

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
PROGRAMA DE POSGRADO EN COMUNICACIÓN

GÉNERO, CLASE Y AFECTIVIDAD:
VÍNCULOS Y COMUNICACIÓN EN UNA COMUNIDAD TRANS

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de
Estudios de Posgrado en Comunicación para optar al grado y título de
Maestría Académica en Comunicación y Desarrollo

MAR FOURNIER PEREIRA

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2017

Dedicatoria

A mis maestras,
guerreras de la noche,
okupas de la existencia,
jauría del amor.

Agradecimientos

Las letras sobre un papel no bastan para materializar el gesto de gratitud que quisiera ofrendar a todas aquellas personas que hicieron este trabajo posible. Sería mejor un abrazo, corporal, genuino y afectivo. Pero bien, aprovecho esta convención social para hacer honor a esa colectividad sin la que jamás hubiese podido construir esta investigación.

A mi equipo asesor, Carlos, Montserrat y Tere, por su atenta lectura, por los diálogos, por los aprendizajes, por la carrera contra el tiempo y la resistencia contra la rigidez de la burocracia universitaria, y, sobre todo, por apuntarse a acompañarme en la aventura de construir camino en un terreno incierto y poco recorrido.

A Daniel, Rocío, Juliana, Mariangela y Carlos, por la interlocución, las discusiones y el empuje. A Miguel, quien acompañó este proceso de principio a fin, por el genuino interés y la presencia sostenida, por la inspiración y el diálogo constante, por las lecciones de historia y de tenacidad, y la insistencia en demostrarme que es posible construir caminos en el árido terreno de la investigación académica, y que vale la pena regarlos con las lágrimas de los afectos que construimos con nuestrxs compañerxs de luchas y de vida.

A mi familia elegida y a la manada feminista autónoma por el acuerpamiento, por las noches de catarsis y por los abrazos que ayudan a sobrevivir la escritura de tanta crueldad y violencia.

A Mariana, por el intercambio constante, por la lectura entusiasta, por la ayuda y la paciencia, por creer en esta locura, por la apuesta colectiva y por ser siempre ese lugar seguro adonde quiero llegar.

Y a mi jauría siempre, por sostener nuestras vidas con su voluntad de existir.

Para todxs: el amor es el camino.

"Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Comunicación de la Universidad de Costa Rica como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Comunicación y Desarrollo".



M. Sc. Miguel Regueyra Edelman
Representante del Decano
Sistema de Estudios de Posgrado



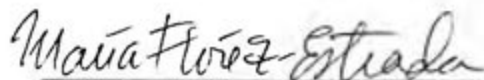
Dr. Carlos Sandoval García
Director de Tesis



Dra. Montserrat Sagot Rodríguez
Asesora



Dra. Teresita Cordero Cordero
Asesora



Dra. María del Rosario Florez-Estrada Pimentel
Representante del Director
Programa de Posgrado en Comunicación



Mar Fournier Pereira
Candidata

Índice

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos.....	iii
Resumen.....	viii
Lista de cuadros.....	ix
Lista de figuras.....	x
0. Introducción.....	1
Justificación.....	6
Estado de la cuestión.....	10
La patologización: la dictadura del binario.....	11
Las políticas de representación: el último vagón del tren GLBT.....	14
Los estudios sobre la marginalidad trans.....	18
Escucha, diálogo y compromiso: estudios con y desde las poblaciones trans.....	20
Problema de investigación:.....	25
Objetivo general:.....	27
Objetivos específicos:.....	27
1. El punto de partida: marco de referencia.....	29
1.1. La comunicación.....	30
1.1.1. Enfoque cultural y la construcción de sentidos.....	32
1.1.2. Dimensiones psicosociales de un grupo: identidad, poder y actividad.....	35
1.1.3. Afectividad.....	40
1.2. Interseccionalidad.....	41
1.2.1. Raza y género.....	44
1.2.2. La raza como signo.....	47
1.2.3. La línea que teje lo abyecto.....	49
1.3. Género.....	55
1.3.1. ¿Habitamos el género o el género nos habita?.....	59
1.3.2. ¿Qué es el género?.....	61
1.4. Clase.....	78
1.4.1. Clase y género.....	79
1.4.2. La clase de las mujeres.....	85
1.4.3. Distribución, redistribución y reconocimiento.....	96
2. Reflexiones metodológicas.....	102
2.1. Posicionamiento epistémico: las botas para caminar.....	103
2.2.1. Proceso de análisis etnográfico:.....	104
2.2. Características del proceso: el camino que construimos.....	105
2.1.1. El punto de partida: lo que pensaba hacer.....	105
2.3. El camino que recorrido:.....	107
2.3.1. Las protagonistas: caminantes / participantes / coinvestigadoras:.....	107
2.3.2. Algunas puntuaciones sobre el proceso de investigación.....	108
2.3.3. Operacionalización: la brújula.....	110
2.3.4. Las técnicas: machete para abrir camino.....	112
2.3.5. Fases de investigación: los senderos caminados:.....	114
2.4. Consideraciones éticas:.....	123
3. Historia de una comunidad.....	126
3.1. GLBTQué?.....	127
3.2. Cuando las leonas escriban su historia.....	133
3.2.1. Antes de la década de 1970: la memoria arrebatada.....	135
3.2.2. La década de 1970: Criminalización y gloria.....	140
3.2.3. La década de 1980: Represión, biopolítica y el gueto como trinchera.....	147

3.2.4. La década de 1990: merma y persistencia.....	152
3.3. Actualidad: Las trans al fondo, nunca más.....	155
3.3.1 Trans es sinónimo de vida.....	158
3.3.2 La resistencia es existir.....	163
4. Ser la mujer que yo quiero ser.....	165
4.1. Lo que no se nombra no existe.....	165
4.1.1. De locas, playos, travestis y trans.....	166
4.1.2. Las palabras para decirlo: nombrar la existencia.....	168
4.2. No se nace mujer, se aprende a serlo.....	172
4.2.1. La ortopedia masculina.....	174
4.2.2. El reconocimiento y la otredad: piropos, misses y jurados.....	179
4.2.3. Madres solo hay unas.....	185
4.3. Ir a comprar el pan.....	187
4.3.1. Hacer de fantasía feminidad.....	188
4.3.2. Cuerpo ajeno: la voz del cisplaining.....	190
4.3.3. Cuerpo territorio – okupa del cuerpo:.....	195
4.4. Ser mujer: cuidado, paqueteo y rebeldía.....	199
4.4.1. Paquetear: sobrevivir, sonreír y callar.....	202
4.4.2. La otra escuela: calle, clase y estigma de putona.....	205
4.4.3. Poder femenino: Orgullo de putona.....	208
4.4.4. Ser mujer mujer.....	214
5. Trabajo sexual: donde el género se anuda con la clase.....	217
5.1. El despojo en el despojo: empobrecimiento y vulnerabilidad.....	222
5.2. El destino impuesto: tensiones, pugnas y contradicciones.....	227
5.3. La lógica de dueñidad.....	231
5.4. Los abrazos remendados: la complicidad a la vuelta de la esquina.....	234
5.5. El derecho a decidir.....	237
5.6. El trabajo sexual en relación con las dimensiones psicosociales.....	240
6. Pedagogía de la crueldad: gramáticas de la violencia y la resistencia.....	242
6.1. Disciplina: castigo de lo abyecto.....	242
6.1.1. Criminalización de las existencias trans.....	244
6.1.2. Disciplinamiento: castigo y tortura policial.....	249
6.1.3. La cárcel como significante no binario.....	254
6.2. Biopolítica: control de la vida.....	260
6.2.1. Higienismo social: el Riteve corporal.....	261
6.2.2. Medicina con M de mezquina.....	265
6.2.3. La voluntad de existir.....	272
6.3. Ellos atacan en la intersección: misoginia, clasismo y transfobia.....	274
6.3.1. “Lo playo no quita lo macho ni lo facho”.....	276
6.3.2. Las masculinidades tóxicas: clientes, maridos y otros machos.....	279
6.4. Gramáticas de la violencia: Sujetos y predicados en la agresión contra una comunidad de mujeres trans.....	285
6.4.1. Pedagogía de la crueldad y los cuerpos de las mujeres trans.....	285
6.4.2. La resistencia ante la crueldad: irreverencia, humor y seducción:.....	292
7. Hacer comunidad: pedagogía de la transoritoridad.....	297
7.1. Decimos comunidad: pertenencia.....	303
7.1.1. Espacio: formas de habitar la ciudad.....	307
7.2. Historia común.....	314
7.2.1. Construcción colectiva de sentidos: Jerga.....	314
7.2.2. Temporalidad trans.....	316
7.3. Reciprocidad, vínculos y acuerpamiento: interrelación.....	320

7.3.1. Cuido y espacios seguros: de Casa de las Orquídeas a Transvida.....	320
7.3.2 Familia trans: madres, hermanas y amigas.....	326
7.4. Gramática de una política vincular femenina.....	331
7.4.1. Cadenas de mujeres sosteniendo la vida.....	331
7.4.2. La transoritoridad como estrategia de supervivencia: el orgullo de sobrevivir juntas.....	336
8. Familiarización viene de familia.....	341
8.1. Las chicas me explican cosas: Transplaining contra la violencia epistémica.....	341
8.2. El problema del amor en la investigación social.....	343
8.2.1. La familia elegida.....	343
8.2.2. El perro de Transvida.....	343
8.2.3. La tentación del poder en el amor transferencial.....	347
8.2.4. El tabú del incesto: la horizontalidad que no cabe en la cama.....	351
8.3. La angustia de sentir: sobre las dificultades del involucramiento.....	356
Reflexiones finales.....	361
Sobre la comunicación.....	361
Sobre las dimensiones psicosociales de esta comunidad.....	363
Identidad.....	364
Poder.....	367
Actividad.....	370
Sobre la afectividad.....	371
Los emergentes: violencia y comunidad.....	374
Sobre lo epistemológico.....	376
Algunas invitaciones.....	380
A modo de cierre.....	382
Referencias.....	383
ANEXOS.....	393
Anexo 1:.....	394
Anexo 2: Consentimiento informado.....	397

Resumen

Esta propuesta surge en el marco de proceso amplio de Investigación Acción Participativa que desarrollo junto a una comunidad de mujeres trans desde mediados de 2014. Se trata de un acercamiento a la comunicación en el sentido vincular. A través de la escucha sostenida de las urgencias, necesidades, preguntas y prioridades de esta comunidad, surge esta propuesta en la que se analiza cómo el género, la clase y la afectividad atraviesan la construcción de vínculos y los procesos comunicacionales en las tres dimensiones psicosociales de una comunidad de mujeres trans.

Para explorar esta gran interrogante establezco un diálogo intenso con los feminismos (Hill Collins, 2000; Davis, 2005; Fraser, 2015; Sagot, 2013; Rubin, 1968), en especial con el concepto de interseccionalidad. Tomo como base el modelo que Magallón, Regueyra y Ruiz (1992) desarrollan alrededor de la teoría de los grupos de Ignacio Martín-Baró, en la que proponen que la comunicación es el eje que articula las dimensiones psicosociales de una organización; pero me acercaré a la comunicación en este sentido más relacional.

A partir de un enfoque etnográfico, me adscribo a la metáfora del involucramiento desarrollada por Martínez (2011) en lugar de la intervención, y a la ecología de saberes de Sousa (2009), que propone el intercambio y generación de conocimientos a partir del diálogo interactivo entre el conocimiento científico y los saberes populares y sociales.

Los resultados se agrupan en 6 grandes capítulos, que exploran la historia de esta comunidad (capítulo 3); los procesos colectivos e individuales a través de los cuales las participantes construyen su identidad como mujeres trans (capítulo 4); la forma en que el trabajo sexual configura su condición de clase, las opresiones que enfrentan y sus condiciones de posibilidad, así como los vínculos que se tejen entre ellas (capítulo 5); las diferentes manifestaciones de la violencia que sufren en la intersección entre género y clase (capítulo 6) y la forma en que, en este contexto, emerge una comunidad de mujeres trans (capítulo 7). Un capítulo final explora mis propias reflexiones como investigadorx, y el lugar que jugaron los afectos en esta investigación.

Finalmente, el trabajo en sí mismo pretende ser una reflexión ética sobre la forma en que producimos y validamos conocimiento, la forma en que nos acercamos a las poblaciones desde la academia, y las maneras en que podríamos hacer que estos encuentros produzcan epistemologías más respetuosas, dialógicas, cercanas y menos violentas.

Lista de cuadros

Cuadro 1. Esquema inicial de investigación.....	103
Cuadro 2: Operacionalización.....	108
Cuadro 3: Comunidad.....	293

Lista de figuras

Figura 1. Las dimensiones psicosociales de Martín-Baró leídas desde la comunicación.....	38
Figura 2. Zonas del ser y no-ser.....	50
Figura 3. Interseccionalidad.....	52
Figura 4. Orgullo disidente y feminista.....	81
Figura 5. Participantes.....	131
Figura 6. Campesino afeminado.....	132
Figura 7. Reinado.....	146
Figura 8. Las ausentes.....	148
Figura 9. Transvida.....	155
Figura 10. Campaña Penes en la cédula.....	171
Figura 11. Campaña transfóbica.....	187
Figura 12. Vivimos en la sociedad equivocada.....	189
Figura 13. Michelle.....	278
Figura 14. Mapa San José 1.....	301
Figura 15. Mapa San José 2.....	303
Figura 16. Mapa San José 3.....	304
Figura 17. Mapa San José 4.....	305
Figura 18. Sororidad.....	322
Figura 19. Marcha del orgullo 2016.....	343

No morirá la flor de la palabra.
Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy,
pero la palabra que vino desde el fondo de la historia
y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.
NosotrAS nacimos de la noche.
En ella vivimos.
Moriremos en ella.
Pero la luz será mañana para IAs más,
para todAS aquellAS que hoy lloran la noche,
para quienes se niega el día,
para quienes es regalo la muerte,
para quienes está prohibida la vida.
Para todAS la luz.
Para todAS todo.
Para nosotrXs el dolor y la angustia,
para nosotrXs la alegre rebeldía,
para nosotrXs el futuro negado,
para nosotrXs la dignidad insurrecta.
Para nosotrXs nada.

Manifiesto zapatista*

*interpretación en clave transfemenista

O. Introducción

Llegamos a declarar que las gentes del común merecen conocer más sobre sus propias condiciones vitales para defender sus intereses, que aquellas otras clases sociales que han monopolizado el saber, los recursos, las técnicas y el poder mismo, es decir, que debemos prestar a la producción del conocimiento tanto o más atención que a la producción material. Así podíamos inclinar la balanza en pro de la justicia para los grupos desprotegidos de la sociedad
Fals Borda

En agosto del 2014 me acerqué a la comunidad de mujeres trans de San José, a través de la organización Transvida, con el objetivo de hacer esta tesis. Quería hacer Investigación Acción Participativa (IAP), y desde mi sensibilidad de académicx¹-militante, más que una tesis quería construir un vínculo. No sabía mucho de la organización, pero las pocas veces que había tenido la suerte de compartir espacios con algunas de ellas, me había cautivado su valentía, su sinceridad, su claridad política y su fuerza.

Dos inquietudes me llevaron hasta esta comunidad. Por un lado, si bien quería investigar algo alrededor de los movimientos de resistencia a la heteronormatividad, cargaba la incomodidad que me provocaba el activismo que hacíamos desde las organizaciones en las que en ese

¹ Aclaración sobre el uso del lenguaje inclusivo: en consecuencia con una perspectiva feminista y el respeto de las identidades, en esta investigación se procura el uso de lenguaje inclusivo. Para esto, el uso de pronombres, adjetivos y sustantivos se hace de acuerdo a la identidad femenina, masculina o no binaria de la persona a la que se haga referencia. Como acción afirmativa, para el análisis etnográfico se utiliza siempre el plural femenino para referirse a la comunidad de mujeres trans, aun cuando existan momentos donde se incluya a algunos hombres en los relatos. Se respetan los nombres utilizados por todas las personas trans a las que se hace referencia en el trabajo. Cuando se desconozca el género de la(s) persona(s) a las que se hace referencia, se utilizará la X, que ha sido asumida por algunos movimientos trans como una salida que permite flexibilizar un lenguaje tan tajantemente binario como el castellano. La X debe interpretarse en un sentido matemático, como función, donde puede ser sustituida por una o, una a, o incluso un vacío.

entonces militaba: monotemático activismo de clase media universitaria, autodenominado "LGBTI". Mi principal pregunta era cómo podríamos articular nuestras reivindicaciones con las luchas de otros sectores sociales. Pero esto me llevaba a mi segundo descontento, el que me provocaba la academia y sus formas rígidas de investigar, aún las politizadas, las comprometidas, tan vaciada de afectos, de cuerpo y de subjetividad.

Llegué con una concepción bastante limitada de la comunicación, la cual entendía primordialmente en su sentido institucional, formal y funcional. Aun así, presentía que con esta comunidad de mujeres trans quizás podría entender algo sobre el gravísimo problema de la incomunicación de nuestros tiempos (Castilla del Pino, 2001), sobre los grandes abismos y los inexistentes puentes que nos impiden articular las luchas de los distintos movimientos sociales.

Me acerqué con el miedo que siempre me provoca acercarme un espacio en el que existe la posibilidad de que mis privilegios de clase (como los recursos materiales – vehículo, salario estable – y técnicos – herramientas teóricas, lenguaje, etc.), devengan en una relación vertical. Conversé con ellas, intenté ser lo más sincero posible, y así acordamos conocernos antes de aventurarnos a formalizar cualquier tipo de relación. Comenzamos eso que en la IAP llamamos "etapa de familiarización", que en mi estructurada mentalidad de universitaria pensé que podría durar uno o dos semestres. Pasaron casi 3 años en los que aprendí muchísimo, mucho más de lo que aprendí en 18 años de educación formal.

Tras unos meses me había convertido ya en parte del círculo de apoyo de la organización Transvida, y desde ese lugar, inicialmente, les propuse gestar un trabajo participativo alrededor de sus comunicaciones internas y externas como organización. Ellas aceptaron, aunque no parecieron identificarse mucho con la propuesta. Sin embargo, luego de unos meses de trabajar al lado de estas mujeres, descartamos el acercamiento a la comunicación desde un enfoque institucional. La comunicación en su sentido formal y funcional fue perdiendo relevancia frente

al otro costado de la comunicación que se me revelaba en este espacio de confianza y complicidad: la comunicación en su sentido vincular, afectivo, en su función articuladora del tejido social.

Es así como surge el problema de esta investigación, en el marco de una intensa experiencia de IAP en la que la realidad desborda las teorías, las técnicas y los calendarios de la academia. La pregunta por los vínculos y mi formación de base me llevan a buscar un diálogo interdisciplinario con las teorías psicosociales. La ferocidad de las opresiones y la violencia sobre los cuerpos de estas mujeres me lleva a un diálogo urgente con los feminismos.

Desde este encuadre, me propuse analizar cómo el género, la clase y la afectividad configuran la construcción de vínculos y los procesos comunicacionales. Para explorar esta gran interrogante, en el primer capítulo se introduce un diálogo desde el concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1989; Hill Collins, 2000; Lugones, 2008) que permite dar cuenta de cómo distintos sistemas de dominación como género, clase, sexualidad, raza y edad se tensan en un tejido indisoluble para crear condiciones de opresión particulares para las mujeres trans. A partir de los desarrollos de teorías feministas, busco elaborar un aparataje teórico que facilite la comprensión de la categoría género como orden social (Rubin, 1968), como acto performativo (Butler, 2009) como construcción relacional (Segato, 2003) y como una especificación de la clase (Federici, 2010; Guillaumin, 2005).

Este era el punto de partida, sin embargo, tanto en términos metodológicos como teóricos la incertidumbre era el único terreno cierto. Como se detalla en el capítulo 2, inicié entonces la ruta metodológica tomando como base el modelo que Magallón, Regueyra y Ruiz (1992) desarrollan alrededor de la teoría de los grupos de Ignacio Martín-Baró, en la que proponen que la comunicación es el eje que articula las dimensiones psicosociales de una organización. Navegué alrededor de las tres dimensiones psicosociales de una comunidad de mujeres trans,

que habitan el espacio público de San José y/o militan en la organización Transvida, como una suerte de brújula que esperaba me llevara hacia algún lugar de mayor claridad. Como discutiré más adelante, el objeto de estudio no terminó de encajar bien en este modelo, podríamos decir que lo desbordó, pero ciertamente el modelo permitió navegar por un terreno desconocido con la suficiente flexibilidad para permitir que emergieran otras categorías e interrogantes.

Me adscribo a la metáfora del involucramiento desarrollada por Martínez (2011) en lugar de la intervención social, y a la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos (2009), que propone el intercambio y generación de conocimientos a partir del diálogo plural y horizontal entre el conocimiento científico y los saberes populares y sociales.

Esta tesis se inscribe en el marco de un proceso más amplio de IAP, sin embargo, para esta investigación utilicé principalmente un enfoque etnográfico para el trabajo de campo, con observación participante y entrevistas abiertas (Francés, 2015; Vélez, Rátiva y Varela, 2012). El análisis de la información y la redacción de este informe siguen la propuesta de las narrativas discontinuas como vía para construir sentido a partir de múltiples voces (Biglia y Bonet, 2009).

El trabajo en sí mismo pretende ser una reflexión ética sobre la forma en que producimos y validamos conocimiento, la forma en que nos acercamos a las poblaciones desde la academia, y las maneras en que podríamos hacer que estos encuentros produzcan epistemologías más respetuosas, dialógicas, cercanas y menos violentas.

El capítulo 3 busca reconstruir la historia de esta comunidad, a partir de los relatos de mujeres de tres "generaciones" distintas, desde la década de 1970 hasta la actualidad. El capítulo 4 aborda principalmente el eje de género y responde a la pregunta: ¿qué es ser una mujer trans? Las reflexiones que ahí se recogen dan cuenta de una construcción que es a la vez individual/subjetiva y colectiva/intersubjetiva.

El capítulo 5 se adentra en la cotidianidad del trabajo sexual y busca reflexionar sobre la forma en que esto atraviesa su condición de clase y sus condiciones de vulnerabilidad. El capítulo intenta dar cuenta de la diversidad de posiciones sobre este tema, que es uno de los puntos de tensión y contradicción a lo interno de la comunidad. En este capítulo se detalla la forma en que el trabajo sexual, como actividad individual, genera acciones colectivas que permiten observar las dimensiones psicosociales de esta comunidad.

El capítulo 6 no estaba originalmente planeado, sin embargo, fue uno de los emergentes más fuertes constantes: la violencia. Este capítulo busca dilucidar las múltiples formas de violencia que sufren estas mujeres y la forma en que el género y la clase las configuran.

El capítulo 7 hace un puente entre el contexto de extrema violencia y despojo que enfrentan las mujeres trans en esa Costa Rica y el lugar de los vínculos, los afectos y las complicidades que devienen herramientas de supervivencia. Este capítulo busca reconstruir la historia de los lazos sororarios, que a pesar de las tensiones son tejidos en resistencia, que han permitido a las mujeres trans reconocerse, organizarse, sanarse, quererse y cuidarse: hacer comunidad.

El capítulo 8 es una reflexión sobre mi propia implicación en este proyecto y la forma en que mis afectos juegan a la hora de investigar. Recurro a la noción de transferencia del psicoanálisis para reflexionar sobre la investigación afectiva. Por último, las reflexiones finales buscan anclar los distintos caminos que abre esta investigación, de cara la continuidad en un proceso comunitario que sigue creciendo.

Justificación

La expectativa de vida de una mujer trans en América Latina es de 35 años (Borgogno, 2013). Esa debería ser justificación suficiente para cualquier proceso de investigación que busque generar insumos para revertir el efecto mortífero que los sistemas de dominación que provocan

esta estadística. Desde este punto de partida, en los próximos párrafos intento desarrollar un poco la justificación de la importancia de este trabajo.

En la última década, y con especial fuerza a partir del 2012, hemos experimentado en Costa Rica una creciente visibilidad de las existencias trans, en específico las de las mujeres. El trabajo de la organización Transvida por desmontar las barreras institucionales que restringen el acceso a la salud, educación, trabajo y reconocimiento del nombre, ha puesto la existencia trans en pantallas, titulares e incluso portadas de los principales medios de comunicación en el país.

Algunas activistas de esta organización se han convertido en líderes de opinión en un sector progresista de la capital, San José, y se les encuentra con frecuencia como panelistas en distintas actividades institucionales y académicas, mesas de trabajo, entre otros. Cada vez más instituciones estatales y empresas privadas buscan reestructurar sus normativas y reglamentos para respetar las identidades trans. Para las elecciones 2018, incluso se llega a presentar la primera candidatura de una mujer trans para una diputación.

Paradójicamente, al lado de este avance en materia de derechos y la creciente visibilidad de las personas trans, la violencia, los ataques en la calle, las amenazas en redes sociales e incluso la organización de sectores políticos para bloquear o revertir el acceso a derechos han aumentado su intensidad. En 2017 un bloque de 18 diputados y diputadas presentó un recurso de amparo contra los decretos ejecutivos que declaran las instituciones públicas como espacios libres de discriminación por orientación sexual e identidad de género, bajo el argumento de que prohibir y sancionar la discriminación lesiona su libertad de pensamiento y expresión. Meses después una multitudinaria marcha contra la denominada "ideología de género" colma las calles de San José, con consignas que explícitamente rechazan, niegan y estigmatizan la existencia de la transgeneridad.

Entre 2014 y 2017, tiempo que llevo acompañando a la organización Transvida, estas mujeres han reportado más de 30 ataques con un rifle de balines, otro tanto similar con piedras y objetos

que son lanzados desde vehículos en movimiento, centenas de detenciones y requisas arbitrarias, así como burlas, tocamientos y golpizas por parte de oficiales de la fuerza pública². En marzo de 2016, Michelle, una mujer trans es asesinada en Cartago de 25 balazos (Meléndez, 2016), las activistas de Transvida lo denuncian como un femicidio y un crimen de odio transfóbico (Schumacher, 2016). En agosto de 2017, otra mujer trans es asesinada en Guápiles, Kenisha, menor de edad cuyo cuerpo fue hallado sin vida y se desconoce aun lo que sucedió (Marquez, 2017).

El *género* es una categoría central para la vida de las personas trans, y por ende para esta investigación. Cada día en la vida de una de estas mujeres es una acción de lucha por afirmar su identidad de género en una sociedad que la quiere negar, en un doble vínculo que por un lado las despoja de la categoría mujer, al mismo tiempo que feminiza su existencia para colocarlas en la zona del no-ser (Fournier, 2015), donde sus cuerpos son violables (Segato, 2003), apropiados (Guillaumin, 2005), y sus vidas no importan (Butler, 2008).

Sin embargo, conforme avanzaba el trabajo y se estrechaban mis vínculos con la comunidad, otra categoría emergió como fundamental para comprender las vidas que viven y la forma en que se vinculan estas mujeres: la *clase*. Sus urgencias, sus necesidades, sus preguntas y sus prioridades eran muy distintas a las que conocemos en las organizaciones de clase media autodenominadas "LGBTI". Pasan por el reconocimiento, sí, pero en especial por la

² Estos ataques fueron registrados a través de entrevistas que coordiné durante 2016, con el fin de interponer denuncias judiciales. A partir de 2017, las denuncias por violencia son registradas a través de un sistema de documentación regional que utiliza la REDTRASEX. Las narraciones están consignadas en informes inéditos que guarda Transvida, que retomo para el análisis de la violencia en el capítulo 6.

supervivencia. Con frecuencia están más vinculadas al tema de clase (Harnecker, 2007; Fraser, 2015) que a las reivindicaciones identitarias.

La opresión sigue existiendo, la discriminación cotidiana persiste, y la violencia que busca aniquilar a estas mujeres sigue cobrando víctimas, especialmente en las calles. Es allí donde se anudan dos de las categorías centrales para esta investigación. Porque si estas mujeres son perseguidas y atacadas por el hecho de ser mujeres transgénero, el escenario en que esto ocurre es primordialmente la calle, el espacio público, ese que la mayoría de ellas habita no solo como lugar de tránsito o recreación, sino como espacio de trabajo, de encuentro y resistencia. El trabajo sexual marca sus condiciones de posibilidad. Sus cuerpos son violentados no solamente porque son mujeres trans, sino porque están expuestos en el espacio público de una manera particular, atravesada por su condición de clase, que les hace materialmente vulnerables y socialmente despreciables.

La opresión sigue existiendo, pero al mismo tiempo, la comunidad de mujeres trans es cada día más grande, más visible y más fuerte. Ellas han ido tejiendo sus propias redes, ensayando y colectivizando sus mecanismos de lucha y resistencia, sus formas particulares de cuidado. Podría decirse que a falta de espacios seguros para existir, han agenciado la construcción de mecanismos para sobrevivir la inseguridad y la violencia. Se trata de estrategias autogestionadas, elaboradas por y para ellas con sus propios recursos (con frecuencia del orden de la experiencia, no del material), con una efectividad que difícilmente alcanzamos cuando planteamos proyectos desde la academia para apoyar a eso que llamamos "poblaciones vulnerables".

En tanto estos mecanismos de resistencia resultan efectivos, y aumenta la visibilidad de la comunidad de mujeres trans, ésta va creciendo y fortaleciéndose, pues nuevas participantes se acercan. Algunas ya se afirmaban trans desde antes de acercarse a esta comunidad, otras

lograron hacerlo gracias a conocer estas otras narrativas que demuestran que es posible afirmarse mujer con pene y vivir su identidad femenina.

Estas historias de luchas, resistencias, supervivencia, sororidad y crecimiento, en las esferas académicas nos resultan desconocidas, ajenas o en el mejor de los casos exotizadas (Shifter, 1998). Nos hemos preguntado mucho por cómo construyen estas mujeres su identidad de género, y qué impacto tiene esto sobre dimensiones como la autoestima, la depresión o el empoderamiento. Recientemente nos hemos preguntado un poco más sobre sus formas de comunicación, desde este lugar de investigación-acción en el que quisiéramos aportar nuestras herramientas teóricas para ayudarles a "mejorar". Pero poco nos hemos preocupado por entender sus propias formas, sus propios lenguajes, sus estrategias, sus angustias y sus mecanismos de resistencia. Es desde este lugar que me propuse acercarme, pues si hoy esta comunidad sobrevive visiblemente, crece y gana terreno en sus reivindicaciones, quiere decir que es más lo que podemos aprender con ellas, que lo que podríamos enseñarles.

Comprender cómo el género, la clase y los afectos atraviesan, configuran y nutren las prácticas cotidianas de esta comunidad, nos aporta a nosotrxs, como académicxs y activistas, desde una ecología de saberes que hasta ahora ha sido poco explorada, por no decir subestimada. Y a ellas les aporta en tanto crear y difundir narrativas desde sus lenguajes, sin exotizar, sin estigmatizar, sin instrumentalizar ni extraer, da cuenta de su existencia y de su recorrido, no desde un lugar de lástima o de subordinación, sino desde un lugar de escucha y aprendizaje. Se trata de una apuesta por intentar, desde la academia, escuchar lo que pueden enseñarnos sobre otras formas posibles de ser mujer, de luchar, de resistir y de vincularse.

Estado de la cuestión

Escribir sobre la existencia trans es siempre una tarea peligrosa. Peligrosa, porque el pasaje a la escritura acarrea el riesgo de dejar caer los cuerpos, la dimensión corpórea que atraviesa por

completo la existencia trans. Al mismo tiempo, enfrenta el peso de la colonialidad epistémica, de los modelos hegemónicos que empujan hacia formas de conocimiento que se construyen desde un lugar de poder, desde un saber externo que observa y describe hechos y verdades, pero que poco dialoga con las subjetividades. Quizás es el problema de escribir sobre en lugar de con los sujetos, un problema que pesa al revisar antecedentes sobre temáticas trans.

Si bien distintas variantes y disidencias del binarismo de género pueden rastrearse hasta sociedades ancestrales en los distintos continentes (Lugones, 2008; Segato, 2003), la existencia trans como categoría (primero diagnóstica, luego identitaria), es relativamente reciente. Hay quienes plantean, a veces con tono crítico, a veces conservador, que la transgeneridad es un producto postmoderno, ligado a la ambigüedad y el desvanecimiento de las categorías. Sin embargo, quienes se han preocupado por construir una historiografía trans señalan que la existencia trans surge como objeto de estudio con especial fuerza para la ciencia moderna (Wittle, 2006; Stryker, 2006), atravesando un camino que ha ido desde la patologización hasta la emergencia de un campo de estudios trans.

El proceso no ha sido sencillo, y como sucede siempre que se busca abrir un trillo y este comienza a ser transitado para convertirse en camino, ha estado cargado de vueltas y desvíos. Susan Stryker (2006) realiza una historiografía crítica de los estudios trans. Stryker identifica las principales tensiones entre el campo emergente de los estudios trans y otros campos o disciplinas como la psiquiatría y la psicología, los denominados Gay & Lesbian Studies, los feminismos de la segunda ola, entre otros.

Empujado por y desde académicxs trans que lograron filtrarse en las academias del norte global, junto con aliadxs que se comprometieron con esta postura político-epistemológica, el campo de estudios trans va ganando legitimidad en la década de 1990 y en la primera década del siglo XXI.

La atención de la academia hacia las cuestiones transgénero ha cambiado en el lapso de estos diez años, del campo de la psicología anormal que imaginaba los fenómenos transgénero como expresiones de enfermedad mental, y del campo de la crítica literaria, que estaba fascinada con las representaciones del travestismo que consideraban meramente simbólicas, hacia cambios que se ocupan del trabajo cotidiano en el plano material. "Transgénero" se trasladó de las clínicas a las calles a lo largo de esa década, y de la representación a la realidad. (Traducción libre. Stryker, 2006, p. 2)

Estas tensiones, sin embargo, parecieran prevalecer en el sur global, donde las discusiones que Stryker plantea como superadas son más bien vigentes y acaloradas. Desde esta perspectiva, a continuación propongo un recorrido por los antecedentes sobre estudios trans, organizado alrededor de las principales tensiones que han marcado las grandes tendencias en los estudios sobre transgeneridad, que podríamos nombrar como: la patologización, las políticas de representación, la exotización, la racionalidad externa y finalmente la enunciación de las voces trans.

La patologización: la dictadura del binario

Se atribuye a Richard von Krafft-Ebing, psiquiatra austriaco, las primeras publicaciones que abordan lo que hoy llamamos transgeneridad. Krafft-Ebing (2006) realizó una tipificación de la homosexualidad, la que consideraba que podía ser adquirida o congénita, en la cual algunas de sus variantes referían más a vivencias del género que a orientaciones sexuales. En sus estudios señala a aquellas personas que se identifican con el sexo "opuesto" como la forma más extrema y patológica de homosexualidad, y advierte que la insistencia en afirmarse como tales lleva a estas personas, profundamente perturbadas, peligrosamente hacia la psicosis.

A partir de entonces, podemos encontrar una vasta cantidad de estudios que abordan la transgeneridad desde la patologización. Dentro de estos destacan los escritos de Magnus Hirschfeld, médico que intentó utilizar el discurso médico a favor de la defensa de los derechos de las personas homosexuales. Hirschfeld (2006) sostenía que la homosexualidad tenía su origen en las hormonas, que no era una elección sino una condición, y por ende no era justo que

existieran leyes que castigaran a las personas que habían nacido con esta condición, que estaba vinculada con lo que denominaba "urning", un tercer sexo que sería natural.

Los estudios de Hirschfeld han sido tanto aclamados como criticados por los movimientos trans, pues por un lado sirvieron de soporte para la lucha contra las políticas y leyes discriminatorias en su tiempo, pero al mismo tiempo, han sido utilizados por organizaciones y académicxs que se basan en sus estudios para promover la supuesta cura para la homosexualidad y la transgeneridad.

Conforme el debate en torno a la patologización/desp patologización de las identidades trans continúa intensificándose en la arena de los movimientos sociales, en el ámbito académico crecen voluminosos estudios que de un lado y de otro buscan posicionarse como verdad. La APA (Asociación Americana de Psiquiatría), y en especial su Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM por sus siglas en inglés), es posiblemente el espacio alrededor del que han ocurrido las mayores confrontaciones en este debate hasta la actualidad.

Si bien la APA eliminó la homosexualidad como categoría diagnóstica desde 1973, la transgeneridad continúa apareciendo hasta la actualidad bajo nombres como disforia de género y como una parafilia en la forma de travestismo. Judith Butler, en su libro *Deshacer el género* (2006) dedica todo un capítulo a este acalorado debate, en el que analiza la evolución de esta categoría diagnóstica y el efecto que ha tenido la patologización sobre la vida de las personas. Un efecto que podríamos llamar de "doble vínculo", en el que por un lado la etiqueta ha servido para abrirle la puerta a personas trans en algunos países para que accedan a tratamientos de reafirmación de género en el seguro social, al tiempo que ha incrementado la medicalización de las personas trans, y ha exacerbado el estigma que liga las identidades trans con la enfermedad mental.

Una interesante vertiente en esta discusión es lo desarrollado por Illan Meyer (2003), académico y activista radicado en California, quien ha impulsado un voluminoso trabajo investigativo de corte cuantitativo, con más de 800 réplicas en distintos lugares de los Estados Unidos, bajo el concepto de *estrés de minorías*. Meyer (2003) propone que existe una serie de factores de estrés social ligados a las identidades de minorías, que generan condiciones de mayor riesgo y vulnerabilidad para su salud mental. Como consecuencia, algunos grupos minoritarios sufren mayor incidencia de trastornos emocionales y somáticos.

A través del análisis de "big data", Meyer reafirma que en general estas poblaciones sufren mayores niveles de ansiedad, depresión y una mayor afectación a la integridad psicológica. Sin embargo, sería erróneo afirmar a partir de estos índices, que existen factores individuales relacionados con la orientación sexual o la identidad de género que afectan la salud mental. Por el contrario, Meyer insiste en que el énfasis debe ponerse sobre el contexto, sobre los distintos factores sociales, relacionados con la identidad de minoría, que provocan condiciones de exclusión para estas personas, aumentando sus niveles de estrés social. Es decir, Meyer concluye que la mayor incidencia de trastornos psicosomáticos que sufren estas poblaciones tiene su origen en la discriminación social, no en la patología individual, por lo que coincide con Butler (2006) al afirmar que la respuesta (en términos de prevención y de atención) debe ir orientada, más que a la medicación, hacia la creación de sociedades seguras.

En el ámbito nacional, los estudios en esta línea son relativamente recientes y escasos. Destaca la tesis de Mario Soto (2013) en psicología, titulada *Entre lo trans y lo tra(n)stornado: un análisis de la resignificación del diagnóstico recibido sobre la identidad de género en dos estudios de caso*. En su trabajo Soto explora el impacto que tiene el diagnóstico de disforia de género sobre dos personas que han emprendido un camino hacia la construcción de su identidad transgénero. Soto propone hablar de construcción para dar cuenta de un proceso que va más allá de la transición, un proceso que identifica como psicosocial en el que la pregunta sobre el género, si

bien es un proceso íntimo, no resulta enteramente individual, sino más bien una construcción dialéctica con lo colectivo, lo histórico, lo político, lo económico y lo cultural.

Su trabajo, en línea con la lectura crítica de la patologización que Butler (2006) y Meyer (2003) plantean, abre la pregunta sobre el peso de los diagnósticos y sobre la necesidad de otras narrativas para pensar la transgeneridad.

Las políticas de representación: el último vagón del tren GLBT

En otra gran línea de investigación se encuentran los estudios agrupados alrededor de la categoría bajo las siglas "GLBT": gays, lesbianas, bisexuales y trans³. Vale abrir este apartado aclarando que esta es una categoría problemática en tanto intenta agrupar orientaciones sexuales con identidad de género.

Susan Stryker (2006) analiza cómo a mediados de la década de 1990, era frecuente encontrar simposios en los centros académicos más progresistas de Europa y Estados Unidos, convocados bajo la sombrilla GLBT, pero donde la T era apenas un tema tangencial. Se profundizaba poco sobre las vivencias, necesidades y opresiones de las personas trans, y en las mesas de expositores y expositoras la ausencia de personas trans provocaba un silencio escandaloso.

En esta línea, los estudios sobre transgeneridad refieren poco a la existencia trans, y se diluyen entre las preguntas alrededor de las sexualidades:

¿Por qué no había ponentes transgénero en este panel? ¿Por qué estaba toda la discusión sobre "diversidad de género" subsumida en una discusión sobre deseo sexual -como si la única razón

³ Algunos estudios en los últimos años incluyen la I para intersex o la Q para queer.

para expresar el género fuese para señalar la forma de la atracción y la disponibilidad para potenciales parejas sexuales? (Traducción libre. Stryker, 2006, p.1)

Hecho este encuadre, podríamos afirmar que este tópico se ha convertido en un campo de estudios muy fértil. Existe un volumen abrumador de estudios aglutinados bajo esta categoría, de una multiplicidad de disciplinas (Ciencias Sociales, Ciencias de la Salud, Biología, Artes y Literatura, Teología, etc.), y de una diversidad de enfoques. Por ejemplo, una búsqueda de la categoría LGBT en la base de datos EBSCO arroja más de 15.000 resultados, mientras que en Google Académico ascienden a 132.000.

Sin embargo, al enmarcar las búsquedas dentro del campo de la comunicación, la cantidad de resultados se reduce considerablemente, y cuando se especifica dentro del campo de la comunicación entendida como vínculo, los estudios son más bien escasos.

La mayoría de estudios encontrados parten desde el enfoque de la publicidad y del marketing social, como el estudio de Lazcano (2012) en el que analiza la efectividad de campañas de organizaciones LGBT en Chile y España, o el de Harrison y Michelson (2012) que exploran la conveniencia de incorporar o no la personalización como recurso persuasivo en las campañas de organizaciones LGBT para recaudar fondos, apoyo o voluntariats. Ambos estudios reflejan lo señalado por Stryker (2006) que continúa siendo una constante en América Latina, donde se utiliza la categoría LGBT para nombrar estudios que en realidad solo refieren a la colectividad gay y lesbica.

En el ámbito nacional encontramos algunos estudios que siguen esta línea. Emma Chacón, Rafaella⁴ Sánchez y Paola Brenes realizan dos estudios titulados *Sondeo de percepción de los derechos humanos de las poblaciones LGBT en Costa Rica en el año 2012* (2012a) y *Mapeo de actores estratégicos en materia de derechos humanos de la población LGBT en Costa Rica* (2012b). En el primero realizan un sondeo sobre la percepción que personas LGBT tienen sobre el acceso y las violaciones a sus derechos, el cual refleja que en Costa Rica persiste una alta incidencia de discriminación. Sin embargo, llama la atención que del total de 845 personas que fueron entrevistadas, 337 eran mujeres cisgénero⁵, 496 hombres cisgénero, 2 mujeres trans, 4 hombres trans y 6 personas intersex. Es decir, que la representatividad de las vivencias de discriminación y violencia de las personas trans se encuentra subrepresentada dentro de esa gran categoría, donde los hombres cisgénero siguen siendo los más representados.

El *Mapeo de actores estratégicos en materia de derechos humanos de la población LGBT en Costa Rica* presenta una dinámica similar. De 8 organizaciones que fueron tomadas en cuenta para el estudio, solamente una, MULABI, es una organización trans, por lo que los resultados presentan un sesgo de subrepresentación de la población trans en la identificación de aliados y adversarios en la arena de la lucha por el avance de los derechos.

Sería arriesgado afirmar que esta subrepresentación se produce adrede. Posiblemente sean las mismas dinámicas de comunicación y organización de los colectivos trans que dificultan el

⁴ En la publicación original aparece el nombre registral de esta autora, sin embargo, para respetar su identidad trans, utilizo el nombre por el cual ella se identifica.

⁵ El término cisgénero refiere a las personas que sí se identifican con el género que se les asignó al nacer en función de su sexo registral.

acceso de investigadores e investigadoras en la materia, pero lo cierto es que la categoría LGBT no parece aportar a solventar esta problemática, en tanto invisibiliza esta brecha.

Yo mismx he sido parte de esta dinámica. En el artículo que aparecerá publicado próximamente (Fournier, s.f.), incurro en ese ejercicio de metonimia en el que aludo al movimiento LGBTI cuando en realidad la investigación se acerca a campañas desarrolladas por organizaciones gay, lésbicas y en menor medida bisexuales.

No obstante, este estudio resulta valioso precisamente porque hace emerger estas ausencias y vacíos. La investigación partía de una hipótesis: que las comunicaciones de organizaciones que luchan por los derechos "LGBT" en el país se construyen desde una auto-representación de quienes conforman estas organizaciones (personas urbanas, jóvenes, de clase media, con alto nivel educativo, y agregaría hoy además cisgénero), y esta auto-representación permite la identificación de públicos homogéneos, pero excluye a otros públicos cuyas estéticas, valores, condiciones materiales de existencia y prácticas cotidianas no encuentran asidero o bien riñen directamente con sus discursos y estéticas, con la forma y contenido de las campañas. Dentro de esta crítica, es pertinente afirmar que buena parte de las mujeres trans en el país pertenece a esos sectores que se ven excluidos en estos mensajes.

Realicé 50 entrevistas en las que indagaba la percepción sobre campañas a favor de derechos de las poblaciones "LGBTI", por parte de personas que cumplieran con los criterios que las encuestas del Centro de Investigación y Estudios Políticos - UCR señalaron como factores que aumentan el rechazo hacia uniones entre personas del mismo sexo (baja escolaridad, habitantes de zonas rurales, personas adultas mayores y practicantes de alguna religión). En términos generales, las personas se sintieron ajenas a los mensajes, rechazaron la estética de los videos, sintieron que el lenguaje era complejo y reclamaron la elección de protagonistas que parecían ser representativos de un sector joven y privilegiado de clase media.

Estos resultados, leídos en el panorama aquí descrito, me llevan a una gran interrogante: ¿cómo podría construirse una investigación en el campo de los estudios trans, que permita realmente acercarse a las vivencias y existencias de estas personas? El camino hacia la respuesta nos aleja necesariamente de la categoría LGBT y de las dinámicas de auto-representación de las organizaciones de clase media, urbanas, académicas y ciscentradas.

Los estudios sobre la marginalidad trans

Jacobo Schifter es uno de los primeros autores en el país en abordar la existencia trans como un objeto de estudio independiente de la categoría LGBT. En su libro *De Ranas a Princesas: Sufridas, atrevidas y travestidas* (1998), relata desde su perspectiva los pormenores de la cotidianidad que enfrentan mujeres trans en San José. La violencia, la pobreza, las drogas, el proceso de construcción de identidad femenina, las tensiones con las comunidades que habitan y sus angustias cotidianas son los principales temas que aborda, describiendo una cruda realidad atravesada por la exclusión social, la discriminación y la marginalidad.

Su libro es pionero en el país, sin embargo, el enfoque desde el que se acerca a la problemática ha sido objeto de críticas y desconfianza dentro de la población trans. Schifter utiliza predominante el término travesti para referirse a mujeres trans, que en el contexto costarricense es un término con una connotación peyorativa, en tanto niega la identidad de mujer y reduce la existencia trans a una práctica de vestimenta y parafernalia. En su libro se encuentran afirmaciones como "la realidad es que para los hombres que quieren travestirse, la única alternativa de sobrevivir es la prostitución" p.12

Otros aspectos resultan también problemáticos para efectos de esta investigación, como la nominación "prostitución travesti" (yo utilizaré mujeres trans trabajadoras sexuales), o el tono en general misógino e incompatible con un enfoque feminista desde el cual Schifter describe a las mujeres trans.

En esta perspectiva de la interpretación de la existencia trans se encuentra la tesis de María Solano (2013), en la que aplica un marco interpretativo fenomenológico para analizar las representaciones sociales de integrantes de la Asociación Transvida que ejercen el trabajo sexual. Realiza entrevistas a profundidad y un grupo focal.

En su estudio analiza las representaciones sociales de 7 mujeres trans con respecto a la percepción de sí mismas como personas trans, el proceso de transformación, la vivencia del transexualismo en cuanto a género, relaciones familiares y sociales, de pareja, expectativas con respecto a alternativas laborales y motivaciones para dedicarse a la actividad sexual remunerada.

Este estudio se acerca de forma más respetuosa a la población de mujeres trans, aunque presenta algunas nominaciones problemáticas como el uso de Trans Femeninas en lugar de mujeres trans, que esta población ha señalado como el término que prefieren (Hivos, 2016), y el uso de actividad sexual remunerada, que constituye un término común en el lenguaje técnico desde perspectivas abolicionistas o bien que victimizan a las mujeres que ejercen el trabajo sexual.

Desde perspectivas éticas muy distintas, pues Solano se acerca con respeto a la población y reconoce su autodeterminación femenina, podríamos señalar que comparte con Schifter una posición epistemológica frente a la investigación: realizan interpretaciones sobre los relatos de mujeres trans, a partir de categorías pre establecidas que tienen una carga simbólica con respecto a la identidad y el trabajo sexual.

Quizás el nudo problemático de este enfoque es precisamente la exterioridad desde la cual se coloca quien investiga, que deviene en una posición de jerarquía por encima de las personas sobre las cuales está escribiendo, personas que se reducen a secas a objetos de investigación (exotizados en el caso de Schifter, víctimas en el caso de Solano). La interpretación desde la

función de investigador se impone sobre la realidad de los sujetos de investigación. Esto me lleva a buscar un acercamiento más horizontal que permita dialogar, desde un marco de respeto y ecología de saberes (de Sousa Santos, 2009) con la comunidad de mujeres trans en San José.

Escucha, diálogo y compromiso: estudios con y desde las poblaciones trans

Una vertiente que propone un acercamiento distinto al trabajo con las poblaciones trans, la encontramos en los estudios que se desarrollan desde la etnografía y la Investigación Acción Participativa. El énfasis en el *con*, en lugar de *sobre*, marca la diferencia con los estudios anteriormente descritos: investigar la existencia trans dando lugar a que sean las mismas personas trans quienes narren, interpreten y construyan las reflexiones en torno a sus vivencias y necesidades.

Francisco Martínez (2011), en su tesis doctoral titulada *Tecnologías psicosociales de investigación y acción: un trayecto de crítica y transformación a partir de las identidades transgénero*, realiza una reflexión crítica y profunda sobre la forma en que las Ciencias Sociales se acercan a los fenómenos sociales, las problemáticas y en especial, a las comunidades, organizaciones y personas.

Su crítica se construye a partir de un proceso de IAP realizado en Barcelona con personas trans, en el que colectivamente reflexionan sobre el papel de la investigación, los roles de quien investiga y quienes son sujetos de investigación, la forma en que se construye la teoría, la finalidad de esta y las relaciones de poder que atraviesan estos procesos. Estas reflexiones se nutren con la interlocución teórica con el feminismo, la teoría queer, los estudios transgénero y la psicología social construccionista.

Una de las principales conclusiones del proceso es la necesidad de transformar la metáfora de la intervención, tan utilizada en las Ciencias Sociales, hacia una metáfora del involucramiento.

La metáfora de la intervención alude directamente a una operación vertical, una acción sobre un determinado objeto o sujeto pasivo. Esto lleva al autor a pensar la intervención social, aun cuando tenga intenciones de bien social, como parte de un dispositivo disciplinario, que trabaja sobre, en lugar de con y para las personas. Su proceso de investigación con el grupo de participantes lleva a la propuesta de una nueva metáfora, la del involucramiento, como una forma de acercarse, situarse y construir de forma crítica el papel del investigador o investigadora y su relación con otros actores sociales.

Además de los aportes para la reflexión teórica, el principal aporte de este estudio para el trabajo en cuestión radica en su propuesta metodológica: la IAP dirigida a la generación colectiva de conocimiento en la que el proceso mismo es el objeto de estudio, más que los resultados o los productos obtenidos.

En el campo de la etnografía, se encuentra un interesante estudio de Jane Ward (2008), que analiza las dimensiones culturales de la blancura normativa en las prácticas cotidianas de "The Center", una organización LGBT racialmente diversa. Si bien no profundiza mucho en las tensiones alrededor de la categoría LGBT anteriormente descritas, Ward señala una serie de dinámicas que reproducen y alimentan la jerarquización entre las poblaciones, en este caso marcadas por raza y género.

Ward realiza un estudio etnográfico a lo largo de 2 años y medio, utilizando entrevistas, observación y participación en el trabajo de The Center. Su investigación se sustenta en una perspectiva teórica desde el análisis crítico de la normatividad, el racismo normativo, la interseccionalidad.

Ward destaca la riqueza de insertarse en un contexto desde una metodología etnográfica, que permite analizar no solamente los resultados obtenidos a través de entrevistas formales y grupos focales (donde detectó gran deseabilidad social), sino acercarse a dinámicas cotidianas,

formas de relacionarse, comunicaciones informales, jergas, y disposiciones espaciales que no sería posible analizar sin estar dentro del contexto.

De forma similar, Mariana R. Mora (2013) desarrolla en su tesis un interesante acercamiento etnográfico desde la sociología de los espacios urbanos a las percepciones y prácticas de mujeres trabajadoras sexuales en San José. Si bien su trabajo lo lleva a cabo con mujeres cisgénero, constituye un antecedente importante para esta investigación tanto por su aporte a la comprensión de la realidad del trabajo sexual en el país (realidad que atraviesa también a las mujeres trans con quienes trabajé), como por su aporte metodológico desde la etnografía.

Rojas se propone analizar cuáles son las percepciones y prácticas que las mujeres trabajadoras del sexo desarrollan en relación con los espacios urbanos en los que ejercen cotidianamente su actividad laboral en la ciudad de San José. Pero las mismas condiciones de violencia y opresión que enfrentan las trabajadoras sexuales hacen que sean especialmente desconfiadas y cerradas a personas externas que vengan de la academia o de las instituciones en busca de información. El desarrollo de confianza entre Rojas y estas mujeres fue un factor crucial para que su investigación pudiese desarrollarse. Otro aspecto que destaca es la necesidad de comprender los múltiples sistemas de opresión y otras variables que atraviesan la existencia de estas mujeres:

Para poder analizar este sistema de prácticas y hábitos, era necesario comprender el espacio como una construcción social, donde la historia personal, el rol social, la clase, el género, entre otras variables, van configurando, junto a la historia de la ciudad y el manejo político de la misma, las diferentes subjetividades de las mujeres que participaron en la investigación (Rojas, 2013, p. 247).

También desde un acercamiento etnográfico, pero con población de mujeres trans, destacan dos estudios realizados en Latinoamérica. El primero realizado por Julieta Vartabedian (2012) titulado *Geografía travesti: Cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas*, aborda

las experiencias de mujeres travestis⁶ que migran de Rio de Janeiro a Barcelona. Profundiza sobre la experiencia de migración, trabajo sexual, relaciones de pareja, cuerpo (apropiación y modificación) y las dinámicas de organización (en "familias" formadas por madres o madrinas). Se posiciona desde la "etnografía multisituada", y realiza observación participante y entrevistas a profundidad. Al igual que Rojas (2013), señala la centralidad de la confianza y la versatilidad que permite la etnografía para acercarse de forma respetuosa a las participantes.

Andrea García (2010) también realiza un estudio desde la etnografía, en su tesis titulada *Tacones, siliconas, hormonas: teoría feminista y experiencias trans en Bogotá*. Este es uno de los antecedentes más cercanos a lo que realicé en esta investigación, pues la autora parte de una perspectiva transexual y feminista para acercarse a las construcciones identitarias de mujeres trans. En su trabajo señala cómo la construcción de sus identidades está atravesada por la violencia y la exclusión social, por la renuncia al privilegio masculino y por la fuerte carga de los múltiples esquemas de dominación que operan sobre las mujeres y sobre la disidencia del género.

García habla de sujetas en su investigación: se representa a las trans como personas, más que como objetos de estudio, dando un lugar a los afectos, a sus cotidianidades, sus espacios, sus cuerpos, sus identidades, sus compañías y sus soledades.

La autora es también una mujer trans, por lo que plantea que su metodología es una "etnografía encarnada" y comprometida. Da lugar a esto en su trabajo, que está escrito en primera persona.

⁶ En el contexto brasileiro el término travesti no tienen la connotación peyorativa que tiene en Costa Rica.

en el que incorpora el análisis de su propia subjetividad como investigadora trans en este proceso.

Finalmente, en el ámbito nacional está la tesis de Mariangela Pluchino (2016) titulada *Construcción de identidad y organización colectiva en trabajadoras sexuales transgénero: un análisis desde el enfoque de la investigación acción participativa*, que constituye un antecedente directo para mi investigación. Acompañé el trabajo de Pluchino como tutorx, y me involucré en algunas de las sesiones de trabajo de campo pues me encontraba ya en el desarrollo de la fase de familiarización que da pie a mi propuesta.

Pluchino se inserta como colaboradx en la actividad de "abordajes callejeros" que desarrolla la organización Transvida, y explora esta metodología como forma de organización y de contacto que permite establecer vínculos entre las mujeres trans que ejercen el trabajo sexual. Esta experiencia facilitó el desarrollo de relaciones de confianza, que le permitieron adentrarse en las dinámicas cotidianas de la organización. Utilizó principalmente la técnica de observación participante, y prefirió las entrevistas abiertas pues se resultaban más cómodas y cercanas para las mujeres participantes que una entrevista formal.

Esta flexibilidad permitió el surgimiento de categorías emergentes, como la violencia. El de trabajo Pluchino es pionero en el país. Si bien existen otros antecedentes con población trans, como la tesis de María Solano (2013), el trabajo de Pluchino es el primero en buscar un acercamiento desde la horizontalidad a la comunidad de mujeres trans. Mi propuesta siguió este camino, retomar los hallazgos construidos por Pluchino y las activistas de Transvida, y continuar explorando el campo de la existencia trans, desde una perspectiva feminista, comprometida, colaborativa, participativa y en un ejercicio constante de búsqueda de horizontalidad.

Problema de investigación:

Tras un primer recorrido por los antecedentes, a finales de 2014 inicié el primer borrador de esta propuesta, como una herramienta inicial para acercarme a la comunidad de mujeres trans desde algún lugar. Hoy ese primer borrador sería irreconocible. Podría decir que este trabajo ha atravesado su propio proceso de transición.

De la propuesta inicial conservo el diálogo necesario con los feminismos, la preocupación por la interseccionalidad y en alguna medida la ruta que establece el modelo de Magallón, Regueyra y Ruiz (1992) sobre la comunicación como eje que articula las dimensiones psicosociales de una organización. Sin embargo, en esa primera versión mi concepción sobre la comunicación era todavía demasiado institucional, y la propuesta que llevaba para las participantes era aún un ejercicio vertical, respetuoso pero finalmente directivo, en el que yo quería involucrarme para construir con ellas algo que desde mi perspectiva, atravesada por mis privilegios de clase y mi sesgo de académicx, consideraba su mayor necesidad.

Bastaron unos meses de inmersión en esa realidad intensa y feroz que habitan las mujeres trans en San José, para percatarme de que mi propuesta inicial serviría de poco, a lo sumo como excusa para empezarnos a conocer.

Así fue transicionando esta propuesta, de un esquema todavía rígido y académico, a un ejercicio de flexibilidad y reconocimiento de barreras, de una construcción en soledad al diálogo constante desde la colectividad trans.

Nuevas interrogantes fueron surgiendo en el proceso, algunas que atraparon más que la pregunta por la comunicación institucional, algunas que angustiaban más, algunas que nos apasionaban mucho más.

Con frecuencia se piensa que las principales reivindicaciones de las personas trans tienen que ver con el reconocimiento de sus identidades. Probablemente sí, pero como se discutirá más adelante en diálogo con Nancy Fraser (2015) el reconocimiento en este caso directamente vinculado a la materialidad de la existencia. Derecho al nombre y a vivir en paz en el género sentido y elegido, es una condición básica que resulta un puente para transitar hacia arenas que posiblemente a la clase media nos cuesta dimensionar. Educación, trabajo, acceso a salud, derechos básicos que determinan y a la vez son producidos por la condición de clase. Pobreza y pobreza extrema fue lo que apareció de forma más ruidosa en esos primeros meses de trabajo con la comunidad de mujeres trans, intersecado por otros nudos como migración, trata, misoginia, ruralidad, maltrato infantil, acoso callejero, violencia policial y ante todo resistencia, acuerpamiento, colectividad, sororidad.

Género y clase entonces se tornaron categorías centrales, más importantes incluso que la noción de identidad de género. Germinaron preguntas alrededor de cómo la clase atraviesa la transgeneridad femenina, del efecto que la transición de masculino a femenino tiene sobre los privilegios y la condición de clase, cómo opera el proceso de empobrecimiento que atraviesan estas mujeres, y qué papel juega el género, el afirmarse mujer en un sistema misógino y patriarcal, sobre la materialidad de la vida de estas personas.

La pregunta por lo vincular fue un emergente tardío. La concepción institucional de la comunicación fue lo que más me costó abandonar, no porque tuviera una particular fijación con ese enfoque, sino por la falta de referentes desde las Ciencias de la Comunicación para pensar las comunicaciones como vínculos, como relaciones atravesadas por afectos, emociones, subjetividades y tensiones.

Esta pregunta de investigación es entonces el resultado de un largo proceso de familiarización con la comunidad de mujeres trans, un proceso que sacudió los esquemas iniciales y me obligó

a repensar los referentes desde los cuales podemos dar cuenta de su realidad. Un reencuentro con la psicología y con el psicoanálisis fue necesario para bordear esos agujeros que dejan las subjetividades, la transferencia y la intersubjetividad en contextos como el de estas mujeres, donde la realidad desborda las teorías y la corta visión del activismo de clase media (Fournier, 2013).

Hoy entonces me propongo dar seguimiento, de la manera más respetuosa posible, a una gran interrogante que emerge tanto de la racionalidad académica como de la subjetividad de la jauría trans: ¿cómo el género, la clase y la afectividad, configuran la construcción de vínculos y los procesos comunicacionales de esta comunidad de mujeres trans que habita el casco central de San José?

Objetivo general:

Analizar las formas en que el género, la clase y la afectividad configuran la construcción de vínculos y los procesos comunicacionales de una comunidad de mujeres trans.

Objetivos específicos:

1. Reconstruir colectiva y subjetivamente el proceso histórico en el que emerge la comunidad de mujeres trans en San José.
2. Analizar desde una lectura comunicacional las tres dimensiones psicosociales (identidad, poder y actividad) de esta comunidad.
3. Indagar la forma en que la afectividad configura los procesos comunicativos y organizativos en esta comunidad.

1. El punto de partida: marco de referencia

Este proyecto se acerca al desarrollo conceptual y teórico desde una provocación foucaultiana: la caja de herramientas (Foucault, 1985, p. 85). Las teorías que a continuación se esbozan no se toman como acabadas e inamovibles, ni se utilizaron como trinchera, como bandera o como lente desde el cual debe leerse la realidad. Lo que busco con las teorías no son cajas en las que la realidad calce a la perfección. La realidad, aunque líquida y polimorfa, no puede hacerse encuadrar entre los rígidos bordes de una caja teórica.

Este capítulo constituye un punto de partida que se profundiza, se problematiza o se complementa con otros referentes y con el propio saber de las mujeres trans en los próximos capítulos. A continuación se presenta un diálogo entre distintas corrientes teóricas y disciplinarias, que es ante todo un diálogo preliminar, una conversación introductoria que antecede la relación transdisciplinaria y trans-teórica que cobró vida y movimiento en el desarrollo de la investigación. Comienzo definiendo la forma en que se aborda la comunicación en esta investigación, e introduzco la teoría de las dimensiones psicosociales de un grupo leídas en clave comunicacional (con énfasis en el carácter vincular y afectivo). Estas dimensiones fueron una especie de mapa ruta, que me permitió acercarme a las comunicaciones cotidianas y las relaciones de estas mujeres, para poder comprender cómo el género y la clase tejen su existencia. En una segunda parte, profundizo en la interseccionalidad como marco amplio a partir del cual me he acercado a la realidad de las mujeres trans de San José. De ahí se desprenden dos grandes categorías que configuran la vida de estas mujeres: género y clase. En ambos casos, procuro por un lado evitar tomar estas categorías como explicaciones acabadas de las condiciones que enfrentan, y por otro lado, intento evitar que se entiendan como sistemas cerrados y orgánicos, sino más bien, leerlas siempre como co-constituivas. Para finalizar,

1.1. La comunicación

"Comunicación" es uno de esos conceptos tan dilatados que por amplio, termina siendo ambiguo, difuso, o vacío en el peor de los casos. La polisemia y la multidimensional que revisten este concepto, dan pie a una diversidad de enfoques y teorías de la comunicación. Por esto, resulta necesario definir qué entendemos por comunicación.

Las metáforas para pensar la comunicación fueron pasando de los modelos más clásicos de la comunicación, que la entendían como intercambio o transacción, como proceso lineal y unidireccional, hacia metáforas como la danza o el juego, que ponen el énfasis en la complejidad y la interacción, y en la transformación constante (Aguado, 2004).

La historia de la comunicación en América Latina comienza, como muchas otras cosas, con la influencia de las corrientes dominantes en Europa y Estados Unidos. Como señala Fuentes (1999), podríamos hablar de tres grandes corrientes que enmarcan nuestros estudios de la comunicación en sus inicios. La Escuela Europea-clásica, erguida sobre la historia y la filosofía, que a través de metodologías intuitivas se interesaba por la historia del periodismo y la legislación de la comunicación. Al lado de esta (quizás con frecuencia *contra* esta), la Escuela Norteamericana, positivista, sistemática y empirista por excelencia, cuna para el funcionalismo, dentro de la que se priorizaban los estudios de difusión con énfasis en los medios. Finalmente, la Escuela Europea-moderna (quizás un intento de respuesta crítica frente a las otras dos), que llega a nuestro país, como a otros, en boca de suramericanxs exiliadxs, en la que de la mano del estructuralismo y los estudios en semiótica, realizaban un análisis de contenido desde una perspectiva crítica.

Es innegable el aporte de estas escuelas al desarrollo de los estudios en comunicación en América Latina, al punto de que su influencia puede observarse hasta nuestros días. Sin embargo, el riesgo con la importación de modelos epistémicos es, como señala Beltrán (1985),

perderse en la abstracción del modelo y olvidar el contexto propio. No basta con estudiar bajo un lente importado nuestro entorno, es necesario también crear nuestros propios lentes (así sea, inevitablemente, bajo la influencia de modelos desarrollados en el extranjero).

Por esto, vale la pena destacar al menos dos pensadores que constituyen pilares para los estudios de la comunicación en América Latina: Paulo Freire y Antonio Pasquali. Freire (2005), quien advierte que la comunicación solo es posible cuando existe el diálogo, y el diálogo solo es posible por medio de la escucha. Propone la comunicación como una herramienta para la liberación, para la transformación de las relaciones de opresión que atraviesan nuestras sociedades. Pasquali (1970) por su lado insistió en la necesidad de pensar la ética en la comunicación, poniendo el énfasis en el derecho a la comunicación y las políticas que se establecen sobre esta.

En clara correspondencia con los procesos políticos que atravesaba América Latina, lo que ambos autores lanzaban en la década de los setentas era una interrogante (quizás un reto, una provocación) para la comunicación pensada como vínculo, más que como una mediación: *¿cómo podríamos construir otros vínculos, otras formas de comunicación que no sean opresivas?*

Sin embargo, estas y otras interrogantes, tan cruciales y vigentes para la comunicación hasta nuestros días, fueron perdiendo volumen en la década 1980, al tiempo que la fuerza, y la rabia de las décadas de 1960 y 1970 se fue apaciguado. Con la consolidación del neoliberalismo, las premisas críticas se fueron entibiando y el boom del desarrollo tecnológico acaparó la atención.

En 1985 condenaba Beltrán: "la comunicación, tal como existe en la región, no solo es incapaz por naturaleza de generar desarrollo nacional, sino que a menudo actúa en su contra, de nuevo a favor de las minorías gobernantes" (p.4). Esta dura afirmación, si bien generaliza y deja por fuera los procesos de resistencia y las alternativas, no deja de tener razón con respecto a la

tendencia hegemónica, especialmente en los medios de comunicación. Incluso entre las posturas críticas que perseguían la transformación, el peso estaba puesto en los medios con la confianza, con frecuencia excesiva, en que los "nuevos medios que por sí mismos van a permitir a los receptores convertirse en emisores." (Martín Barbero, 1980, p.2).

Siguiendo a Sandoval (2009), podemos entender la comunicación como *un campo*, más que como disciplina o como ciencia. El giro está puesto en los agentes de la comunicación, que no se reduciría al ejercicio de una profesión, a la producción y circulación de mensajes en medios masivos, sino que destacarían como componentes claves las relaciones humanas, las subjetividades, las identidades, los vínculos. La comunicación como campo, explota la relación de poder que impone emisores privilegiados, y devuelve la comunicación a la gente, a quienes en sus vínculos y relaciones la mantienen viva en la cotidianidad.

1.1.1. Enfoque cultural y la construcción de sentidos

A partir de lo anterior, y siempre situándonos en el contexto que nos determina, en esta investigación, en la que interesa la comunicación en el sentido vincular, partimos del diálogo con los estudios culturales como marco general, que permite un acercamiento a la comunicación desde un enfoque histórico. Según Hall (2010)

La "cultura" no es *una práctica*, ni es simplemente la suma descriptiva de los "hábitos y costumbres" de las sociedades, como tiende a volverse en ciertos tipos de antropología. Está imbricada con todas las prácticas sociales, y es la suma de sus interrelaciones (p. 32).

La comunicación es más que un "producto" cultural. No es solamente un resultado, sino que se trata de ese proceso complejo de interacción, situado en un contexto específico y determinado por la historia, en el que se gesta un intercambio intersubjetivo que produce la cultura misma.

La vocación de los estudios culturales ha sido la de permitir a las personas entender lo que está sucediendo, y especialmente proporcionar maneras de pensamiento, estrategias de sobrevivencia, y recursos para la resistencia a todos los que son ahora excluidos en términos económicos, políticos y culturales, de algo que podría llamarse acceso a la cultura nacional de la comunidad nacional: en este sentido, los estudios culturales tienen hoy una profunda vocación histórica, como la tuvieron en la década de los sesenta y setenta. (Hall, 2010, p.27)

El análisis de la cultura es, entonces, "el intento de descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones" (Hall, 2010, p.32). Por esto, seguir el hilo de la comunicación nos permite acercarnos a la comprensión de la historia de una comunidad, y en este caso particular, en diálogo con la interseccionalidad, nos permite comprender las situaciones de opresión que enfrentan y las formas que han ido ideando para enfrentarlas.

Dice Manuel Martín Serrano (2009) que la comunicación humaniza. Con esta afirmación quiere decir que la comunicación es una pieza clave para la creación de sociedades, en tanto permite compartir significados, y crear normas, creencias y valores. La comunicación es necesaria para la existencia de los grupos humanos y para la cohesión en la comunidad.

Los significados son producto de la interacción social (esencialmente, de los procesos sociales de comunicación). La comunicación, por tanto, resulta esencial tanto en la constitución del individuo como en (y debido a) la producción social de sentido.

Como se verá en los próximos capítulos, en esta investigación el énfasis está en la comunicación en su sentido vincular. La comunicación es ese tejido que sostiene a la comunidad, un tejido hecho de afectos y complicidades, de interacciones cotidianas y estructuras informales, que emergen sobre los significados que van creando y compartiendo las mujeres que forman esta colectividad.

Sobre el significado, García Suárez (1997) señala tres formas en que se le ha entendido: (1) como expresión de ideas, que refiere a conceptos, imágenes o representaciones cognitivas; (2) como condición de verdad, que supone que los significados son un resultado de la verdad objetiva; y (3) como uso, que entiende el significado como el resultado del uso del lenguaje en situaciones socioculturales concretas. Esta última es la que nos interesa, la comunicación como ese proceso en el que se crean, se [re]producen y se negocian los significados.

En esta línea, Uranga (2007) define la comunicación como un "proceso social de producción, intercambio y negociación de formas simbólicas, fase constitutiva del ser práctico del hombre y

del conocimiento que de allí se deriva." (p.3) Es decir, la comunicación como un proceso social mediante el cual se produce sentido.

Rescatemos la noción de proceso y enfatizamos en su apellido: proceso social. Pensar la comunicación como proceso introduce un primer aporte que con frecuencia, incluso en las escuelas de ciencias de la comunicación, se pierde o se pasa por alto: la comunicación es más que la producción de mensajes. La comunicación es un proceso, nada sencillo, con fases y actores que interactúan, de formas que no son, de manera alguna, automáticas.

Siguiendo a Uranga (2007), entenderemos cultura "como el entretejido simbólico de procesos comunicacionales, en los discursos, en los mitos y los ritos que le van dando forma y a través de los cuales esa cultura cobra materialidad" (p.11). Entonces, y este es quizás el nudo más complejo, la comunicación juega un papel fundamental en la construcción la cultura, las subjetividades y los contextos. Es, si se quiere, causa y efecto a la vez, medio y fin, método y resultado.

Fuentes (1999) aporta un giro más a la reflexión y propone que si la comunicación es ante todo proceso social, sería posible pensar una metodología comunicacional, como forma de integrar la teoría y la práctica. Una metodología comunicacional implica pensar los problemas desde la comunicación.

Decía Daniel Prieto (1999) que la comunicación alternativa es aquella que no es autoritaria. Esta es la discusión que puede emprenderse desde la investigación con los movimientos sociales: ¿cómo contrarrestar el peso de la colonialidad del poder al hacer investigación con comunidades que enfrentan múltiples opresiones y condiciones vulnerabilidad?

A partir de esto, y en la línea de un interés por los procesos de resistencia que se construyen desde la marginalidad, surge la propuesta por estudiar cómo el género, la clase y la afectividad

configuran los vínculos que dan sostén a esta comunidad de mujeres trans. No se trata de un análisis del discurso, sino un acercamiento a sus formas de construir significados, y la manera en que esos significados van tejiendo los vínculos que son los cimientos de una comunidad.

1.1.2. Dimensiones psicosociales de un grupo: identidad, poder y actividad

Una vez descrito el gran aparataje teórico que permite entender el contexto macro social en el que se produce la existencia de las mujeres con las que realiza este trabajo, paso a describir la propuesta conceptual que me permitió acercarme al análisis de las formas en que estos sistemas de dominación configuran sus comunicaciones, sus vínculos y sus formas de relacionarse⁷. Si la interseccionalidad constituye el mar abierto sobre el que navega este trabajo, las dimensiones psicosociales y la afectividad constituyen la vela y la brújula que guían y empujan el recorrido.

En los grupos, "la función general de la comunicación se traduce en dos funciones específicas: función de comprensión de la realidad y función organizativa" (Sandoval, citado en Magallón, Regueyra y Ruiz, 1992, p. 26). La comprensión de la realidad se refiere a la construcción y difusión de una visión de mundo coherente con el proceso organizativo. En este sentido, la comprensión de la realidad implica siempre también su transformación.

⁷ Cabe destacar que Martín-Baró (1989) desarrolla esta propuesta para el trabajo con grupos conformados, mientras que yo intenté aplicarla al estudio de una comunidad. Como se verá, el resultado no fue el esperado. No quiere decir que haya sido errado, pues nos llevó por el camino que da pie a este trabajo, pero la aplicación de este modelo a una comunidad, que es más amplia, heterogénea, y cuyos linderos y delimitaciones son más laxos y ambiguos que los de un grupo, sin duda tiene sus limitaciones.

Se trata de un proceso educativo activo, que involucra aprender a pensar, razonar y argumentar. Es además un proceso que, si bien tiene sustrato en la individualidad, es necesariamente colectivo. "Estas formas de pensamiento, llámense representaciones sociales o conciencia cotidiana, son las manifestaciones concretas de las ideologías, asimiladas y vividas desde la realidad particular de cada grupo social." (Magallón, Regueyra y Ruiz, 1992, p.29)

En su función organizativa, la comunicación es lo que posibilita las relaciones, los vínculos entre las personas que forman una organización o comunidad, y los vínculos con otros grupos. Desde esta perspectiva, sería erróneo pensar los procesos organizativos desvinculados de los procesos comunicativos.

En ambas funciones la comunicación en los grupos excede el ámbito de lo formal, y se traduce en lo cotidiano en el tejido vincular que sostiene las relaciones entre las personas que lo conforman. Es decir, la comunicación no es solo aquello que una organización hace para expresar y externalizar sus posiciones, ni se restringe a las acciones para organizar y regular sus formas de interactuar. La comunicación en su dimensión vincular atraviesa la intersubjetividad y los afectos, y se traduce en las formas cotidianas que adopta el lenguaje verbal y no verbal, en las convenciones explícitas o tácitas, en la disposición de los cuerpos, en las dinámicas, las distancias y las complicidades. Es esta dimensión, si se quiere más sutil, menos evidente, a la que este trabajo se acerca.

Magallón, Regueyra y Ruiz (1992) proponen un enfoque que permite visibilizar la comunicación en los grupos, a través de un diálogo con Ignacio Martín-Baró. Martín-Baró (1989) propone tres dimensiones que definen la naturaleza de una organización: identidad, poder y actividad. En la propuesta inicial pensaba trabajar solamente con Transvida, pero sobre la marcha decidí ampliarlo pues la organización, aunque aglutina a buena parte de las mujeres con las que trabajé, se queda corta para dar cuenta de sus vínculos y sus relaciones cotidianas. Hablamos

entonces de comunidad en lugar de organización, pues como se desarrolla en el capítulo 7 en el caso concreto de las mujeres trans en San José resulta describe mejor la forma en que se configura su colectividad. Esto es lo que finalmente dificultó la aplicación del modelo tal cual.

La *identidad* se refiere a "lo que una organización es en concreto: su formalización organizativa, sus relaciones con otros grupos y la conciencia de sus miembros" (Magallón, Regueyra y Ruiz, 1992, p. 30). Los criterios de pertenencia, las normas, sean formales o informales, que determinan cómo funciona una organización, son parte de su identidad. En el caso de una comunidad de mujeres trans, para quienes la reflexión sobre la identidad constituye un factor organizador de la cotidianidad, estos procesos y estructuras generan construcciones identitarias más allá de una organización, como una colectividad de mujeres trans.

La comunicación en esta dimensión cumple una función organizativa y educativa interna, en tanto permite que las normas sean difundidas y comprendidas por quienes integran el grupo. Pero a la vez, cumple una función externa, en relación con los vínculos y relaciones (de colaboración, de competencia, de confianza o desconfianza) que se establecen con otros grupos, y que son también elementos que inciden en la configuración de la identidad.

Poder en este ámbito se refiere a los recursos (humanos, materiales, informativos, de agencia, etc.) con que cuenta un grupo en el desarrollo de sus objetivos, en relación con otros. Da cuenta de las relaciones de tensión, las alianzas estratégicas, los pactos solidarios y los vínculos que en general se tejen con la otredad. "Para valorar el poder de una organización, hay que tomar en cuenta los recursos de que dispone la organización, los recursos que tienen los grupos con los que se relaciona y los recursos que pueda generar" (Magallón, Regueyra y Ruiz, 1992, p.31).

Pero el poder no solo opera en relación con la exterioridad, todas las relaciones humanas están atravesadas por este. En relación con el poder, la comunicación interna permite canales y medios que fortalecen la estructura organizativa y configuran formas de relación, jerarquías y

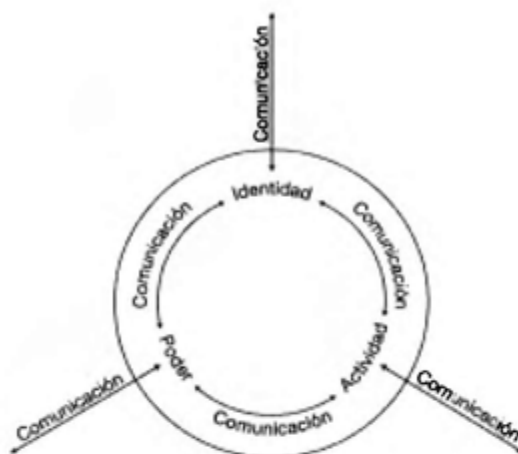
condiciones de posibilidad de las personas que integran esa comunidad. A veces, esta dimensión puede convertirse en un punto de tensión, que amenaza desde adentro la estabilidad del grupo.

En la práctica, el poder genera en esta comunidad algunas tensiones importantes. Algunas, como las relacionadas con el trabajo sexual y las discusiones sobre los tratamientos de afirmación del género, aparecen recogidas en este trabajo. Otras, en especial aquellas que tienen que ver con rivalidades o choques por liderazgos, tomé la decisión de no abordarlas. La razón para no profundizar en este tipo de tensiones es de índole metodológico. A lo largo de estos años he logrado gestar relaciones de estrecha confianza y cariño con varias de estas mujeres que participan en Transvida, así como con aquellas que han dejado de participar por conflictos políticos o personales con los liderazgos. Hice un esfuerzo por no tomar posición explícita en estos conflictos, respetando el criterio de cada una y dejando claro que nuestros vínculos no se verían afectados por los conflictos entre ellas. En este sentido, mi valoración fue que profundizar sobre estos conflictos dificultaría esta suerte de pacto de respeto, y podría haber afectado la confianza que construíamos. Por esta razón, tomo distancia de estos conflictos y no los abordo dentro de la exploración de la dimensión del poder, lo que no quiere decir que no existan, simplemente no fueron objeto de esta investigación.

La *actividad* se refiere al quehacer del colectivo, lo que hace, cómo y cuándo lo hace, con qué efecto y sobre quiénes. La actividad alimenta el poder ya que fortalece la estructura, permite la acumulación de recursos y experiencias.

Según Magallón, Regueyra y Ruiz, la comunicación es la actividad que articula estas tres dimensiones, en una relación dialéctica en la que se enlazan y se influyen entre sí. Regueyra (2012) propone el siguiente esquema para ilustrar las funciones de la comunicación en la organización:

Figura 1.
Las dimensiones psicosociales de Martín-Baró leídas desde la comunicación



Fuente: Regueyra (2012)

Su trabajo se acerca a la comunicación en su función organizativa-institucional, yo propongo acercarme a ese anillo en su carácter vincular. Al pensar la comunicación como vínculo, a estas dimensiones propuestas por Martín-Baró se puede adicionar una pregunta por la subjetividad y los afectos, por la forma en que la organización incide sobre las emociones, las relaciones que trascienden la actividad política, la cotidianidad y la propia identidad de quienes la conforman.

1.1.3. Afectividad

La relación entre afectividad y colectividad, o afectividad y comunidades, es un tópico recurrente pero a la vez difuso dentro del campo de la psicología. Es mucho menos común en el campo de la comunicación, donde por lo general se abordan las emociones desde el enfoque de la persuasión.

En esta investigación me alejo de la concepción de la comunicación en su sentido más institucional, estructural o funcional, para acercarme a la comunicación en su sentido vincular. Los afectos, los que cada persona siente pero también los que se comparten resultan fundamentales para comprender esta dimensión.

Freud (1992) introduce el concepto de libido como una suerte de amalgama que cohesiona las masas. Maslow (2013) plantea los afectos como necesidades esenciales de los seres humanos. Más recientemente, autoras como Fernández (2013) y Fernández (2007) han explorado la función de las emociones como motor de acción en los movimientos sociales.

Los afectos, si bien refieren a una experiencia finalmente íntima, tienen un costado de extimidad donde inciden la cultura, el contexto y las identidades colectivas. Es el impacto de la construcción histórica de la subjetividad y el efecto de la función social de las emociones:

(...) las emociones no son simple sustrato de emotividades, sino que por el contrario son portadoras de interpretaciones y significados dependientes de consideraciones sociales y culturales que definen los momentos y las circunstancias que los seres humanos viven, son creadas y sostenidas a partir de interacciones intersubjetivas y relaciones sociales, elemento que constituye la acción colectiva como una construcción social que denota identidad y pertenencia. (Cruz Castillo, citada en Fernández, 2013, p. 38)

Fernández (2007) propone tres dimensiones para pensar las lógicas colectivas en acción: (1) la representación, (2) la multiplicidad y (3) la dimensión de los cuerpos, silencios y las afectaciones. La primera tiene que ver con las relaciones de poder y el lugar de enunciación (quiénes ejercen como representantes, los tipos de liderazgos que construyen, etc.). La segunda tiene que ver con coyunturas específicas de intensa actividad y la capacidad de agencia, donde la urgencia desborda el dique que separa a lxs representantes del resto de participantes. Y la tercera tiene que ver con la forma en que los cuerpos se vinculan en una colectividad, formando algo más que la suma de sus partes, una especie de cuerpo masa donde no solo se comparten sino que se producen colectivamente los afectos.

En este sentido, en esta investigación procuré, por un lado, explorar cómo funcionan los afectos en la cotidianidad de esta comunidad de mujeres trans, cuáles son las emociones predominantes, cuáles son las más compartidas, y cómo estos afectos que afloran en lo colectivo se relacionan con su identidad de género y su condición de clase. Pero más allá de esto, la afectividad se convirtió en un encuadre, en un tono, en un acercamiento que se volcó

sobre sí mismo, dando como resultado más que una investigación sobre los afectos, una investigación afectiva.

Desde este enfoque, en los próximos capítulos se desarrolla una intensa reflexión afectiva sobre la historia de esta comunidad, sobre el lugar que cumplen el género y la clase en la configuración de sus subjetividades, su identidad, las formas de opresión y violencia que enfrentan, sus vínculos y sus formas de lucha, y sobre las lecciones que estas formas de existencia y resistencia nos enseñan desde una ecología de saberes en emergencia.

1.2. Interseccionalidad

El concepto de interseccionalidad, posicionado por feministas como Kimberlé Crenshaw (1989) y Patricia Hill Collins (2000) busca llamar la atención sobre la forma en que los sistemas de dominación oprimen de formas distintas, simultáneas y combinadas a una misma persona. No se trata de jerarquizar las opresiones ni de superponerlas una sobre la otra. Se trata de leerlas dentro de una matriz de dominación (Hill Collins 2000), que se dibuja de forma particular en cada contexto histórico y social, en la que los ejes de estas categorías se intersecan y oprimen de formas conjugadas a las personas.

La lógica de la interseccionalidad propone que raza, género, clase y sexualidad se co-constituyen, son sistemas de opresión distintos pero entrelazados de forma tal que no debemos pensar uno sin el otro. Si el género no lo explica todo (Hawkesworth, 1999) por sí solo, la clase tampoco.

Desde esta perspectiva de la interseccionalidad, este trabajo busca estudiar el género en la comunidad de mujeres trans, no para explicar sus vidas a partir del género, como tantas investigaciones procuran hacer. Esto es una reducción, porque ellas, además de mujeres trans,

son muchas otras cosas, habitan otras identidades y sufren otras formas de opresión. Investigamos el género para entender una de las fibras que teje y entreteje sus vidas, que se anuda con otras como la clase y la raza, que no acaba de explicarlas pero que sin duda las atraviesa.

Esta suerte de articulación de estas categorías dentro de una caja de herramientas foucaultiana es también una tarea epistemológica necesaria, si queremos realmente comprender las realidades de las personas con las que trabajamos, y no solo explicarlas desde la tentación de la comodidad universalista de los conceptos.

El concepto de interseccionalidad ha sido utilizado por feministas de distintas corrientes críticas: izquierdas, autónomas, lésbicas, decoloniales, etc. Sin embargo, son las feministas negras y chicanas quienes introducen este concepto para reclamar los puntos ciegos que, del lado del movimiento antirracista pasaban por alto las condiciones de opresión que viven en tanto mujeres, y del lado del movimiento feminista ignoraban las diferencias que les atraviesan en tanto mujeres racializadas.

La interseccionalidad busca dar cuenta de los efectos simultáneos, pero también conjugados, de distintas formas de discriminación sobre un mismo cuerpo. Un feminismo desde la perspectiva interseccional, se sacude de los esencialismos que proponen a la mujer como categoría universal.

Patricia Hill Collins (2000) introduce la noción de matriz de dominación, concepto que resulta una herramienta analítica importante para esta investigación. La matriz de dominación es una lógica que organiza el poder en un nivel macro, pero que también tiene sus manifestaciones locales. Es necesario, por ende, leer las opresiones en contexto para comprender la forma en que se configuran, operan y se entrelazan.

Hill Collins (2000) propone que el par "opresor/oprimido" es una falsa dicotomía, que borra los múltiples matices que puede tener esa relación. Quizás deberíamos pensar más en la lógica relacional que en la ontológica. Alguien no "es" oprimido, sino que *está siendo* oprimido. Quien lo oprime no necesariamente es solamente un "opresor", y aunque en esa relación en específico está ejerciendo la dominación, es posible que a su vez en otras situaciones esta misma persona ocupe el lugar de subordinación.

Con esto no pretende que caigamos en un relativismo del tipo "todos somos oprimid@s", donde se desdibujen las fuertes dinámicas de dominación, que como señala Fraser (2015) encuentran su base material en las instituciones y estructuras que las sostienen. De lo que se trata es de entender que una mujer que es oprimida en función del género, puede a su vez discriminar a otra mujer en razón de la raza. Por esto es crucial que nos despojemos de cualquier pretensión de encontrar una fuerza explicativa para toda forma de opresión (Hawkesworth, 1999), y más bien busquemos construir saberes situados, leer estas situaciones en contexto y a la luz de la historia.

Hill Collins (2000) también advierte que no podemos jerarquizar las opresiones, ya que sus combinaciones en cada contexto producen variaciones de forma e intensidad. No es lo mismo ser mujer cisgénero que mujer trans, como no es lo mismo ser mujer trans en San José de Costa Rica que en Amsterdam, Holanda. La interseccionalidad como categoría analítica nos permite entender que existen diferentes condiciones que se cruzan y se enlazan para recrudecer las opresiones que enfrentan las mujeres en la matriz de dominación.

1.2.1. Raza y género

Kimberle Crenshaw (1989) retoma el concepto de interseccionalidad para realizar un esclarecedor análisis de la forma en la que la institucionalidad jurídica se resiste al reconocimiento de las condiciones que enfrentan las mujeres negras, en razón de su género y

de su racialización. En tres casos de denuncias legales por discriminación contra mujeres negras en grandes compañías, se anula el reconocimiento de estas formas de violencia, aduciendo que solamente podrían presentar una denuncia por sexismo o por racismo, pero no por racismo sexista o sexismo racista. La argumentación pareciera indicar que estas mujeres tienen que elegir entre una de esas dos grandes gramáticas que las atraviesan, como si pudiesen en la materialidad de la existencia, ser solamente mujeres o solamente negras en determinado espacio y tiempo.

Crenshaw devela un sistema que se sostiene en sus formas racistas y sexistas, y al exponer sus argumentos de defensa nos muestra también lo que a los movimientos sociales de la época (e incluso todavía a algunos de la actualidad) les resultaba oculto o difuso: la estrecha articulación entre género y raza, el tejido de complicidad, como una arteria que irriga los principales sistemas de opresión. La arisca reacción que tiene el discurso jurídico frente a la sugerencia de que existe un nexo entre estas dos categorías, evidencia lo que quiere negar. Pero Crenshaw interpela no solo a jueces, sino a los movimientos feministas y antirraciales, a quienes les reclama que terminan excluyendo a las mujeres negras porque se construyen desde un marco de experiencia que no refleja adecuadamente la interacción entre raza y género.

Hester Eisenstein (2009) introduce la metáfora geológica de las fallas para referirse a esas líneas profundas que dividen las placas tectónicas en las profundidades. Los terremotos ocurren cuando el movimiento de las placas provoca una perturbación masiva que libera energía.

Eisenstein habla de estas tensiones o sacudidas que mujeres de color⁶ y mujeres de clases populares han provocado en los feminismos burgueses, blancos y eurocéntricos como terremotos, y nos dice que seguir las fallas, como marcas que se hacen visibles en la superficie de lo que ocurre en las profundidades es trascendental para comprender la forma en que las placas tectónicas de la opresión chocan, se friccionan y explotan en violentos espasmos de energía (p.73).

La experiencia interseccional es más que la suma de opresiones, advierte Crenshaw (1989). Ella nos propone otra metáfora, la del tráfico vial. Una mujer negra se encuentra parada en la esquina de una intersección bastante transitada, autos viajando en las cuatro vías. Un accidente en este cruce puede ocurrir con autos que circulan en cualquiera de las direcciones, incluso con autos que vengan de todas las direcciones. Entonces esta mujer negra, en tanto se encuentra justo en el cruce, podría igualmente ser golpeada por autos que vengan de cualquiera de las direcciones; podría ser golpeada por el racismo, por el sexismo o por ambos al mismo tiempo y de forma imbricada, conjunta (p. 149).

Pero esto que parece tan evidente con esta metáfora, continúa hoy siendo objeto de debate, tanto en el ámbito académico como en el jurisdiccional y en el terreno de los movimientos sociales, pues hay quienes sostienen que existe también una jerarquía de las opresiones, y que algunas pesan más que otras, o son más urgentes o prioritarias.

⁶ Utiliza este término haciendo la advertencia de que su uso ha sido polémico porque puede meter dentro de una dicotomía a lo que en realidad es una multiplicidad de mujeres racializadas. Sin embargo, dado que ha sido el término con el que estos movimientos se han autodenominado, la autora lo respeta.

Crenshaw denuncia la lógica perversa que sufren las mujeres negras, a quienes se les define en relación con las mujeres blancas o en relación con los hombres negros, pero nunca en función de su propia experiencia, que es sin duda particular y diferente a la de aquellas y aquellos. Si hablamos de actos del habla, esta es una práctica de negación de su existencia.

Y entonces, cuando algunos feminismos ignoran esta intersección, ya sea porque deliberadamente la minimizan, o porque actúan desde el encandilamiento de sus propios privilegios (de clase, de raza, etc.), su lucha contra la opresión patriarcal tropieza y hasta aprieta las opresiones de otras mujeres. Esta supuesta universalidad de la categoría mujer es en realidad una trampa, y este tipo de feminismos donde las mujeres blancas hablan desde una voz autorizada universal por las mujeres (en su totalidad), pierden validez para las mujeres negras (Crenshaw, 1989).

Raza no es igual que transgeneridad, y aunque más adelante propondré de la mano del concepto de raza de Segato (2015), que las mujeres trans de la comunidad de San José con las que trabajo son todas, independientemente del color de sus pieles, mujeres racializadas, lo cierto es que el concepto de interseccionalidad se torna una herramienta fundamental para entender las opresiones específicas que sufren las mujeres trans en ese intersticio que habitan donde se cruzan montones de carriles transitados.

Podríamos extrapolar esta discusión, como lo han hecho ya varios sectores feministas, a otras formas de opresión que también se cruzan con la raza y el género, no sin la advertencia de que este uso del concepto de interseccionalidad ha molestado a algunas de sus impulsoras

originarias en el feminismo negro⁹, quienes señalan que el concepto fue creado para hablar de racismo, y extenderlo demasiado puede hacer que pierda su foco y su fuerza para nombrar lo que tanto tiempo se ha querido silenciar en torno a la raza.

Dicho esto, hago eco de la definición que propone Lugones (2008) desde el feminismo decolonial: "investigo la intersección entre raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violaciones que sistemáticamente sufren las mujeres de color (negras, indígenas)" (p.75).

1.2.2. La raza como signo

La raza es, como el género, un sistema de jerarquía. Quizás en apariencia es más evidente, porque la historia ha ido reconociendo las prácticas de exterminio, esclavitud, explotación y violencia que se realizan en nombre de una supuesta inferioridad de ciertos grupos de personas en razón de su color de piel.

Falquet (2017) en diálogo con Colette Guillaumin, dirá que "la 'raza' es un sistema meramente social de *imposición de marcas físicas arbitrarias*, que crea individu*s y grupos, anclando en el cuerpo una supuesta 'diferencia' natural destinada a justificar las desigualdades sociales" (Falquet, 2017, p. 3). Es un sistema que, al igual que el género, intenta ampararse en una ficción biológica, que también el poder médico, los saberes psi, y más recientemente algunas líneas

⁹ Sobre esto, Breny Mendoza realiza una detallada y muy completa exposición en la conferencia inaugural del Programa de Posgrado en Estudios de la Mujer, que puede ser consultada en el canal de youtube de Canal UCR: <https://www.youtube.com/watch?v=K21mpgryeYQ>

de la genética han intentado justificar y sostener. Pero la raza, como el género, nada tiene de biológico (Guillaumin, 1995), y Segato (2015) nos insiste sobre la importancia de reconocerla también como una construcción histórica de la otredad, jerárquica y por tanto siempre relacional.

En una lectura crítica y profunda de Anibal Quijano, Segato propone que la raza nos habla no de una esencia, de lo que es la persona, sino de cómo es *leída* esa persona. La raza como signo: algo que significa algo para alguien. En este sentido, la raza es siempre contextual. Esto no implica, y debemos tener especial cuidado para evitarlo, caer en una suerte de relativismo posmoderno, donde no hay límites para la raza y todxs somos en cierta medida negrxs. La raza jerarquiza y dicotomiza, no podemos perder esto de vista, se trata de un sistema de dominación donde hay dominadores y dominadxs, donde hay seres humanos y seres despojados de su humanidad.

Decir que la raza es un signo también implica que la raza es relacional. Alguien no es esencialmente "negro", alguien es negro en relación con una mirada que así lo clasifica y lo inserta en la matriz de dominación. Al igual que el género, en tanto jerarquía no es realmente observable. Es una construcción histórica, pero es leída por un "ojo que conoce". Y entonces, dice Segato (2017) que una de las formas más efectivas para saber quién es negro en Brasil, es preguntarle a la policía. La policía, esa función revestida de autoridad y autoritarismo, tiene la pericia necesaria para leer rápidamente a una persona (su piel, sí, pero también sus gestos, su ropa, su forma de moverse y de hablar, en general, su forma de estar en el mundo) y leer la forma en que la raza hace signo en ese cuerpo.

Desde esta perspectiva es que afirmo que las mujeres de la comunidad trans con la que trabajo son todas, de alguna manera, racializadas (Segato, 2017). Algunas de formas más evidentes: por su color de piel, por su acento, porque son migrantes centroamericanas indocumentadas o

refugiadas, porque vienen del campo o de las costas. Otras, que quizás crecieron en el Área Metropolitana, que quizás habitan pieles un tanto más claras, son leídas también por ese "ojo que conoce" (con frecuencia el policía, el tipo armado con un rifle de balines o el acosador de la esquina), como seres infra humanos, como desecho de la especie, casi como bestias que hay que salir a cazar. Este despojo de su condición de humanidad no pasa solamente por la discrepancia entre su forma de vestir y lo que el ojo que mira asume sobre su genitalidad. El portero que les niega la entrada al dominio de la humanidad, como les niegan con frecuencia la entrada a discos incluso de la llamada "comunidad LGBTI", lee y proclama en ellas ese signo que va más allá de su color de piel, la marca de la raza que indica dentro de la matriz de opresión, que ellas no son humanas, son despreciables y desechables.

1.2.3. La línea que teje lo abyecto

bell hooks (2000), feminista negra, realiza un importante análisis crítico y autocrítico de los feminismos y los estudios sobre racismo en los Estados Unidos, donde señala la urgente necesidad de introducir la clase como una variable inseparable del género y la raza. Advierte que cuando se habla de género y raza sin perspectiva de clase, se corre el riesgo de caer en una posición reformista liberal, que busca la inclusión y celebra el ascenso de mujeres negras en la jerarquía social, sin cuestionar las bases del sistema capitalista que continua y continuará produciendo existencias como desechos (con frecuencia mujeres y seres racializados) (p.7).

En esta misma línea, Falquet (2017) recuerda "la simultaneidad de las relaciones de raza, clase y sexo, su carácter indisociable en la experiencia de las mujeres, y sobre todo la profundidad *histórica* y estructural de sus interrelaciones" (p.4). Una visión fragmentada de las opresiones corre el riesgo de enmascarar, y por ende reforzar, las dinámicas que generan una escalera humana hecha de cuerpos desechables por la cual algunos seres humanos ascienden en la jerarquía social.

Frantz Fanon (2011) introduce el concepto de zonas del ser y zonas del no-ser para explicar la forma en que la raza taja una frontera que separa a los seres humanos de los otros seres racializados, bestializados, despojados del estatus de humanidad. Arriba de esa frontera está la zona del ser, la región superior (S), y quienes habitan allí gozan del estatus de humanidad (H). Aquí habita el "Yo", el "Uno", diría Segato (2011), el hombre blanco, heterosexual, europeo y burgués. También habita el "Otro", una otredad que es inferiorizada pero sigue siendo humana (una mujer blanca, europea, heterosexual y burguesa), pues desde su posición subordinada al "Yo", reproduce la especie, la raza y la dominación (Fanon, 2011).

Abajo está la región inferior (I), la zona del no ser, donde "no existe el 'Yo', todos son 'Otros' que se jerarquizan como semi-humanos (SH) y no-humanos (NH)" (Fournier, 2015, p.30). La raza sería ese abismo que constituye la frontera, la línea que otorga la categoría del ser. Esto ha llevado a autores como Ramón Grosfoguel a afirmar que "en un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global. Esto es lo que se ha conocido como la 'colonialidad del poder'" (2011, p. 99), y a plantear un esquema como este:

Figura 2:
Zonas del ser y no-ser



Fuente: Fournier, 2015

Sin embargo, el riesgo con ese esquema es que toma la raza como la categoría que lo explica todo, y corre el riesgo de caer en un punto ciego donde se pierde precisamente la noción de interseccionalidad. Ya Mary Hawkesworth (1999) ha señalado el peligro de tomar el género como fuerza explicativa (profundizaré sobre esto en el siguiente apartado), y muchas feministas han señalado los problemas que produce para muchas posiciones marxistas el tomar la clase como categoría central para explicar todas las opresiones.

En palabras de Silvia Federici (2010), “esa historia no puede escribirse desde el punto de vista de un sujeto universal, abstracto, asexual.” (p. 31). Señala que el capitalismo como proyecto de dominación no puede pensarse sin el racismo y el sexismo, no porque estos sean necesariamente productos o invenciones capitalistas, sino más bien por su carácter co-constitutivo:

el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales —la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad frente a la realidad de la penuria generalizada— denigrando la «naturaleza» de aquéllos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización (p. 32)

Ni la clase se puede pensar sin la raza, ni el género sin la clase, ni la raza sin el género. Es un ejercicio constante que nos lleva a revisar nuestras categorías, nuestras prácticas y hasta nuestros privilegios.

También se deshumaniza a partir del género, la clase, la orientación sexual, entre otros. No se trata de pensar que todas las opresiones son iguales. Son distintas, esto hay que tenerlo claro. Pero no podemos decir que unas son peores que otras, porque quienes las sufren, esxs no-humanos, esos cuerpos que no importan, sufren en su carne los embates de la dominación. (Fournier, 2015, p.36)

Ante esto, feministas antirracistas y anticapitalistas insisten en nociones que permitan acercarse al análisis de las opresiones, incluso poniendo el énfasis en alguna que interese de forma particular, pero sin perder de vista la simultaneidad y la imbricación de las mismas. Así encontramos categorías como interseccionalidad, matriz de dominación, o el concepto de combinatoria straight de Falquet (2017):

Propongo llamar combinatoria straight, el conjunto de estas instituciones y reglas que organizan solidariamente la alianza y la filiación en función de lógicas simultáneas de sexo, «raza» y clase. (...) Igual que el pensamiento straight, la combinatoria straight crea continuamente grupos humanos considerados como diferentes, cuyas incompatibilidades o relaciones privilegiadas son luego presentadas como estrictamente naturales (o como la mismísima base de la cultura). Por esta razón, la combinatoria straight es el operador central de la dinámica simultánea de las relaciones estructurales de sexo, de raza y de clase. (p. 9)

La opresión que generan estos sistemas se vive de manera simultánea y conjugada. Tomemos como ejemplo una de las formas de violencia contra las mujeres más extendidas y normalizadas en la sociedad costarricense: el acoso callejero. Cuando una mujer negra es acosada en la calle, con frecuencia recibe frases que hacen alusión a su cuerpo femenino, como tantas otras mujeres, pero también es atacada con alusiones al color de su piel, a su cultura y toda la cadena de estereotipos producto de la hipersexualización que la racialización ha impuesto sobre los cuerpos negros. De forma similar, aunque diferente, cuando una mujer trans es acosada en San José, se enfrenta a una serie de piropos y amenazas de violación edulcoradas, como tantas otras mujeres, pero además recibe una serie de insultos transfóbicos que hacen alusión a sus genitales, a una supuesta homosexualidad masculina (que niega su condición de mujer) y burlas que en general le dicen que ella, frente al ojo público, nunca será realmente una mujer. El acoso

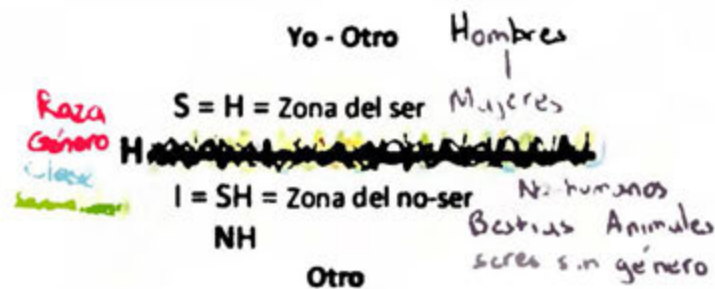
callejero, entonces, no es igual para una mujer blanca que para una mujer negra, como no es igual para una mujer cisgénero que para una mujer trans. De aquí la necesidad de contar con una herramienta que permita leer estas condiciones de opresión de forma simultánea y articulada.

Retomando el esquema anterior, podríamos decir entonces que es necesario pensar que esa frontera que divide las zonas del ser y del no-ser,

más que una línea [es] un tejido compuesto por raza, sí, pero también por clase, por género, por sexualidad y por otros. Es decir, la interseccionalidad no sería solamente el eje que jerarquiza al "Yo" y al "Otro", al semi-humano y al no-humano, sino que sería la línea misma que separa las zonas del ser y del no-ser (Fournier, 2015, p. 30).

Figura 3

Interseccionalidad



Fuente. Fournier, 2015

Si entendemos la interseccionalidad como los

puntos donde se anudan raza, clase, género, sexualidad y otros sistemas de dominación, para formar un tejido tenso y complejo que separa aquellos seres que tienen el privilegio de acceder a la condición de humanidad, de aquellos a quienes se les despoja de esta (Fournier, 2015, p. 26)

entendemos que esa fibra que dibuja lo abyecto se trata de un tejido, de forma que si tiramos solamente de uno de los hilos no vamos conseguir deshacerlo, por el contrario, probablemente terminaremos apretando más el resto de hilos entre sí, es decir, agravando las otras expresiones de la dominación.

Como señala Falquet (2017) sobre el concepto de combinatoria *straight*,

descargar a un*s, implica transferir el fardo sobre otr*s, tal como lo ilustra, de forma tan manifiesta, la actual internacionalización del trabajo de reproducción. Las reformas que amplían o reducen por ejemplo los derechos de las mujeres, de las poblaciones esclavizadas, de l*s proletari*s o de l*s migrantes, transforman necesariamente la situación de los demás grupos. Pensar en términos de combinatoria *straight* limita el riesgo de reforzar las demás relaciones sociales de poder, al luchar en contra solo de una. Se trata de una manera concreta de evitar la instrumentalización de la igualdad de sexo para fines racistas, tanto como de negarse a convertir en secundaria la cuestión de las mujeres en los análisis antirracistas. (p. 11)

Dice bell hooks que la única esperanza para la liberación feminista pasa por una visión de cambio social que tenga en consideración las formas en que se enganchan los sistemas de clasismo, racismo y sexismo para mantener la explotación y la opresión de las mujeres (2010, p. 109). Si el muro que produce las condiciones de infrahumanidad está hecho del trenzado de todos estos sistemas, "para desarticularlo sería necesario deshilarlo todo, desmembrar estas opresiones imbricadas, explotar sus alianzas co-constitutivas" (Fournier, 2015, p. 37).

1.3 . Género

Como vimos, a partir de una perspectiva interseccional, separar el género de otras formas de dominación como clase y raza, sería problemático. Sin embargo, precisamente por tratarse de conceptos tan complejos que operan como matrices de poder, se hace necesario dedicar un momento reflexivo a cada uno, sin que esto signifique que los entendemos desvinculados.

Ese nudo enredado donde se intersecan los flujos de opresión difícilmente permite ver cuál fibra está por encima de otra (Fournier, 2015). Si comienzo abriendo la discusión sobre el género es porque, aun cuando *clase* ha sido a todas luces el emergente más urgente en estos años de

trabajo con la comunidad de mujeres trans, pretendo dar cuenta a lo largo de esta investigación de cómo el género de las mujeres trans está directamente imbricado con su condición de clase.

Dicho esto, a continuación se desarrolla un recorrido por los profundos y complejos dominios de eso que hoy llamamos género. Comienza con las definiciones más generales y ambiguas se manejan sobre el género en el saber popular, para pasar una discusión conceptual y epistemológica desde los feminismos, inspirada por la pregunta ¿qué es el género?, en la que destacan principalmente los aportes de Judith Butler (2011) sobre la performatividad del género, de Gayle Rubin (1968) sobre lo que denomina sistema sexo/género, y de Rita Laura Segato (2003, 2011) sobre el carácter relacional del género y la dificultad de estudiarlo a través de la observación.

Según la definición oficial de la Organización Mundial de la Salud "el género se refiere a los conceptos sociales de las funciones, comportamientos, actividades y atributos que cada sociedad considera apropiados para los hombres y las mujeres." (OMS, s.f.) Una definición bastante neutral para una categoría que deviene en sistema de dominación en un mundo patriarcal.

El género se diferencia del sexo, en tanto el segundo refiere a características biológicas, mientras que el primero es una construcción social¹⁰. Desde una concepción hegemónica y binaria, el género nos produce como hombres y mujeres, más allá de ser machos o hembras de la especie humana.

¹⁰ Sin embargo, Butler (2006) advierte que hasta el sexo es también una construcción social.

Sin embargo, autoras como Butler (2006), Segato (2003), Lugones (2008) y otras han señalado que esta idea del género binario en el que solo existen dos categorías sólidas y acabadas, además de opuestas, es un efecto de la historia que pretende normalizar, erradicar toda marca de ambigüedad y castigar cualquier intento de transgresión.

Cuando Butler afirma que el género es un acto performativo (2007), que es una construcción y un devenir, debemos tener cuidado de leer estas afirmaciones siempre ancladas al sistema de dominación patriarcal que describen autoras como Rubin (1968), Lugones (2008) y Cabnal (2013). El género desde esta perspectiva es un concepto que se aparta del esencialismo vagina = mujer, pero esto no quiere decir que sea un proceso neutral.

Mary Hawkesworth (1999) realiza un fino análisis de lo que considera las principales trampas que nos atrapan cuando intentamos teorizar e investigar sobre el género. A través de la lectura crítica de cuatro grandes exponentes de la teoría del género (Steven Smith, Judith Butler, Raewyn Connell y Suzanne Kessler y Wendy McKenna), devela el peso que tiene la concepción funcionalista del género, aún en aquellas perspectivas que buscan romper con el determinismo biológico del sexo como constitutivo del género, donde se vincula al género con la cultura que impone la reproducción. En diálogo con otras autoras feministas, Hawkesworth señala que el principal error en el que caemos con frecuencia desde el feminismo es hacer de la categoría género una fuerza explicativa, donde inevitablemente se inscribe un carácter universalista e invariable. Dotar al género de una fuerza explicativa totalizante del ser, de las relaciones interpersonales y de la organización social, borra las diferencias que raza, clase y otras categorías producen e imponen.

Hawkesworth insiste en la importancia de sostener el género como herramienta analítica, tanto para los estudios feministas como para un proyecto emancipatorio. En tanto categoría analítica, la pregunta que nos corresponde es: ¿cómo opera el género en determinadas condiciones

históricas específicas, en lugar de buscar una explicación, pretendidamente universal, de por qué el género desempeña una función social particular?

Esta provocación es el marco que encauza las reflexiones sobre el género en este trabajo: no se trata de explicar las condiciones de vida de estas mujeres en función de lo que el género, como categoría universal, les impone, sino de intentar comprender cómo es que el género opera en esta comunidad, cómo perfora su existencia, como la aprieta o la sostiene, cómo teje sus vivencias y cómo ellas, como sujetas y como colectividad, habitan y son habitadas por ese acto de nombrarse mujer.

Para que el género no nos encandile con esta apariencia de solidez universal, Hawkeworth propone que

sería útil enriquecer nuestra terminología conceptual, aprovechando distinciones cruciales como corporización sexuada, sexualidad, identidad sexual, identidad de género, divisiones del trabajo marcadas por el género, relaciones sociales marcadas por el género y simbolismo de género, en vez de desintegrar esas nociones diversas y convertirlas en un solo término, género. (p.44)

Varias de estas categorías son retomadas en los capítulos siguientes. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) define identidad de género como "la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo." (CIDH, s.f.) Esta definición continúa el esfuerzo por separar la construcción del propio género de la anatomía y el sexo registral, pero de nuevo corre el riesgo de invisibilizar que este no es un proceso pacífico y libre para todas las personas.

La necesidad de crear conceptos como femicidio y feminicidio para nombrar el asesinato de mujeres por el hecho de ser mujeres, dan cuenta de que ser mujer en este mundo conlleva una condición de riesgo para la vida y la integridad que los hombres no tienen que enfrentar, una condición que es producto del sistema de dominación patriarcal. Esta condición no se vive de forma exactamente igual por todas las mujeres, pues otros sistemas de dominación como raza,

clase, edad y sexualidad se articulan en los cuerpos que habitan una geografía determinada, en un tiempo y una cultura que los constituyen.

De forma similar podríamos mencionar la expectativa de vida de las mujeres trans en América Latina, o revisar las estadísticas que señalan los altísimos índices de violencia que sufren las mujeres trans, muchas veces a manos de autoridades estatales (REDLACTRANS, 2015). En nuestras latitudes, ser una mujer trans, afirmarse mujer, construirse mujer luego de haber sido socialmente designada como hombre, constituye una afrenta al sistema binario de género, donde ser mujer es siempre subordinado.

1.3.1. ¿Habitamos el género o el género nos habita?

Una anécdota

A finales de 2016, viajé a la Zona Norte del país para apoyar las labores de la Brigada de Atención Psicosocial en Situaciones de Emergencia y Desastre, que se encontraba trabajando con las comunidades afectadas por el huracán Otto. Una tarde me tocaba trabajar con niños y niñas en un albergue. Sus edades rondaban entre 5 y 7 años y eran en su mayoría chicos. Estábamos hablando de superhéroes y aventuras, cuando una niña interrumpe para preguntarme frente a todo el grupo: "¿usted es niño o niña?" Yo río y sonrío, ante las miradas de tantos ojitos curiosos, ansiosos por la respuesta a la pregunta que ya varixs se hacían y nadie se había atrevido a lanzar.

Yo les respondo con otra pregunta: "¿ustedes qué creen que soy?". A lo que responden con la sonrisa pícaro que suelen provocarles las adivinanzas. Algunos dijeron que era niño, otros niña, y la chica que hizo la pregunta sacudía la cabeza y repetía: no sé.

Les pregunté por qué querían saber qué era yo, por qué era eso importante, a lo que un chico respondió: "es para saber si tiene hijos". Su respuesta me descolocó. "¿Qué tienen que ver los hijos con ser niño o niña?". "Pues que si usted es mujer tiene hijos." Me explotaba la cabeza: los hijos son de las mujeres, todas las mujeres tienen hijos, mujer sin hijos ¿no es mujer?, ¿y los hombres?... Les respondí que no tenía hijos, y les pregunté qué significaba eso entonces. Respondió un coro descoordinado de "no sé".

Rato después, me encontraba en la cocina del albergue hablando con la mujer que lo dirigía, una muchacha diez años menor que yo, con la fuerza, la entereza y el liderazgo que ningún hombre de la comunidad alcanzaba a acariciar. Vino una comitiva a buscarme: la niña que preguntó, el niño que amaba a Batman, y el niño cuyo rostro nunca conocí porque estuvo siempre cubierto con la máscara del Hombre Araña. "Ya decidimos", me dijeron sonriendo. "¿Qué decidieron?" "Decidimos que usted a veces es niño y a veces es niña." La sonrisa me salló de las entrañas.

"Exactamente eso soy, tienen razón." Y todxs brincaron y celebraron como si hubieran metido un gol o descifrado un enigma, y se alejaron cantando y saltando entre charcos.

Stephen Wittle (2005), académico trans neo marxista, nos dice que hablar de género es inevitablemente siempre hablar de nosotrxs, porque somos seres con cuerpos y subjetividades configuradas por el género. Por más que intentemos hablar de otros u otras, de alguna manera

estaremos hablando de nosotrxs mismxs, porque el género nos atraviesa y cuestionarlo nos cuestiona. Entonces nos llama a dejar de negar esta situación y a reconocernos en nuestras propias reflexiones, aunque abstractas, y a reconocer también que como el género implica relaciones de poder, no es posible hablar de forma neutral. Siempre estamos ahí ocupando un lugar de enunciación en algún punto de la matriz de opresiones, pero revestidxs también por nuestros propios privilegios que debemos asumir con responsabilidad.

Incluyo esta anécdota no como antesala o como ilustración de la discusión teórica en torno al género, sino como parte de esta. No es un episodio cualquiera, es una de las discusiones más profundas y complejas en las que he participado en torno al género, y posiblemente es una de las conclusiones más enriquecedoras que alguien me ha lanzado sobre lo que es el género y sobre mi propio género.

Sociología de las emergencias, diría Boaventura de Sousa Santos (2009). Epistemología infantil del género, con esa plasticidad que la socialización aún no ha alcanzado a robarles, en un mundo binario y jerarquizado. Lo que esta asamblea comunitaria de niños y niñas realiza, montaña adentro en Upala, es una reflexión como la que feministas académicas, activistas y hasta médicos y psiquiatras dueños de la palabra y de la curva normal, venimos dando en nuestras aulas, textos y auditorios, incluso encarnada en nuestros cuerpos: la pregunta sobre qué es el género, qué nos dice sobre alguien, sobre el mundo y sobre nosotrxs mismxs. Sus conclusiones reflejan una lucidez impresionante, que como pretendo desarrollar a continuación, sintetizan lo que autoras como Gayle Rubin (1968), Judith Butler (2011) y Rita Laura Segato (2003) nos dicen sobre el género como construcción social, como sistema de jerarquización, como acto performativo y como situación relacional.

1.3.2. ¿Qué es el género?

Acaloradas discusiones sigue suscitando esta pregunta. Hay quienes todavía hoy se aferran a la idea biologista que dominó por un buen tiempo la modernidad occidental, que impone una equivalencia o una relación co-constitutiva e indisoluble entre sexo y género (Segato, 2003). Sin embargo, no dedicaré mayor atención a estas posiciones más que para problematizarlas en diálogo con quienes proponen alternativas, pues son posiciones que niegan la posibilidad de las existencias trans y darles un lugar implicaría reforzar parte de la violencia epistémica que procuramos resistir con esta tesis.

Me interesa más bien recorrer las perspectivas constructivistas y deconstruccionistas, y las reflexiones en torno al poder y la dominación que inscribe el género, para acercarme a una definición que permita una reflexión respetuosa en torno a esta dimensión fundamental para todas las personas, pero en especial para las personas trans. Esta definición, recordando a Hawkesworth (1999) no debe convertirse en la fuerza que lo explique todo, en la verdad acabada sobre las mujeres trans.

El género es performativo

Si preguntamos al saber popular virtual en la plataforma Wikipedia: ¿qué es el género?, obtenemos como respuesta en la primera línea una definición que se aleja del paradigma biologista y coquetea con el constructivista: "conjunto de características diferenciadas que cada sociedad asigna a hombres y mujeres" (Género, s.f.) Coquetea, digo, porque sigue siendo una definición que asume las categorías "hombre" y "mujer" como algo preexistente al género mismo, como una condición de la existencia sobre la que el género se monta y deposita una serie características.

En este sentido, sigue siendo una definición problemática. Es binaria, presupone la existencia ontológica de hombres y mujeres, y además presenta el proceso de categorización como algo

en apariencia pacífico. Pero asignar no es lo mismo que imponer. Diferencias no son lo mismo que prohibiciones. Y lo cierto es que tanto mujeres como hombres, cisgénero y trans, así como todas las identidades no binarias, es decir, todas las personas en el mundo sufrimos en nuestros cuerpos y nuestras subjetividades las prohibiciones, los mandatos, los privilegios, las violencias que cada sociedad impone sobre lo que construye como hombre o como mujer.

Ese es el otro punto frágil de esta definición. El género, como sistema de categorización y ordenamiento social, no solo asigna cosas a las mujeres y los hombres, el género crea a la mujer y al hombre, se crea a sí mismo, impone un modelo hegemónico de persona generizada, que debe verse de cierta manera, actuar, hablar, enamorarse, desear y hasta sentir de cierta manera, y no de otra, que se presenta como su contrario.

Más adelante, Wikipedia intenta rescatar el carácter relacional del género (aspecto fundamental sobre el que profundizaré más adelante en diálogo con Rita Laura Segato), y nos dice que no se trata de una simple clasificación de sujetos en grupos identitarios, sino, como indica la OMS, nos habla de "los roles socialmente construidos, comportamientos, actividades y atributos que una sociedad considera como apropiados para hombres y mujeres" (Género, s.f.). Para cerrar, intenta darle un barniz politizado a su definición y nos dice que el género "en términos generales guarda relación con las diferencias sociales" (Género, s.f.).

¡Menuda relación!, diríamos desde el feminismo. Esta definición es demasiado benevolente para dar cuenta de las implicaciones que a lo largo de la historia ha depositado la construcción social del género sobre las mujeres (y en general sobre los seres feminizados, todos aquellos que sean no-hombres). El género, más allá de una categoría identitaria, de una construcción social que se asigna a las personas basadas en su sexo, es un sistema que jerarquiza, es un sistema de dominación (Segato, 2003). Así lo entendemos en esta investigación, como una categoría que

da cuenta de una serie de procesos que posicionan a una persona en un determinado punto dentro de la matriz de opresiones.

Hecha esta aclaración ética y epistémica, cabe señalar que incluso dentro de las posiciones que se separan del biologismo se encuentran tendencias esencialistas, que a veces llegan al extremo de negar la existencia del género, como sostuvo por muchos años la Real Academia Española:

las palabras tienen género (y no sexo), mientras que los seres vivos tienen sexo (y no género). En español no existe tradición de uso de la palabra género como sinónimo de sexo. Es muy importante, además, tener en cuenta que en la tradición cultural española la palabra sexo no reduce su sentido al aspecto meramente biológico. Basta pensar al propósito lo que en esa línea ha significado la oposición de las expresiones sexo fuerte / sexo débil, cuyo concepto está, por cierto, debajo de buena parte de las actuaciones violentas. (2004)

Parece que se separan del biologismo, aunque la cita anterior deja en evidencia que en realidad su concepción está aún anclada en la biología como determinante, pues si los seres humanos tienen sexo y no género, y el sexo condensa tanto lo biológico como lo cultural, quiere decir que todo lo que somos se reduce a lo que llevamos entre las piernas. Los roles, los comportamientos, las actividades y los atributos que menciona la OMS serían una consecuencia de la genitalidad, y nadie en su sano juicio podría discrepar en la forma de comportarse que le dicta su sexo. La existencia trans, desde esta perspectiva, es un imposible.

Judith Butler (2007) propone una forma muy distinta de entender el género: como algo performativo. Rechaza por completo cualquier noción esencialista con respecto al género, tanto en términos de una esencia masculina o femenina ligada a la biología, como de una identidad personal, interna e individual que pueda existir en una persona desligada de la ideología. En este sentido el género no es una expresión de la identidad o de la esencia, no es un proceso afirmativo que emana de adentro hacia afuera, sino que el género es, siempre e independientemente de que asuma el mandato cis-centrado o no, performativo.

En este punto vale la pena retomar a Hawkesworth (1999) y su llamado a mantener el género como una categoría analítica y no como una fuerza explicativa. En su lectura crítica de Butler, advierte que la idea de la performatividad del género aparece como un universal, donde la categoría pierde peso como herramienta para analizar las asimetrías en un contexto dado, y corre el riesgo de convertirse en el proceso que naturaliza y justifica estas asimetrías. Haciendo eco de esta advertencia, es necesario ubicar este acto performativo en un escenario social, en un contexto cultural e histórico específico. Pensar el género como performatividad en este trabajo implica intentar entender cómo las acciones de las mujeres trans crean y recrean su género hoy, en el contexto de San José, y qué efectos materiales y subjetivos tiene esto en sus vidas y en la cotidianidad que habitan.

Decir que el género es performativo quiere decir que más allá de la depositación de roles y mandatos que la OMS describe, el género es una serie de actos, gestos y deseos que se repiten produciendo un efecto en el mundo exterior e interior, un efecto que da la impresión de que *somos* hombres o mujeres. Como si el género fuese equivalente a la expresión de esa esencia, algo que actuamos en concordancia con lo que somos. Butler (2007) nos advierte que el género no es algo que preexiste al acto, es más bien un fenómeno que se produce y se reproduce a través de nuestros actos.

Actuamos, preformamos el género frente a un público. Pero Butler (2016) hace una distinción entre *performado* y *performativo*: decir que el género es *performado* nos habla de un papel que actuamos para comunicar el género que *somos*, pero como partimos de que es imposible ser un género, decimos que es *performativo* porque con nuestros actos repetidos *creamos* esta ficción cuyo efecto produce la ilusión de una verdad sobre nosotrxs mismxs. La esencia o identidad que construimos con signos en nuestros cuerpos, lo que nuestros actos, gestos y deseos pretenden afirmar es en realidad una invención discursiva fabricada para sostener una ideología binaria que jerarquiza y que impone la heterosexualidad obligatoria.

El género, según Butler (2007), sería esa "producción disciplinaria de las figuras de fantasía mediante el juego de presencia y ausencia sobre la superficie del cuerpo, la construcción del cuerpo con género a través de una sucesión de exclusiones y negaciones, ausencias significantes" (pg. 265).

Este proceso de producción del género es siempre social e histórico, y está vinculado con una matriz de poder. Lo que actuamos no es una esencia interior, sino un efecto y una función de un discurso público y social. Necesita de un público, pero este público no es un espectador pasivo de aquello que comunicamos. El público, ese que nos devuelve la mirada especular que nos afirma, nos niega, nos castiga o nos refuerza, es también al mismo tiempo actor y productor en este proceso social de construcción del género.

Lo que llamamos identidad género sería

una historia personal/cultural de significados ya asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que aluden lateralmente a otras imitaciones y que, de forma conjunta, crean la ilusión de un yo primario e interno con género o parodian el mecanismo de esa construcción. (Butler, 2007, pg. 270)

Cuando las niñas y niños de Upala me preguntan si soy niño o niña, están en el fondo diciéndome que hay algo en mi performatividad que produce una dificultad de lectura, que les cuesta encajar dentro de lo que se supone que es un hombre o una mujer. No preguntan si tengo un pene o una vagina, ni si tengo pechos o un nombre generizado. Me preguntan si tengo hijos, porque tener hijos, dentro del registro de prácticas de su cultura, es un acto de mujeres.

Con Butler (2007) no debemos considerar el género como una identidad inmutable, ni siquiera estable, sino como "una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada a través de la reiteración estilizada de actos" (pg. 271) que buscan demostrar qué soy y afirmarme frente al mundo.

El género es un proceso que humaniza, pero no en el sentido benevolente de la palabra. En diálogo con las feministas decoloniales (que retomo en el capítulo 3), la generización sería un requisito para ser humano (los seres que habitan bajo la zona del no-ser son seres sin género, según autoras como María Lugones, 2008), una especie de pasaje que nos abre la puerta hacia el mundo de la humanidad y nos coloca de inmediato en algún punto de la matriz de opresión, nos jerarquiza, nos disciplina, nos domestica.

Si bien en algunos sentidos Butler (2016) propone que el género es a la vez culturalmente formado pero también contiene un dominio de agencia y libertad¹¹, la forma en la que hoy se construye el género en nuestras sociedades occidentales lleva a Butler (2007) a afirmar que la situación bajo la cual se da la actuación de género es siempre bajo coacción, en tanto el género es un proyecto cultural, una estrategia que procura sostenerse como ideología hegemónica disfrazada, enmascarada como natural y por lo tanto como única posible. Esta ideología, como superestructura, se construye y se reproduce en las interacciones cotidianas, en las comunicaciones y las relaciones.

El género es relacional

Rita Laura Segato (2003), en varios de los ensayos recogidos en su libro *Las estructuras elementales de la violencia*, hace una importante reflexión sobre el carácter relacional del

¹¹ Existe una importante polémica alrededor de ciertos planteamientos de Judith Butler que han sido señalados por activistas y académicxs trans como Sam Bourcier y Jay Prosser como violentos, impositivos y desempoderantes para las personas trans. En especial se trata de lo relacionado con el discurso de saber/poder, el lugar de lxs filósofxs, psiquiatras, psicoanalistas y académicxs que al teorizar sobre las personas trans con frecuencia aplastan sus voluntades y sus voces, o niegan lo que resulta más importante para muchas personas trans: la afirmación de su identidad de género.

género, y las consecuencias que esto tiene tanto para la vida cotidiana como para el estudio del género.

En concordancia con Butler (2003) y Rubin (1968), Segato llega a definir el género "no como una característica de un cuerpo o un individuo, sino como construcción de una relación jerárquica entre dos categorías, embutida en instituciones que ordenan procesos sociales" (2003, pg. 228). El género, más que dar cuenta de una esencia, da cuenta de un sistema de jerarquía que somete a las mujeres y a lo femenino.

Segato (2003, 2011) nos habla de que existieron (y de alguna manera todavía existen) sociedades donde había lo que llama igualdad en la diferencia. En este punto coincide parcialmente con otras feministas decoloniales como María Lugones (2008), con la diferencia de que para Segato (2011) es un error pensar que no existía género en el mundo pre-colonial. Existía, nos dice, pero de forma muy distinta a la manera binaria, excluyente y suplementaria en que hoy lo conocemos. Cuando habla de *igualdad en la diferencia*, nos dice que la clave está no en la inexistencia de jerarquías (que de una u otra forma siempre existían), sino en la [im]posibilidad de circulación que un sistema determina para los seres que lo habitan/producen. En este caso, el ordenamiento del género como una estructura binaria, la cristalización esencializada en los cuerpos de ese sistema sexo/género que describe Rubin (1968), restringe y anula cualquier posibilidad de circulación en la matriz jerárquica. Se es hombre o se es mujer, nunca un híbrido o un intermedio, y cuando se es hombre se ocupa una posición y cuando se es mujer se ocupa otra.

Hoy todavía podemos encontrar ejemplos vivientes de esta resistencia decolonial a la imposición del género binario, en culturas como los "enchaquirados": una forma de habitar el género que persiste desde tiempos precolombinos en los pueblos de la costa de Manabí, en el Ecuador. Según explicaba la activista transfemenista Eli Vázquez en una comunicación personal que

sostuvimos a finales de 2017, los enchaquirados antes de la conquista eran seres con pene que adoptaban una expresión de género femenina (de ahí su nombre, por las chaquiras con las que adornaban sus cuerpos), que no se consideraban ni hombres ni mujeres, y brindaban servicios sexuales a los hombres de alto rango en la organización social. Hoy, existen grupos que se reivindican enchaquirados, personas con pene que habitan una expresión de género femenina, sin que esto determine necesariamente sus roles, los trabajos que realizan, sus formas de relacionarse, que son más bien variadas. Su existencia es reconocida y respetada en el Ecuador rural, y han logrado sobrevivir sin necesidad de encasillarse como hombres, mujeres o trans.

Afirmo que por medio de su emanación en actores sociales o en personajes míticos, los géneros constituyen una emanación de posiciones en una estructura abstracta de posiciones fijada por la experiencia humana acumulada en un tiempo muy largo, que se confunde con el tiempo filogenético de la especie. Esta estructura impone al mundo una ordenación jerárquica y contiene la simiente de las relaciones de poder en la sociedad. (Segato, 2003, pg. 57)

Si tomamos en cuenta esta afirmación en diálogo con lo que Rubin (1968), Butler (2011) y otras tantas feministas advierten sobre la función del género en la reproducción de las relaciones estructurales de poder y dominación a gran escala, no es de sorprender que nos hayan borrado la memoria de otras gramáticas de existencia donde la circulación, según nos cuenta Segato (2003, 2011), era no solo posible sino frecuente.

Para ilustrar esta condición de posibilidad, Segato describe lo que concibe como una sociedad primordialmente andrógina en los pueblos con religiones yorubas en el Brasil. Andrógina no en el sentido expresivo, visible del género, sino en un sentido que para Segato es fundamental: en la dimensión de los afectos. La androginia como posibilidad de permuta en el registro afectivo de lo que se considera como masculino y femenino, la posibilidad de circulación de una persona que, aunque se nombre mujer puede en determinadas situaciones transitar por el registro de eso que se entiende como masculino, sin que esto implique necesariamente que cambia de sexo o de género de forma permanente, excluyente o estática.

Segato (2011), a partir de su escucha antropológica de estos pueblos yorubas, sugiere que una diferencia importante entre su concepción de género y la nuestra (colonial y moderna), radica en que la concepción de lo masculino y lo femenino en estos pueblos es dual, mientras que "en el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras que la dualidad es la relación de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa, no complementa a otro" (pg. 40). El dualismo se inscribe en clave de la multiplicidad, cada categoría existe plenamente y aun cuando jerarquiza, no considera un problema la existencia del otro. En el binarismo estamos en el mundo del Uno, y el Uno es el único sujeto: hombre, blanco, heterosexual, propietario. Todo lo demás es un resto, la otredad es un problema.

En esta sociedad moderna, dice Segato (2003), el patriarcado es una gramática que organiza lo que se va a encarnar como masculino y femenino, donde la posición masculina es un sujeto que habla y entra activamente en el intercambio, mientras que la posición femenina es un objeto/signo que es intercambiado (sobre el intercambio, profundizaremos en el siguiente apartado con Rubin, 1968). Las mujeres en esta lógica, dice Segato, son seres anfibios: en parte sujetos, en parte objetos, hasta cierto punto hablantes, pero finalmente signos dentro del intercambio. Sobre ellas pesan también la convergencia de otras formas de opresión, como clase, raza y nacionalidad, en eso que el feminismo negro bien ha caracterizado como interseccionalidad (Crenshaw, 1989).

Ante esta gramática Segato se pregunta: ¿es el género observable? Su respuesta es no. De cierta forma es observable, en su dimensión empírica, expresiva, incluso sociológica de construcción de identidades. Pero como mecánica que organiza las relaciones, como estructura, "tiene un carácter abstracto que se reviste de significantes observables pero no se reduce a estos" (2003, pg. 69).

Este es quizás el punto ciego de tantos autores a quienes, incluso cuando se preguntaron por el género, se les escapó eso que para buena parte de los feminismos resulta evidente y fundamental: que el género es relacional, que es siempre jerárquico, y que en nuestros tiempos y nuestras sociedades gesta la base de cualquier relación de poder.

¿Por qué esto se les/nos escapa? Los límites de lo observable, diría Segato. Para analizar la igualdad o desigualdad más que la observación se necesitan herramientas de escucha, y la escucha es un ejercicio complejo que pasa por el reconocimiento de la otredad, y por la problematización y el trabajo de la propia transferencia. No hay escucha posible sin un trabajo de desmontaje o al menos problematización del lugar de privilegio, sin esto, aunque entre por vía auditiva sería siempre observación.

Finalmente, Segato (2003) apunta algunas líneas de trabajo en relación con esa matriz de opresión que hoy llamamos género. El género "en cuanto categoría, forma parte de un modelo estable, pero es extremadamente inestable y huido en sus procesos de instanciación" (pg. 75). Entonces propone la androginia como una forma de actuar frente al patriarcado, que pertenece al orden de lo simbólico. La androginia en el sentido de hacer visibles, representables y representadas en el plano ideológico, las múltiples formas en que sujetxs circulan por los registros del género, que nos insisten son intransitables, inamovibles, densos e impenetrables.

De cierta manera, es lo que los niños y niñas de Upala quisieron hacerme saber esa tarde. Con todo y el sistema de parentesco incrustado en su forma de entender el mundo y los géneros, me hicieron saber que tomaban nota de este acto performativo que ensayo con mi cuerpo, que les afectó, que tuvo un efecto en ellxs. Generó la duda, pero una duda que tuvo una salida sorprendente, revolucionaria, andrógina al decir de Segato, en una gramática que se resiste a la imposición del binario. Estxs niñxs pudieron, a través de una discusión colectiva, transgredir el orden social. Discutieron, con la autoridad de un consejo de mayores, con la horizontalidad

una asamblea popular, y deliberaron, en contra de lo que impone la ley y la costumbre. Decidieron que yo soy a veces hombre y a veces mujer, y que eso está bien, es posible. Dieron cuenta de que reconocieron esa posibilidad de circulación y la aceptaron como colectivo. En unos años la escuela, la iglesia, la familia y demás instituciones patriarcales les dirán que es absurda, asquerosa, indeseable e imposible. Yo espero que al menos quede en algún lugar de su memoria, como queda en la mía dentro de las más grandes lecciones sobre género e identidad.

Sistema sexo/género

Transitando hacia el diálogo con la categoría clase, una de las reflexiones más esclarecedoras con respecto al concepto de género y sus implicaciones en el orden social, la desarrolla Gayle Rubin en su texto *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo* (1968). En este artículo, Rubin interpela desde un lente feminista las propuestas del marxismo, el estructuralismo antropológico y el psicoanálisis en torno al género, para destacar sus aportes (y la importancia de una lectura dialogada y complementaria de estas tres grandes líneas teóricas), y lo que considera su principal limitación a la hora de teorizar sobre el género: el sesgo que impregna el privilegio masculino a la hora de pensar el género, el origen del patriarcado y su función en el orden social.

Cuando Rubin se pregunta por el género, no está pensando solamente en la dimensión identitaria, en las características estéticas, afectivas y comportamentales que las sociedades han definido como exclusivas de los hombres y las mujeres, ni siquiera solamente en las imposiciones y restricciones que estas divisiones instruyen. Rubin se está preguntando por la naturaleza y el origen de la opresión de las mujeres, y de forma relacionada también la opresión de lo que llama minorías sexuales y hasta aspectos de personalidad considerados femeninos. Dilucidar el origen de la opresión es el punto de partida para transformarla. Y así, uno de los

principales aportes de Rubin es el señalamiento de que el género no es una construcción natural, ni tampoco neutral. Es un régimen, un sistema de dominación y subordinación, que ha sido disfrazado y promovido a través de justificaciones de corte biológico, que intentan esencializar y cristalizar las supuestas diferencias entre hombres y mujeres, donde ellos tienen una superioridad casi natural sobre ellas.

Rubin introduce entonces el concepto de sistema sexo/género para hablar de "un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en la cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (pg. 2). Un sistema que simboliza la sexualidad biológica, y ese complejo proceso de simbolización deviene central para reproducir la dominación (Segato, 2003).

Sobre la teoría marxista, Rubin señala que el sexo nunca fue un tema relevante para Marx, y cuando lo abordó, lo hizo siempre en función de su relación con el capitalismo, como es el caso del trabajo doméstico y su utilidad para el sistema. El capitalismo hereda y reproduce la subordinación de las mujeres porque le es funcional, el obrero necesita una esposa para poder ser productivo en el trabajo. Esta lectura, que ha sido señalada como reduccionista por distintas autoras (incluso socialistas, como Alexandra Kollontai, 1976), de cualquier forma lanza interrogantes para pensar la función del género de las mujeres trans para el sistema capitalista, estas mujeres que en su mayoría no son esposas, no solo por la interdicción legal del matrimonio entre personas con un mismo sexo registral, sino porque la forma misma en que establecen relaciones afectivas y amorosas con sus parejas sexuales muchas veces escapa la función de la reproducción de la vida cotidiana y de la especie. El matrimonio, dice Rubin, como destino impuesto para todas las mujeres las convertirá en esposas, en mujeres de un hombre. "En términos puramente lógicos, una regla que prohíbe ciertos matrimonios e impone otros presupone una regla que impone el matrimonio. Y el matrimonio presupone individuos que están dispuestos a casarse." (p.15)

Jugando por un momento con la lógica de un funcionalismo de izquierda, podríamos preguntarnos si una mujer trans no es una esposa, no produce hijos, pero tampoco es un hombre obrero, ¿cuál es su función para el sistema capitalista? ¿Cuál es su valor en esta estructura social? Desde una perspectiva muy optimista surge la tentación de pensar que entonces una mujer trans está subvirtiendo el orden social, o escapando a este mandato de sumisión. Pero no es tan fácil, y nos demuestra los límites del pensamiento funcionalista. Lo cierto es que los niveles de empobrecimiento y la exclusión social que enfrentan la mayoría de las mujeres trans en nuestra región (REDLACTRANS, 2014) demuestran que lejos de sortear la dominación, las mujeres trans son lanzadas a uno de los últimos escalones en la pirámide de la jerarquía de clase, donde no alcanzan ni a ser ni hombres ni mujeres proletarias, ni esposas de obreros, son seres que desencajan y que resultan de poco o ningún interés en una sociedad capitalista.

Rubin continúa con Engels, quien sí dedica parte importante de su obra a reflexionar en torno al origen de la opresión que sufren las mujeres. Engels ubica el origen de la dominación masculina anclado al surgimiento de la propiedad privada, como lógica expansiva que procura cercar los territorios y encerrar en ellos todas sus propiedades, incluidas hijas, hijos y esposas. Este patriarcado, funcional y crucial para el desarrollo posterior del capitalismo, es lo que Rubin llama un sistema sexo/género.

Sin embargo, Rubin critica esta concepción que supone que la subordinación de las mujeres acabaría con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, porque una vez más corre el género a un lugar subsidiario, como si fuese un efecto secundario de la división de clases. Y entonces, desde esta perspectiva cuando hablamos del capitalismo siempre existe una alternativa, una solución a la desigualdad: el socialismo; pero cuando hablamos de patriarcado no se nos presenta una alternativa, como si la opresión fuera inevitable, o como si no requiriera de un sistema alternativo.

Del estructuralismo, Rubin rescata el concepto de sistemas de parentesco, ampliamente estudiados por Lévi-Strauss, y señala que pueden ser leídos como sistemas sexo/género, en tanto organizan una serie de categorías, jerarquías, normas y prohibiciones para las personas y sus vínculos. Lévi-Strauss destaca el papel que cumple el regalo en la creación de vínculos, en el desarrollo de relaciones de confianza y complicidad, pero también en el establecimiento de jerarquías de poder. El regalo ha cumplido una función de aguja que teje el lazo social entre grupos y familias, donde los hombres han gozado del privilegio de dar y recibir, mientras las mujeres, con gran frecuencia, han sido simbólicamente y tangiblemente, intercambiadas como regalos.

En este orden social, el hombre sería un sujeto que da y que recibe, y la mujer sería un objeto que se ofrenda o se toma. Existen leyes y normas que regulan este intercambio, desde el tabú del incesto hasta las más actuales doctrinas de los derechos humanos. El matrimonio, leído desde esta lógica, es el acto en el que una mujer es legalmente intercambiada; la promesa que tranquiliza a cada hombre que, al renunciar a las mujeres de su familia por el tabú del incesto, se garantiza el derecho a una mujer de otra familia. Aun cuando una mujer desea casarse voluntariamente, está atrapada en el ritual de intercambio. Su voluntad no modifica la naturaleza del acto, solo lo facilita. Todo el ritual está plagado de huellas de la historia que develan su naturaleza de intercambio (desde el padre que entrega a su hija en el altar, la costumbre de tomar el apellido del marido, hasta el velo que envuelve como regalo el cuerpo de la novia), a lo que se suman las normas sociales (a veces incluso amparadas en la ley, como es

el caso del Código de Familia costarricense¹²) que indican que esta mujer pasa a pertenecer a este hombre, de una manera absolutamente distinta a la que él podría pertenecerle a ella.

Rubin señala la importancia que cobra la división binaria de los sexos y el matrimonio heterosexual en esta lógica: si cada mujer está prometida a un hombre, ella no tiene derechos sobre sí misma, y mucho menos tiene derecho a pedir a otra mujer. Al mismo tiempo, si cada hombre tiene derecho a tomar una mujer, esta jerarquía de poder depende por completo de que exista una división tajante entre estas dos condiciones de existencia. Rubin propone que el binarismo de género, más que un sistema que exagera las diferencias (que ciertamente pueden existir), se trata de una estrategia que se basa en suprimir las semejanzas, en borrar todo rasgo de ambigüedad, todo esbozo de androginia como posibilidad de existencia, en los cuerpos, en las prácticas sexuales y hasta en la personalidad. Hombres y mujeres son tan distantes entre sí que podría haber más puentes con otras especies o cosas, que entre ellxs¹³.

Y entonces, una vez más, las preguntas sobre la transgeneridad en una sociedad todavía demasiado cis-centrada y por ende transfóbica: ¿qué lugar ocupa una mujer trans dentro de este entramado? ¿puede un sistema como este llegar a aceptar a una mujer trans como mujer? ¿bajo qué costo? ¿y qué implicaciones tiene, en términos de dominación/emancipación, para

¹² El Código de Familia, en su Artículo 35, establece la función accesoria de la mujer en el matrimonio: El marido es el principal obligado a sufragar los gastos que demanda la familia. La esposa está obligada a contribuir a ellos en forma solidaria y proporcional, cuando cuente con recursos propios.

¹³ Relata incluso el caso de lxs mohave, donde existen prácticas de travestismo institucionalizado que permiten a las personas cambiar de un sexo a otro, pero nunca tener algo de los dos géneros a la vez.

una mujer trans correrse del lugar de sujeto/dador/recibidor, hacia un lugar ambiguo donde *tampoco no se alcanza a ser regalo/objeto?*¹⁴

Finalmente, Rubin retoma el psicoanálisis para decir que toda la teoría sobre la sexualidad en la infancia pre edípica y el complejo de Edipo es en realidad una teoría sobre la forma en que el sistema sexo/género es inoculado en nuestras subjetividades. Freud estudia el desarrollo sexual y su simbolización en la infancia para describir la forma en que niños, originalmente bisexuales y polimorfos, ambiguos, son transformados en niños y niñas, en hombres y mujeres, únicas existencias permitidas dentro del sistema sexo/género imperante.

La castración, nos dice Rubin leyendo a Lacan, no es una verdadera carencia, no es una verdadera falta, sino un significado conferido a los genitales de la mujer. Un significado que los minimiza, los rebaja, los somete a un lugar de pasividad, los despoja de cualquier potencial de independencia y poder. La castración opera de formas muy distintas para los niños y las niñas, en complicidad con el sistema sexo/género que reproduce:

el varón renuncia a su madre por miedo de que de otro modo el padre lo castre (se niegue a darle el falo y haga de él una niña). Pero por ese acto de renuncia el niño afirma la relación que le dio la madre al padre y que le dará a él, si llega a ser un hombre, una mujer propia. A cambio de la afirmación por el niño del derecho de su padre a su madre, el padre afirma el falo en su hijo (no lo castra). El niño cambia a su madre por el falo, la prenda simbólica que más tarde podrá cambiar por una mujer. Lo único que se le pide es un poco de paciencia. (Rubin, 1968, p. 24)

¹⁴ Estas y otras preguntas que planteo no quieren decir, en absoluto, que mi posición sea la de la asimilación y la inclusión de las mujeres (y las personas) trans dentro de esta matriz de dominación que es el sistema sexo/género imperante. Sin embargo, en tanto no contamos hoy con un proyecto alternativo, y estas mujeres habitan la crudeza de la realidad que este sistema les impone, estas y otras preguntas nos sirven para comprender su cotidianidad, sus condiciones de existencia y de posibilidad.

Una vez más el juego del intercambio, la promesa del regalo. Mientras tanto, para las mujeres el desenlace es mucho más desagradable. El tabú del incesto y la castración es precisamente ese proceso mediante el cual las mujeres son sometidas y convertidas en objetos/regalo en una cultura falocéntrica. Además, su sexualidad activa es reprimida y *pasivizada*, inscrita como dependiente de un falo que solo los hombres tienen.

En resumen,

la precisión con que coinciden Freud y Lévi-Strauss es notable. Los sistemas de parentesco requieren una división de los sexos. La fase edípica divide los sexos. Los sistemas de parentesco incluyen conjuntos de reglas que gobiernan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es resultado del parentesco. La fase edípica constituye el deseo heterosexual. El parentesco se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los de las mujeres. El complejo de Edipo confiere al varón los derechos masculinos, y obliga a las mujeres a acomodarse a sus menores derechos. (p. 28)

En teoría, al tener que renunciar a su madre la niña se vuelve hacia el padre que no le da el falo en la misma forma en que se lo da al hijo. "El falo es afirmado en el varón, que después tendrá que darlo. La niña nunca consigue el falo: pasa por ella, y en su pasaje se transforma en un hijo" (p. 25).

Los niños que en Upala me explicaban que si soy mujer es porque tengo hijos (y viceversa, si tengo hijos soy una mujer), tenían claro lo que Freud intentaba explicar con su teoría sexual, lo que Lévi-Strauss señalaba como sistema de parentesco y lo que Marx bien señalaba como la necesidad de una esposa para el obrero. Pero además, compartían con Freud esa suerte de naturalización de este proceso forzado de intercambios. Ellos no me hablaban del embarazo o el parto como dominio de las mujeres, me hablaban del hecho de tener hijos, de cuidar niños y niñas como un asunto de mujeres. Y eso era precisamente lo que ocurría allí. Tras el huracán, aquella parecía una comunidad de mujeres y niñas. Los hombres estaban ausentes. No estaban trabajando, me contaban que los despidieron la mañana siguiente del paso de Otto, porque las plantaciones quedaron devastadas y ya no hacían falta peones. Supongo que andaban en labores de limpieza, o intentando rescatar lo que fuese que encontraran. Las mujeres mientras

tanto se reunían todas en el albergue, las que perdieron sus casas y las que no. Se reunían para *agenciarse agua y comida para sus familias (incluidos sus maridos), y a cuidar de los niños y las niñas, que eran muchxs, y eran suyxs.*

Si bien Freud lo propone como una teoría que explica el desarrollo de la sexualidad "normal", Rubin insiste que de lo que da cuenta es de la forma, bastante impositiva y violenta, en que "la cultura fálica domestica a las mujeres, y de los efectos de esa domesticación sobre las mujeres" (p.28), y de "cómo se prepara psicológicamente a un grupo, en tierna edad, para vivir con su opresión" (p. 27). Leerlo de esta manera, incita Rubin, es fundamental para un feminismo que se proponga la emancipación de las mujeres a través de una nueva economía política de la sexualidad, pues el mito edípico sería entonces uno de los primeros engranajes que habría que desmontar para transformar una cultura falocéntrica que produce sistemas de parentesco donde el género será siempre una práctica de subordinación de lo femenino bajo lo masculino.

1.4. Clase

bell hooks (2000) dice que los feminismos revolucionarios se han preguntado desde siempre por el clasismo entre las mujeres. La cuestión de clase ha sido un punto de conflicto entre un feminismo reformista liberal, que demanda igualdad para las mujeres dentro de la lucha de clases existente, y feminismos más radicales o revolucionarios, que buscan una transformación fundamental en la estructura que produce las clases, hacia sistemas donde la equidad y la mutualidad puedan sustituir el paradigma existente (p. 101).

Como describe el apartado anterior, Rubin (1968) señala cómo las mujeres han sido subordinadas y utilizadas como valor de cambio, como objeto o como obsequio desde tiempos ancestrales. Sus derechos, sus espacios, sus condiciones de posibilidad y su campo de acción, es demarcado y limitado en función de la dominación masculina, en un mundo que depende de la explotación de las mujeres para funcionar. El binarismo de género es un sistema de

jerarquización, que feministas anticapitalistas señalan como un componente necesario para el funcionamiento del capitalismo (Guillaumin, 1995; Falquet, 2017, Federici, 2010).

Como apunta Federici (2010), citando a Lutero, para los promotores del capitalismo esto ha sido claro desde sus inicios: “la mujer es «necesaria para producir el crecimiento de la raza humana» (...) «cualquiera sean sus debilidades, las mujeres poseen una virtud que anula todas ellas: poseen una matriz y pueden dar a luz»” (p. 134).

Este apartado busca explorar algunos de los principales conceptos necesarios para entender cómo opera la clase y el clasismo en nuestra sociedad, desde una perspectiva feminista. Comenzamos con las definiciones conceptuales propuestas por Harnecker (2007), para avanzar hacia la lectura feminista que hace Federici (2010) de la historia del surgimiento del capitalismo y la acumulación primitiva, así como la función del trabajo, en diálogo con la noción de apropiación que sugiere Guillaumin (1995) para comprender la forma en que las mujeres viven la opresión material en el sistema capitalista y los efectos de esta sobre su subjetividad y sus vínculos.

1.4.1. Clase y género

La historia del capitalismo, dice Federici (2010), es una historia de violencia, de despojo y de subyugación, es una historia de las más crueles tecnologías de poder que buscan aplastar todo intento de resistencia que pretenda vivir bajo una lógica distinta a la dictadura del productivismo y el capital.

Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época. (Federici, p. 24)

Marta Harnecker (2007), en su texto *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, plantea siguiendo a Marx que la noción de clase está directamente vinculada a las relaciones de explotación que existen en los modos de producción.

Según Lenin:

Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción (relaciones que las leyes fijan y consagran), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, por consiguiente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. (Lenin, 1973 p. 479)

Pero esta definición desde un enfoque feminista resulta inadecuada, por no decir violenta, desde que utiliza la palabra hombre para referirse a la humanidad, hasta la forma en que el trabajo de las mujeres (en especial el trabajo doméstico) se ve invisibilizado en su definición. Federici (2010) advierte en que "la reconstrucción de la historia de las mujeres o la mirada de la historia desde un punto de vista femenino implica una redefinición de las categorías históricas aceptadas, que visibilice las estructuras ocultas de dominación y explotación" (p. 25).

La noción de clase social resulta fundamental para este trabajo. Emergió durante el proceso de IAP, donde las urgencias y angustias que provoca la condición de pobreza y el despojo que enfrentan las mujeres trans lanza importantes interrogantes para la discusión sobre la feminización de la pobreza. Como veremos más adelante, algunas autoras llegan a hablar de las mujeres como clase (Federici, 2010; Guillaumin, 1995). Según Harnecker podemos entender por clases sociales a los

grupos sociales antagónicos en que uno se apropia del trabajo del otro a causa del lugar diferente que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado, lugar que está determinado fundamentalmente por la forma específica en que se relaciona con los medios de producción (p.114).

Harnecker advierte sobre la importancia de no confundir los conceptos de clase y fracción de clase, indicando que el segundo se refiere a subgrupos en los que puede descomponerse una clase, por ejemplo: burguesía industrial, burguesía financiera, etc. (p. 199). Introduzco el

concepto de clase como uno de los ejes centrales en esta propuesta atendiendo este señalamiento, pues como se verá a lo largo de los próximos capítulos, y en especial en relación con el trabajo sexual, podría pensarse que en esta comunidad de mujeres trans (no así con la totalidad de mujeres trans) nos encontramos frente a una suerte de fracción de clase, no determinada por su identidad de género, pero sí atravesada y vinculada a la misma. Asimismo, como se detalla en el capítulo 7, aun cuando no lo nombren con estas categorías, esta comunidad comparte una conciencia de clase, que juega un papel importante en su construcción de identidad y su relación con la alteridad.

En diálogo con Segato (2013), desde esta perspectiva podríamos pensar quizás que algo que lee ese "ojo que conoce" en una mujer trans, es su condición de clase. Pero en los cuerpos de estas mujeres género, raza y clase están anudados de forma tan apretada que es difícil separar uno del otro. Así como Rubin (1968) lee el género en relación con la clase, tenemos que leer aquí la clase en relación con el género. En palabras de Federici (2010) "repensar el desarrollo del capitalismo desde un punto de vista feminista" (p. 21).

Segato (2017) nos advierte que tomar la categoría clase como principal es caer en el juego eurocéntrico de la dominación. La clase es una categoría central, pero es central junto al género y a la raza (y posiblemente a otras). Hawkesworth (1999) advierte además que estas categorías son herramientas analíticas y no verdades que pueden explicarlo todo. Pensar que debemos jerarquizar las opresiones, decir cuál es peor o cuál debemos priorizar en nuestros análisis y nuestras luchas, nos lleva a una lógica de competencia entre dominadxs, mientras las opresiones siguen recrudeciéndose de forma simultánea sobre nuestros cuerpos y subjetividades.

Así, Segato (2017) llama a pensar sobre la clase sin caer en el punto ciego en que muchos partidos de izquierda han caído. Cuando hablamos de clase, dice, no podemos negar el charco

de sangre sobre el que estamos parados, la historia de exterminio y explotación que han sufrido nuestros pueblos, la inconmensurable violencia que han recibido las mujeres en sus cuerpos en los siglos de existencia. Cuando hablamos de clase, necesitamos hacerlo siempre en relación con estas otras formas de dominación, para no caer en la lógica de la verdad única, en el mundo binario del Uno donde solo es posible una verdad que tiene que imponerse sobre todo lo demás.

Federici (2010) y Guillaumin (1995) coincidirían con esta perspectiva, afirmando que el capitalismo tal como hoy lo conocemos no sería posible sin la esclavitud y el racismo. Con esta consideración como cable a tierra, paso a dialogar con los importantes aportes que feministas socialistas, materialistas y anticapitalistas han hecho para pensar la relación entre clase y género, entre capitalismo y dominación de las mujeres.

Ana de Miguel Álvarez (2005) realiza una síntesis de los principales aportes de las feministas socialistas y señala como puntos de partida la pregunta por el origen de la opresión de las mujeres, y la observación histórica de la forma en que la producción industrial capitalista altera las relaciones entre los géneros. Mientras que las mujeres de clase media alta son encerradas en sus casas como propiedad de los hombres, las mujeres proletarias son incorporadas al proletariado como mano de obra barata. Todas tienen a su cargo la responsabilidad de las tareas domésticas (ya sea porque deben realizarlas en su doble jornada, o porque deben velar por su cumplimiento a manos de otra mujer contratada o explotada para esto).

Pero esta diferencia marca un quiebre, otra falla tectónica a lo interno del feminismo. Eisenstein (2009) relata, por ejemplo, los choques entre feministas blancas de clases medias altas cuyas consignas giraban alrededor de acabar con la opresión del matrimonio, tener acceso a trabajos profesionales y el derecho al aborto, y feministas negras y de clases populares, cuyas reivindicaciones tenían que ver con acceso a vivienda, educación y seguridad social para ellas y sus hijos e hijas.

De cierta manera este debate recuerda el quiebre que existe entre las organizaciones trans y organizaciones autodenominadas LGBTI en países como Costa Rica, que puede resumirse en la consigna: "mientras la élite gay se quiere casar, lxs mariconxs pobres luchamos por estudiar". Un apropiación de esta consigna puede observarse en la manta que un grupo de feministas disidentes llevamos en la Marcha del Orgullo de 2017:

Figura 4
Orgullo disidente y feminista



Fuente: Colección personal de Silvia Mora

Si bien no es una comparación del todo justa, pues luchar por el aborto y contra la opresión del matrimonio es diferente a luchar por el derecho al matrimonio (con todas sus opresiones incluidas), lo cierto es que hay intereses distintos en sectores cuyas condiciones de existencia están determinadas por su condición de clase.

Hoy, las principales reivindicaciones de las organizaciones trans en Costa Rica continúan siendo acceso a educación, trabajo digno y acceso a la salud, reivindicaciones más cercanas a las de las clases populares (heterosexuales y cisgénero también), que a las de gays y lesbianas de sectores acomodados. Sin embargo, llama la atención que en los textos de feministas materialistas se encuentran con frecuencia generalizaciones que desconocen esta realidad y equiparan las luchas de las personas trans con reivindicaciones más posmodernas de agrupaciones queer o grupos posgénero:

Nicole Claude Mathieu se niega a dejarse cegar por los discursos de los propios grupos, ya sea el de los inuit o de l@s transexuales contemporane@s, quienes a través de supuestas prácticas de "tercer sexo" o de tercer/cuarto/quinto género, tienden a opacar el hecho que, finalmente, desde el punto de vista del trabajo material que se tiene que realizar y de los privilegios de los que se puede beneficiar, sigue siendo mucho más ventajoso haber nacido macho que hembra, en casi todas las sociedades que conocemos (Curiel y Falquet, 2005, p.15).

Esta insistencia en el sexo como marcador de opresión por encima del género refuerza un esencialismo biologista que, al menos en el contexto costarricense, se aleja bastante de la realidad. Lo cierto es que, como se verá en los próximos capítulos, renunciar a la masculinidad impuesta, construir una feminidad y afirmarse mujer en un cuerpo de "macho" en este contexto implica una cadena de exclusión social que desde edades muy tempranas lleva al empobrecimiento, el despojo y la vulnerabilidad. Tener un pene y haber nacido "machos" en esta sociedad no resulta ventajoso para estas mujeres, pues al ser mujeres con pene se les excluye del sistema educativo, se desprecia su fuerza de trabajo y se les considera un lastre para el progreso. En este sentido, las mujeres trans viven condiciones de opresión que las acercan a otras mujeres empobrecidas, que también han sido expulsadas de la zona del no-ser.

Clara Zetkin señaló con vehemencia, que los intereses de las mujeres no son homogéneos, dependen de la clase; o, dicho de otro modo, que la condición de clase divide las luchas de las mujeres (de Miguel, 2005). Esta afirmación tiene su cuota de peligrosidad, pues bien podría ser utilizada para reforzar el viejo mantra de las izquierdas ortodoxas, que repite que primero se dará la revolución, y una vez resuelta la lucha de clases, todo lo demás se resolverá en cascada.

En especial, cuando a esta reflexión se suman afirmaciones como que “los principales problemas de las proletarias no tienen nada que ver con un supuesto sexismo de sus compañeros de clase sino con el sistema capitalista y la explotación económica” (p. 307).

Alexandra Kollontai (1976), también feminista socialista, trasciende esta visión Zetkin y afirma que no basta con abolir la propiedad privada, es necesaria una revolución de la vida cotidiana, una nueva concepción de mundo y una nueva relación entre los sexos. Sin esto, advierte, no hay verdadera revolución socialista.

1.4.2. La clase de las mujeres

Kollontai habla del poder y el deber revolucionario de una nueva moral sexual, y sostiene que asuntos como el amor, la sexualidad, las relaciones erótico-afectivas son también asunto de la revolución socialista. Su propuesta en esta línea se acerca a feministas como Rubin (1968) que llama a crear una nueva economía política sexual, un nuevo orden social. Siguiendo el principio materialista de la conciencia de clase, Kollontai señala que es necesario que las mujeres oprimidas tomen conciencia de lo que implica ser mujer en un mundo concebido para los hombres.

Fraser (2015) sostiene que el efecto de “la esencia de la falta de reconocimiento: [es] la construcción material, mediante la institucionalización de normas culturales, de una clase de personas devaluadas a las que se les impide la paridad participativa” (p. 212). En este sentido, feministas materialistas como Guillaumin (2005) hablan de las mujeres como clase, la clase de las mujeres. Guillaumin centra sus reflexiones en torno al sexo, no al género, e incluso introduce la noción de *sexaje* para nombrar la dinámica de opresión, explotación y apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres, que sería equivalente a la esclavitud o el vasallaje (p. 25).

Al respecto, Federici (2010) también aporta: “«Mujeres», entonces, (...) significa no sólo una historia oculta que necesita hacerse visible, sino una forma particular de explotación y, por lo tanto, una perspectiva especial desde la cual reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas” (p. 24), e incluso propone un análisis que se acerque al problema de la opresión de las mujeres que trascienda la dicotomía entre género y clase, y ponga el énfasis en el carácter construido de los roles sexuales en la sociedad capitalista.

Si en la sociedad capitalista la «feminidad» se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico, la «historia de las mujeres» es la «historia de las clases» y la pregunta que debemos hacernos es si se ha trascendido la división sexual del trabajo que ha producido ese concepto en particular. En caso de que la respuesta sea negativa (tal y como ocurre cuando consideramos la organización actual del trabajo reproductivo), entonces «mujeres» es una categoría de análisis legítima, y las actividades asociadas a la «reproducción» siguen siendo un terreno de lucha fundamental para las mujeres —como lo eran para el movimiento feminista de los años setenta— y un nexo de unión con la historia de las brujas. (Federici, 2010, p. 27)

Federici demuestra con una serie de ejemplos cómo la exacerbación de las diferencias entre hombres y mujeres y el recrudecimiento de la jerarquía que inferioriza a las mujeres fue un elemento necesario para la consolidación del capitalismo a través del proceso de acumulación primitiva (sobre el que profundizaré más adelante).

la separación entre producción y reproducción creó una clase de mujeres proletarias que estaban tan desposeídas como los hombres, pero a diferencia de sus parientes masculinos, en una sociedad que estaba cada vez más monetarizada, casi no tenían acceso a los salarios, siendo forzadas así a la condición de una pobreza crónica, la dependencia económica y la invisibilidad como trabajadoras. (Federici, 2010, pp. 112-113).

Segato (2017) nos diría que el género no es exactamente un sistema de clases, pero sí de castas, marcado por la forma en que nos enseñaron a sentir, a pensar, a usar la voz. En este sentido, la intersección donde se cruzan género y clase implica para las mujeres empobrecidas una forma particular de vivir las opresiones, que guarda algunas semejanzas con otras mujeres de clases medias altas, pero alberga diferencias también.

Segato (2017) añadiría que la forma en que se ha desarrollado la mayor parte de la discusión sobre el tema de clase es eurocéntrica, y que no es comparable la condición de clase de una

mujer proletaria en una sociedad industrial, con la de una mujer campesina en una sociedad agrícola. En esto, Kollontai (1978) parece coincidir cuando afirma que cualquier estrategia para la emancipación de las mujeres debe partir de su situación concreta, es decir, del análisis desde el materialismo histórico de sus necesidades, sus problemáticas particulares y su relación con las dinámicas macro sociales. Una vez más, las autoras coinciden también con Hawkesworth (1999) en la necesidad de romper con la visión universalista que plantea la mujer como una categoría homogénea. Un diálogo con los aportes de Guillaumin (2005) y Federici (2010) nos permite trazar la forma en que la opresión de clase se engancha con la de género en el capitalismo, para comprender las condiciones de despojo y violencia que enfrentan hoy las mujeres trans en San José.

1.3.2.1. *Acumulación primitiva*

Federici (2010) ubica el proceso de acumulación primitiva como un momento clave, no solamente para la consolidación del capitalismo, sino también para la cristalización de la subordinación de las mujeres. Se trata de un proceso co-constitutivo. Mientras que el capitalismo requirió la expropiación de los productores directos, de la propiedad colectiva y comunal, y la supuesta liberación del trabajo, para imponer la explotación del trabajo de otros a través del trabajo asalariado, requirió también transformaciones en la vida cotidiana, la subjetividad y las formas de vinculación comunitaria que impedían su desarrollo. La privatización de los medios de producción requirió también

la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las «brujas». (Federici, 2010, p. 90).

Esta transformación, insiste Federici (2010), no fue una transición pacífica y gradual, sino un periodo lucha, resistencia y exterminio violento de poblaciones y formas de existencia que se oponían al proyecto capitalista. La

acumulación primitiva consistió en una inmensa acumulación de fuerza de trabajo —«trabajo muerto» en la forma de bienes robados y «trabajo vivo» en la forma de seres humanos puestos a disposición para su explotación— llevada a cabo en una escala nunca igualada en la historia (Federici, 2010, p. 92).

El trabajo asalariado, eso por el que hoy la mayoría de mujeres trans luchan para acceder, no fue desde siempre considerado un derecho y un destino deseado. Durante el proceso de acumulación primitiva, la imposición del trabajo asalariado como realidad material requirió de una intensa transformación subjetiva, frente a grandes grupos de personas que inclusive preferían lanzarse a una vida en la pobreza y el despojo antes de vender su fuerza de trabajo.

Si “el objetivo de la sociedad capitalista es transformar la vida en capacidad para trabajar y en «trabajo muerto»” (Federici, 2010, p. 31), el capitalismo necesita la reproducción de la vida, pero en condiciones de despojo, de forma tal que un trabajador posea solamente su fuerza de trabajo para vender. El cuerpo entonces se convirtió en objeto de control disciplinario y biopolítico, con el fin de domesticar y maximizar la fuerza de trabajo en función del capital. Comienzan a castigarse y perseguirse todas aquellas prácticas que se alejan del trabajo, como el disfrute, el ocio, los espacios comunitarios de encuentro, así como todo el saber ancestral que habían desarrollado las mujeres para controlar la fecundidad. Al mismo tiempo que la clase proletaria en general es despojada de su vida comunitaria y de su tiempo libre, las mujeres son despojadas del derecho a decidir sobre sus cuerpos.

Se crearon

«leyes sangrientas» contra los vagabundos con la intención de fijar a los trabajadores a los trabajos que se les había impuesto, de la misma manera que, en su momento, los siervos estuvieron fijados a la tierra. (...) Se cerraron tabernas y baños públicos. Se establecieron castigos para la desnudez y también para otras formas «improductivas» de sexualidad y sociabilidad. Se prohibió beber, decir palabrotas e insultar (Federici, 2010, pp. 184-185)

El cuerpo adquirió valor solamente como recipiente de fuerza de trabajo, como la máquina de trabajo primaria que requiere el capitalismo. Como se verá en los próximos capítulos, la herencia de esta lógica golpeó fuertemente a la comunidad de mujeres trans, que durante las décadas

de 1970 y 1980 fueron perseguidas, criminalizadas y castigadas bajo la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad y el Abandono, y sus cuerpos fueron constantemente intervenidos por funcionarios de salud, bajo la sospecha de ser cuerpos impuros, improductivos e indeseables.

Al mismo tiempo que se condenaba la "vagancia",

en el nuevo régimen monetario, sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada un trabajo. (...) la importancia económica de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y su función en la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundiéndose con una vocación natural y designándose como «trabajo de mujeres» (Federici, 2010, p. 112).

La división sexual del trabajo que se impuso como relación de poder entre hombres y mujeres fue un impulso necesario para la acumulación capitalista, y como veremos a continuación en diálogo con Guillaumin (1995; 2005), se ancló en la subjetividad a través de un proceso de naturalización que cristaliza ideológicamente esa relación de poder.

La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de «raza» y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno (Federici, 2010, p. 90).

1.3.2.2. Apropiación

Collete Guillaumin (2005) centra su análisis de la opresión de lo que llama "clase de las mujeres" alrededor de la noción de apropiación. En su texto, considerado un clásico del feminismo materialista francés, cuestiona algunas generalizaciones del análisis marxista que reproducen un sesgo sexista al ignorar la particularidad de la opresión que viven las mujeres. En este sentido, critica la universalidad de la afirmación que dicta que lo único que posee el obrero para vender es su capacidad de trabajar, y señala que esto es cierto para el obrero-hombre, pero no para la obrera-mujer.

El cuerpo es una reserva de fuerza de trabajo, y es en tanto que tal que es apropiado. No es la fuerza de trabajo, distinta de su soporte/productor, dado que puede ser medida en "cantidades"

(de tiempo, de dinero, de tareas), la que es acaparada, sino su origen: la máquina-de-fuerza-de-trabajo (Guillaumin (2005, p.25).

Afirma que esta generalización resulta inadecuada para la clase entera de las mujeres, pues "el haber conseguido vender SOLAMENTE su fuerza de trabajo y no ser uno mismo apropiado es el resultado de un largo y duro proceso" (p. 25) que hoy disfrutan los hombres, mientras que las mujeres siguen siendo apropiadas por estos.

En este sentido, Guillaumin afirma que la naturaleza específica de la opresión de las mujeres es la apropiación. "Una clase entera, que abarca aproximadamente a la mitad de la población, soporta no solamente el acaparamiento de la fuerza de trabajo sino una relación de apropiación física directa: las mujeres" (2005, p. 24). La apropiación, explica la autora, no debe confundirse con una relación de sujeto a sujeto, se trata de una relación de propietario a objeto (p.55). En la apropiación física, no es la fuerza de trabajo lo que es apropiado sino la unidad material que la produce, el cuerpo como máquina-de-fuerza-de-trabajo.

La apropiación, tal como la entiende Guillaumin (2005) está configurada por

un hecho material y un hecho ideológico. El primero es *una relación de poder* (digo bien una "relación" y no "el" poder...): la imposición ilegítima permanente que constituye la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. El otro es *un efecto ideológico*: la idea de "naturaleza", esa "naturaleza" que supuestamente da cuenta de lo que serían las mujeres (p. 22-23).

Es decir, que para que la apropiación se sostenga (y a la vez sostenga la infraestructura de la economía capitalista), requiere de un accionar ideológico que la presenta como parte de la esencia del ser mujer. Esto lleva a la autora a hablar de *sexaje* para nombrar esta forma de apropiación en el que la clase de los hombres explota a la clase de las mujeres.

Guillaumin (2005) distingue 4 expresiones particulares de la apropiación:

- *La apropiación del tiempo*: que despoja a las mujeres de la libertad para disponer sobre su tiempo. Esto ocurre a través de un contrato explícito en el matrimonio, o bien, a través de un

mandato naturalizado que presenta como tarea "de mujeres" el trabajo reproductivo. Esposas, madres, hijas, hermanas, deben ocuparse del cuidado de los bienes (incluidas las personas apropiadas) del hombre al cual pertenecen por contrato o por linaje.

- *La apropiación de los productos del cuerpo:* donde el ejemplo más claro serían los hijos e hijas, pero también incluso partes de su cuerpo fragmentado (Guillaumin menciona por ejemplo la venta de leche o cabello de "sus" mujeres por parte de algunos hombres).
- *El cuidado, la carga física de los miembros del grupo que no pueden valerse por sí mismos:* como niños y niñas, personas enfermas y adultas mayores.
- *La obligación sexual:* donde la autora se detiene para presentar una reflexión crítica y profunda sobre la forma en que las mujeres tienen el deber de cumplir los deseos sexuales de los hombres, ya sea sin pago como lo regula el contrato del matrimonio, o de forma remunerada como sucede en el trabajo sexual.

Dar un nombre a esta relación no es tan fácil. ¿"Servicio sexual"? ¿Como servicio militar o servicio obligatorio? No estaría mal ¿"Deber sexual"? ¿Como los deberes escolares o el Deber? No estaría mal. ¿"Pernada", como lo llaman aquellos que se encuentran del buen lado de la relación? Derecho de pernada, uno más de esos términos que una recibe en plena cara. (Guillaumin, 2005, p. 29)

Nos detendremos en esta última pues, como se verá en los próximos capítulos, es la forma más común en que las mujeres trans sufren la apropiación. Algunas de ellas que tienen parejas o familias que las reconocen como mujeres, experimentan además la apropiación del tiempo y la imposición del cuidado de los otros, pero en su mayoría, están excluidas de este tipo de tareas (independientemente de que busquen o no reproducirlas). Este análisis permite observar esa posición ambigua en que esta sociedad ubica a las mujeres trans: por un lado, no pueden ser asalariadas porque al renunciar a ser hombres se convierten automáticamente en cuerpos indeseables en el trabajo. Al no poder engendrar, sus cuerpos se devalúan aún más pues no tienen la capacidad de producir las máquinas-de-fuerza-de-trabajo que requiere el capitalismo. Sin embargo, es en la obligación sexual donde se devela el reconocimiento que hace la sociedad de su feminidad.

Las mujeres trans con las que se desarrolla esta tesis son o han sido todas trabajadoras sexuales. Algunas hoy lo reivindican, lo matizan o lo problematizan, pero en su mayoría ellas reclaman con indignación y dolor que el trabajo sexual sea el destino inevitable de toda mujer trans que comparta su condición de clase. Los aportes de Guillaumin (2005) nos llevan a pensar que estas mujeres, que son reconocidas a medias como mujeres, a medias como cuerpos inútiles, no encuentran escapatoria a la apropiación por medio de la obligación sexual. Es decir, que no hay forma en la que una mujer trans empobrecida pueda acceder realmente a la igualdad, o al estatuto de humanidad, dentro del capitalismo.

Lo esencial en la relación entre un hombre y una mujer es *el uso físico*. (...) el uso sexual. Único uso físico posible cuando el encuentro es fortuito y que no existen lazos sociales estables. No es de sexualidad de lo que se trata aquí, ni de "sexo", sino simplemente de uso; ni tampoco de "deseo", simplemente de control, igual que en la violación. (Guillaumin, 2005, p.30)

Sobre la violación, la autora señala una serie de hechos que la llevan a concluir que una agresión sexual se considera violación solo cuando es susceptible de producirle hijos a un hombre que no ha dado su consentimiento. Por un lado, está la dificultad (en algunos contextos incluso la imposibilidad) de que se reconozca legal y simbólicamente una violación por parte de un marido. Dentro del matrimonio, la mujer apropiada debe cumplir la obligación sexual. Por otro lado, el que muchas legislaciones que tipifican como violación solamente la penetración de un pene en una vagina, la lleva a pensar que lo que realmente preocupa es la propiedad de los hijos que podrían sobrevenir.

El matrimonio inscribe la obligación sexual de una mujer a su marido, y a través de este registro, la excluye para el resto de los hombres como bien común.

Al restringir el uso colectivo de una mujer y al dar este uso a un solo individuo, priva al mismo tiempo a los demás individuos de su clase del uso de esta mujer determinada, que, sin tal acto permanecería en el campo común (Guillaumin, 2005, p. 44).

Esta es exactamente la misma lógica que sostiene la idea de que una mujer trans no puede sufrir una violación, así como una trabajadora sexual no es susceptible de ser violada por uno

de sus clientes. Responde a la apropiación, donde las mujeres que no tienen "dueño" se inscriben como bienes comunes de los hombres. En palabras de Federici (2010):

en la nueva organización del trabajo todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos. (p. 148)

Este triste reconocimiento social de las mujeres trans a través de la apropiación, me lleva a problematizar el uso que autoras como Guillaumin (2005) y Falquet (2017) hacen del sexo en lugar del género para dar cuenta de las relaciones de apropiación, opresión y explotación.

Cuando Guillaumin afirma sobre el trabajo sexual masculino:

En efecto, sería inadmisibile que un hombre pudiera parecer *disponible al uso*, puesto que socialmente él no es un objeto, y que es justamente esto lo que lo distingue de la mujer que, perteneciendo ella a los hombres, está por definición siempre disponible (2005, p. 32).

Está afirmando precisamente que las mujeres trans trabajadoras sexuales pertenecen a la clase de las mujeres. Sus cuerpos, como profundizaremos en los próximos capítulos, están disponibles al uso de los hombres, y muchos se toman muy en serio la idea de que les pertenecen.

En esta misma línea, cuando la autora señala los medios a través de los cuales se perpetra la apropiación de las mujeres, encontramos que varios se ajustan al análisis de las condiciones en que viven las mujeres trans:

- *El mercado de trabajo*: que por tanto tiempo prohibió o restringió a las mujeres vender su fuerza de trabajo (y que hoy, aunque lo permite, no lo hace en igualdad de condiciones que los hombres), en la actualidad continúa excluyendo a la mayoría de mujeres trans.
- *El confinamiento en el espacio*: que describe como el adiestramiento que reciben las mujeres para permanecer en el encierro privado de su hogar. Como se verá en los capítulos siguientes, para las mujeres trans ha implicado la interdicción de circulación de sus cuerpos

feminizados por el espacio público y el confinamiento al encierro privado o carcelario para evitar su exposición y el contacto entre ellas.

- *La demostración de fuerza:* que se profundiza en el capítulo 6 con todas las formas de violencia que se expresan sobre sus cuerpos.
- *La obligación sexual:* ya descrita anteriormente, que puede resumirse en:

automáticamente toda mujer cuya individualidad material no está oficialmente u oficiosamente circunscrita, expresa que el conjunto de los hombres dispone de cada una de las mujeres, puesto que entre ellos es asunto de negociación o de lucha decidir quién se llevará la tajada, según una de las expresiones más exactas (p. 49).

- *El arsenal jurídico y el derecho consuetudinario:* que en el caso de las mujeres trans, mientras ni siquiera les reconoce su identidad, las despoja de todo reconocimiento.

Dice Guillaumin:

puesto que lo que se "intercambia" se posee ya; las mujeres son ya, anteriormente, la propiedad de quien las intercambia. Cuando un bebé macho nace, éste nace futuro sujeto, quien tendrá que vender él mismo su fuerza de trabajo, pero no su propia materialidad, su propia individualidad. Además, siendo propietario de sí mismo, podrá igualmente adquirir la individualidad material de una hembra. Y por añadidura dispondrá igualmente de la fuerza de trabajo de la misma, que empleará de la manera que le convenga, incluso demostrando que no la utiliza (2005, p. 20).

De nuevo, vale la pena problematizar la ruta que establece entre el sexo que se asigna a una persona al nacer y su destino en lógica de apropiación. En términos generales, quizás la propuesta de Guillaumin es demasiado binaria y mecánica, y al centrarse tanto en el sexo como un determinante inamovible de la dominación/subordinación, pierde de vista lo que ocurre cuando un niño "macho" renuncia a la masculinidad impuesta y busca afirmar su género como mujer.

La apropiación individual y colectiva de las mujeres les ofrece a los miembros de la clase de los hombres, un amplio conjunto de privilegios y un «vivir mejor» bastante apreciable, que significa, en particular, *la exención de buena parte del trabajo de la reproducción social* (Falquet, 2017, p. 6).

Cuando una niña trans insiste contra todo disciplinamiento en afirmarse mujer, esto no la convierte automáticamente en mujer, y posiblemente por más que se esfuerce nunca llegará a ser reconocida como una mujer "de verdad" por la sociedad, pero esto no quiere decir que

conserva sus privilegios o que habita el lugar de la clase propietaria junto a los hombres. Por el contrario, ella es lanzada a un lugar muy recóndito de la clase de las mujeres, donde su cuerpo sufre los embates de la apropiación y de la exclusión.

Tendríamos que pensar que también es necesario leer los valiosos aportes de Guillaumin en resonancia con Hawkesworth (1999), y evitar pensar que el sexo explica toda la opresión que sufren las mujeres. Dar un lugar al género, pero también a otros sistemas de dominación. Como señala Falquet leyendo a Guillaumin en diálogo con el feminismo decolonial:

efectivamente existía una clase de sexo "mujeres" (cuyas miembros comparten una situación de apropiación), pero que esta clase de sexo tiene que ser pensada en función de la imbricación de las relaciones sociales (de raza, clase y sexo), de su dinámica en el marco de la historia colonial pasada y de sus continuidades hasta el presente, incluyendo la ilegalización de la migración (2017, p.5).

Finalmente, Guillaumin (1995) complementa su análisis de la apropiación física con una reflexión sobre el costado ideológico que hace posible esta apropiación. Desde una perspectiva materialista, la realidad material produce subjetividades, y estas subjetividades determinan nuestras formas de estar en el mundo y configuran nuestros vínculos. "Cuando se es apropiado materialmente, se es desposeído mentalmente de sí mismo" (p. 39). En este sentido, advierte que el que una mujer sea tratada como una cosa asegura que sea concebida como una cosa, un objeto que tiene una funcionalidad para la cual será siempre utilizada. Las mujeres, a fuerza de esta dominación y la explotación a la que han sido por años sometidas, han terminado creyendo esta supuesta naturaleza sumisa y subordinada que se les impone.

Es como sujetos que no existimos. Materialmente existimos, demasiado materialmente: somos propiedades. Todo esto es un trivial asunto de delimitación. Es porque "pertenece" que somos menospreciadas por nuestros propietarios, es porque somos apropiadas en tanto que clase entera que estamos "desposeídas" de nosotras mismas. (Guillaumin, 2005, p. 34)

Dice bell hooks (2000) que la clase no abarca solo las condiciones materiales, sino que involucra el comportamiento, las creencias, la forma en que se nos enseña a comportarnos, lo que se nos

dice que podemos esperar de nosotrxs y de otrxs, la idea de futuro, la forma de entender los problemas y de buscarle soluciones, la forma de pensar, de sentir y de actuar (p. 103).

En esta línea, Federici (2010) destaca que el capitalismo se sostiene sobre la destrucción de la vida comunal, degradando los vínculos de colaboración, solidaridad y complicidad, e instaurando la competencia y la desconfianza. Guillaumin apunta que "retomar la propiedad de nosotras mismas supone que nuestra clase entera retome la propiedad de sí misma, social, materialmente" (205, p. 35).

1.4.3. Distribución, redistribución y reconocimiento

En nuestros días, dice bell hooks (2000) el cuidado y el compartir se han convertido en características que se identifican con una debilidad idealista. No es algo que sorprenda, según lo expuesto en los apartados anteriores, y sin embargo, como se desarrolla en los próximos capítulos, pareciera que en esta comunidad de mujeres trans, la necesidad las ha llevado a articular sus resistencias alrededor de esos dos valores como pilares. Contrario a lo que se podría pensar, sus luchas posiblemente tienen más que ver con la redistribución que con el reconocimiento, aunque quizás la clave está en dejar de pensarlas como una dicotomía.

Desde los movimientos sociales cuyas luchas han sido catalogadas como reivindicaciones de reconocimiento (como podrían ser los movimientos feministas, de diversidad sexual y trans), con frecuencia se mira con recelo las discusiones de los partidos y académicxs de izquierda, en tanto ha existido una tendencia a jerarquizar las luchas y decir que las luchas por el reconocimiento son de segundo orden de importancia (Sagot, 2007). Esa no es la perspectiva con la que se utiliza el concepto de clase en este trabajo. Pensar la clase como la noción que explica el origen de todas las opresiones sigue la misma lógica que bien criticaba Hawkesworth (1999) sobre el género cuando se usa como fuerza explicativa.

Por esto, nos acercamos al concepto de clase desde un diálogo con los feminismos. Discusiones como las que propone Nancy Fraser (2015) encuentran una importante relación entre la clase y lo que ha nombrado estatus, entre lo económico y lo cultural. Esto no quiere decir que se puedan subsumir en una sola categoría, pero sí que estas se cruzan y se entrelazan, por lo que la resistencia a estos sistemas de opresión debería buscar también puntos de encuentro y articulación. Propone

un reconocimiento de principio de que ambas partes tienen reivindicaciones legítimas, que de algún modo es necesario armonizar programáticamente y conseguir que entren en sinergia políticamente. La justicia social hoy, en resumen, exige tanto redistribución como reconocimiento; ninguno de los dos basta por sí solo. (p.218)

Junto con Fraser, autoras como Hester Eisenstein (2009) advierten que hay una tendencia potente en el capitalismo neoliberal para absorber los feminismos y dismantelar su proyecto colectivo y popular. Discursos que proponen la flexibilidad laboral y el emprendedurismo desde valores individualistas equiparan el ideal de igualdad con el de libre competencia, y exaltan como modelo de éxito a una mujer ejecutiva, altamente competitiva, siempre urbana, independiente pero a la vez conservadora y consecuente con la reproducción del sistema sexo/género.

Fraser nos dice:

Las feministas nos encontramos hoy, en otras palabras, en una disyuntiva. Debemos decidir qué interpretación de igualdad seguir. ¿Tomaremos la senda de la menor resistencia y adoptaremos interpretaciones liberales, meritocráticas, centradas en la elección y el mercado? ¿O seguiremos la senda más ardua y adoptaremos la interpretación democrática radical, que entiende la igualdad como plena paridad de participación en la vida social? (2015, p. 14).

En su propuesta, que claramente se inclina por la segunda vía, hace un llamado a luchar de forma simultánea contra los mecanismos de dominación tradicionales que restringen la participación de las mujeres, y contra los nuevos modos de subordinación que impone el mercado en un mundo de capitalismo tardío. El resultado de esta lucha, nos dice, tendrá un

impacto no solo en el eje de género, sino que será emancipador para todos los sectores sociales que hoy sufren los embates del modelo neoliberal.

Un interesante debate entre Judith Butler y Nancy Fraser (2015) lleva la discusión alrededor del género, y en especial de las disidencias de la heteronormatividad, al terreno de la economía política y el capitalismo contemporáneo. Butler critica fuertemente la distinción entre reconocimiento y redistribución, que supone que las reivindicaciones relacionadas al reconocimiento (donde se ubica buena parte de las luchas de las mujeres y las identidades trans) estarían dirigidas a transformaciones en el ámbito de la cultura, mientras que las de redistribución (que refieren a la lucha de clases, donde también pueden estar involucradas mujeres y personas trans en tanto clase empobrecida), estarían ubicadas en el terreno material. Esta distinción "material/cultural" es un grave error para Butler, pues la exclusión y discriminación que sufren las personas en razón de la falta de reconocimiento legal y la subordinación simbólica de sus identidades, tiene efectos directos en el terreno que denomina "material". Ilustra esta tesis con datos sobre el empobrecimiento que sufren personas gays y lesbianas, al tener un campo mucho más restringido que el de las personas heterosexuales, para acceder a empleos de calidad, modalidades de aseguramiento individuales y familiares, herencia de bienes y pensiones para las parejas, entre otros.

Fraser concuerda con lo planteado por Butler, el problema del reconocimiento tiene un efecto de exclusión material. Pero critica esta dicotomía material/cultural en tanto asume que la cultura es un ámbito inmaterial. Fraser sostiene que la cultura está también en un plano de la materialidad:

las normas, las significaciones y las construcciones de la personalidad que impiden a las mujeres, a los pueblos racializados y/o a gays y lesbianas la paridad de participación en la vida social están materialmente ilustradas: en instituciones y prácticas sociales, en la acción social y el *habitus* personificado, y en los aparatos ideológicos del Estado (Fraser, 2015, p. 212).

Esto, dice Fraser, no debe llevarnos a eliminar la distinción entre redistribución y reconocimiento, pues al plantear que todas forman parte del mismo terreno corremos el riesgo de que se pierdan las diferencias, y nos acercamos peligrosamente a la tesis que reduce o subordina las luchas por el reconocimiento a las luchas de clase. En este sentido, propone hablar de económico/cultural, ambos rastreables en el plano material. Se trata, pues, de utilizar de forma crítica esta distinción, eliminando cualquier tipo de jerarquización de una sobre la otra, tan común en ciertos sectores de la izquierda ortodoxa (Sagot, 2007), pero sin borrar las diferencias que son fundamentales para crear las sinergias y evitar las divergencias entre los movimientos sociales (Fraser, p. 214).

Fraser también advierte que es erróneo y ahistórico pensar que el heterosexismo y la heteronormatividad son un producto del capitalismo, algo con lo que coincidiría Segato (2011). Propone entonces sostener esta diferenciación entre lo que llama el orden del estatus y la clase, pero no entendiéndolos como ámbitos absolutamente distintos y separados, sino más bien complejamente relacionados.

No bastaría con eliminar el capitalismo para erradicar la heteronormatividad, pero más aún, Fraser advierte que tampoco es conveniente pensar que la heterosexualidad es siempre una base funcional para el capitalismo y que la homosexualidad, por ende, lo amenaza. Brinda algunos ejemplos de multinacionales millonarias que han implementado políticas afirmativas para personas gays y lesbianas, encontrando en el discurso de la inclusión una nueva estrategia de mercado.

Sobre esto, Sam Bourcier (2017), en su libro *HOMO Incorporated*, realiza una crítica radical y pormenorizada de las formas en que una clase acomodada de gays y lesbianas reproduce el homonacionalismo y el promueve el neoliberalismo a través de políticas por la igualdad que solo afianzan la exclusión de clase. En Costa Rica, empresas como Coca Cola y Pozuelo han pautado

campañas publicitarias con personajes no heterosexuales y personas uniformadas con camisetas de empresas privadas y transnacionales como Amazon, HP, IBM, Intel y otras conforman un enorme bloque en la Marcha de la Diversidad cada año.

Este es el otro costado del riesgo que conlleva utilizar el género como una fuerza explicativa, según Hawkesworth (1999). Obviar las diferencias y los contextos, sostener la idea de que el género puede explicar de forma acabada y plena las dinámicas de exclusión, nos lleva a pensar que existe una relación directa y unidireccional entre identidad y clase, y más peligroso aún, señala Hawkesworth, entre biología y exclusión.

El que existan algunos gays y lesbianas que habitan un lugar cómodo en la distribución del plusvalor, lo mismo que algunas mujeres que acceden a privilegios de clase e incluso a veces oprimen a otras personas desde ese lugar, nos habla de que la ecuación no se resuelve tan fácilmente. Ni todas las mujeres y disidentes de la heteronormatividad son empobrecidas y oprimidas, ni todo el empobrecimiento y la exclusión puede explicarse en función del género y la disidencia sexual, aun cuando reconozcamos, como propongo en esta tesis, que existe un lugar de confluencia entre clase y género, donde se anudan y se alimentan mutuamente en una relación simbiótica.

Para Fraser:

Las dificultades económicas de los homosexuales se entienden mejor como consecuencias del heterosexismo en las relaciones de reconocimiento que como elementos incluidos en la estructura del capitalismo. La buena noticia es que no necesitamos derrocar el capitalismo para remediar estas dificultades, aunque bien podríamos necesitar derrocarlo por otras razones. La mala es que necesitamos transformar el orden de estatus existente y reestructurar las relaciones de reconocimiento. (p.215)

No es un sistema monolítico, no es universal, y no tiene la fuerza explicativa totalitaria para dar cuenta de todas las opresiones. Más bien, Fraser propone la importancia de historizar y de contextualizar el análisis sobre los sistemas de exclusión para entender las formas particulares que toman en un determinado tiempo y espacio, con un sistema económico y cultural. En esto

coincide con Hawkesworth (1999), ni el género ni la clase deben asumirse desde una concepción funcionalista, pues esto restringe de manera importante las posibilidades de agencia y de transformación social (p.218).

Aceptar esta propuesta implicó, para esta investigación, un trabajo constante para no dejarse tentar por la seguridad que puede dar una fuerza explicativa que nos brinde certezas, y mantener siempre la perspectiva de que clase, género e incluso interseccionalidad son categorías analíticas, herramientas para acercarnos a la realidad de las mujeres trans de esta comunidad, nunca son verdades pre establecidas o profecías universales sobre sus vidas.

El concepto de interseccionalidad cobra en esta tarea una importante relevancia. La interseccionalidad como eso que anuda el análisis, como una de las herramientas que ayudan a evitar que una categoría se convierta en fuerza explicativa, y a sortear el riesgo de caer en una universalidad que borre las particularidades que inscribe la clase, el género, la raza, etc.

2. Reflexiones metodológicas

Hace algunos años visité a un amigo que estaba viviendo en las montañas del cerro Ochamago. El patio de su casa daba al manto, desde el cual podía observarse, risca abajo, un río. Él me contó con entusiasmo que estaba haciendo un camino para llegar hasta allá. Aun no había terminado, pero estaba ansiosa por mostrármela.

En mi lineal mentalidad urbana, ya no tenía de idea de lo que me hablaba. Llevaba mi vida entera recorriendo caminos, pero nunca me había preguntada por el proceso que hacerlas canllea.

Camina montaña adentro, por un trillo andulado y revaltoso. En cada curva, mi amigo tenía una historia, un recuerdo, un aprendizaje que contarme. Recuerda con especial asombro un par de puntos a los que llevó, donde el camino terminaba de golpe. Me explicó que así se hace un camino: no hay una ruta preestablecida.

Hay un punta de partida y una idea un tanta vaga de adonde se quiere llegar, pero el resto es una exploración abierta que requiere paciencia y flexibilidad. A veces se avanzaba en una dirección hasta llegar a un punta donde ya no se podía seguir. El camino no daba más, tacaba dar vuelta y seguir intentándolo por atra lugar.

Esas como cabos que en apariencia no llevaban a ningún lugar, na eran necesariamente errores ni puntos muertos. Por el contrario, era la marca del recorrida, coma dedos que rasguñan la mantaña dejando la huella de que ese era un camino vivo. Después de aquel día, la frase "se hace camino al andar" nunca volvió a ser lo misma para mí. Ir y venir, devolverse, dejarse llevar, aprender a observar y no dejar de caminar. Todo es parte del camino, salo así se llega a algún lugar.

Las reflexiones metodológicas que recoge este capítulo intentan dar cuenta de cómo hicimos el camino que nos lleva a esta investigación. Más que como mapa de ruta, debería leerse como diario de viaje, que narra ese proceso en el que nos involucramos durante 3 años para llegar hasta acá.

Investigar, desde esta posición, implica escuchar. Para poder descubrir es necesario despojarse de la ansiedad por explicar. Para lograr comprender, es necesario descolocarse del lugar del saber. Pensar el acto de investigar como hacer un camino es una apuesta por lo desconocido, y la incertidumbre puede resultar muy angustiante. Sin embargo, una vez que soltamos la necia pretensión de saberlo todo, se abre el jardín de posibilidades que nos permite aprender de lo desconocido. Diría que es un ejercicio que requiere estar constantemente punzándose el ego, para desinflar el furor por explicarlo todo que nos lleva siempre por las mismas rutas sin permitirnos pensar que es posible hacer otros caminos.

En agosto de 2014, al comenzar esta investigación, yo no sabía lo que iba a encontrar. Tenía una vaga idea de cómo quería buscarlo, pero es difícil buscar cuando no se sabe qué es lo que se busca. En la práctica, la realidad me descuadró todos los esquemas. Investigar es a fin de cuentas eso: la apuesta, la defensa, la resistencia por no perder la capacidad de sorprendernos.

Este proceso fue un ir y venir, y requirió mucha flexibilidad. A continuación, intento dar cuenta del proceso, con la advertencia de que no debe leerse como "el camino", sino porque creo en la importancia de narrar cómo es que se hace un camino, de visibilizar lo que muchas veces se nos oculta o se nos da procesado y naturalizado: visibilizar que el acto de investigar con una

comunidad es siempre un acto en colectivo, que lxs protagonistas de esta historia son también las autoras de esta tesis, que no existe una linealidad entre el punto de partida y el destino, y que más allá de los resultados, investigar se trata de aprender a disfrutar el recorrido.

2.1. Posicionamiento epistémico: las botas para caminar

Este proyecto se aparta deliberadamente de la investigación positivista, que pretende la objetividad y la asepsia en el estudio de la realidad, y más bien se propone estudiarla con el objetivo de transformarla. Desde agosto de 2014, he trabajado con Transvida y con la comunidad de mujeres trans trabajadoras sexuales en un intenso proceso de IAP en su versión latinoamericana, el cual busca la construcción de conocimiento en colectivo con las participantes, de forma horizontal en la que sean las personas protagonistas quienes definan sus intereses y objetivos.

La IAP rompe con la lógica investigadorx-investigadx, y propone que en ese involucramiento confluyan los distintos saberes para construir de forma colectiva el conocimiento. Es decir, que lxs participantes no son objeto de investigación, sino sujetxs activxs de la construcción de conocimiento. Este trabajo articulado y relacional permite el desarrollo de un nosotrxs emergente, que sería un espacio de vinculación y colectividad desde el cual es posible la construcción conjunta del conocimiento y su aplicación para el desarrollo de estrategias para el cambio social. Es dentro de este amplio proceso de IAP que se inscribe esta tesis, junto a otros procesos de investigación que hemos desarrollado y seguiremos realizando en conjunto.

2.2.1. Proceso de análisis etnográfico:

Para efectos concretos de esta investigación se utilizó un enfoque etnográfico. Patricia Schettini e Inés Cortazzo afirman que la etnografía es "un proceso sistemático de aproximación a una situación social, considerada de manera global en su propio contexto natural. El objetivo fundamental que orienta todo este proceso de investigación es la comprensión empática del

fenómeno objeto de estudio” (2015, p. 39). Desde este posicionamiento, nos acercamos a la descripción de fenómenos, tensiones y la cotidianidad de estas mujeres a partir de su propio punto de vista, evitando la exotización, la victimización o la racionalización exagerada desde el pensamiento académico.

Elsie Rockwell (1987) habla de análisis etnográfico para describir el proceso constante y orgánico de construcción colectiva de conocimiento que busca la horizontalidad en el trabajo etnográfico, “opuesto a la usual división entre ‘recolección de datos’ y ‘análisis’ que marcan otras tradiciones investigativas” (p. 8). Desde esta perspectiva el análisis se realiza todo el tiempo, desde el momento de interacción y observación en el campo, las distintas fases de escritura y reescritura, el diálogo conceptual, las interpretaciones, etc. Este proceso es lo que permite la construcción de un objeto de estudio y la transformación conceptual que caracteriza a un trabajo etnográfico.

Se ha hecho análisis etnográfico cuando se modifica sustancialmente la conceptualización inicial del objeto de estudio; cuando, a consecuencia de la construcción de nuevas relaciones, se puede dar cuenta del orden particular, local y complejo del fenómeno estudiado (...) (p. 15).

Un elemento primordial en esta propuesta es la posición en relación con las participantes, que se aleja del lugar del saber/poder. Traté de acercarme de la forma más democrática que pude, haciendo eco del llamado de Boaventura de Sousa Santos (2009) para construir una sociología de las ausencias desde la ecología de saberes. Para esto, el concepto de escucha del psicoanálisis resulta un gran aporte: una escucha que procura sacudirse de prejuicios y de etiquetas, del afán colonial que nos transmite la academia por explicarlo todo, y del ejercicio de poder que implica suponer que se sabe más sobre la vida de alguien que esa persona sobre su propia vida.

2.2. Características del proceso: el camino que construimos

2.1.1. El punto de partida: lo que pensaba hacer

Al iniciar este proceso de investigación tenía algunas preguntas, pero lo cierto es que las principales interrogantes de investigación fueron emergiendo sobre la marcha. De la idea inicial conservamos pocas cosas, que de cualquier forma sufrieron modificaciones. El encuadre inicial podría resumirse en este esquema:

Cuadro 1
Esquema inicial de investigación

¿Qué?	Objetivo general: Desarrollar una propuesta conceptual metodológica acerca de la comunicación interna y externa de la organización Transvida, mediante un autodiagnóstico de participativo de comunicación, que permita dar respuesta a las necesidades de comunicación para el cambio social y facilite la articulación con otros sectores oprimidos.
¿Cómo?	Enfoque metodológico: Investigación Acción Participativa. Técnicas propuestas: Revisión documental, entrevistas semiestructuradas, grupos focales, líneas del tiempo, cartografía social
¿Con quiénes?	Participantes: mujeres de Transvida.
¿Desde dónde?	Referentes teórico-conceptuales: Feminismos (interseccionalidad y decolonialidad), dimensiones psicosociales de un grupo, comunicación para el cambio social.

El esquema fue mutando conforme se estrechaban los lazos de confianza y las mujeres de esta comunidad me iban abriendo una puerta hacia su realidad que yo desconocía. Lo primero que cambió fue el objetivo. A pocos meses de estar acompañando el trabajo de Transvida comprendí que esa propuesta inicial era una buena excusa para conocernos, pero que cualquier objetivo, pregunta o proyecto de investigación-acción, si pretendía ser susceptible de ser apropiado por parte de ellas, no podía partir de una inquietud mía, ni de mis preocupaciones individuales sobre la comunicación. Esto llevó también a cambiar los referentes teóricos, en especial aquellos

sobre la comunicación. Si bien a lo largo de este trabajo sostengo que esto que hacen las mujeres trans de San José en sus relaciones cotidianas es una forma poderosa de comunicación para el cambio social, al decidir acercarme a la comunicación en su sentido vincular necesitaba otros referentes que permitieran pensar la comunicación más allá de su función y su sentido formal.

De la propuesta inicial conservé las participantes, aunque se amplió su delimitación porque comprendí que aunque Transvida es un referente muy importante, no representa a todas las mujeres trans que conforman esta comunidad. Conservé también la intención de utilizar una metodología flexible, abierta y participativa, pero eso implicó renunciar a mi intención inicial de trabajar la comunicación formal (enfocada al cambio social), y adoptar un enfoque etnográfico que permitiera dar cuenta del costado vincular de la comunicación, de la forma en que la comunicación teje sus relaciones cotidianas que son el sustrato de esta comunidad que sostiene la existencia de estas mujeres. Esto conllevó la necesidad de adatar las técnicas. En lugar de solicitarles que cedieran tiempo en sus agendas para participar en actividades que yo proponía, opté por involucrarme en sus actividades cotidianas, y solicitarles autorización para escuchar, observar y recabar datos durante el desarrollo de estas.

Decidí conservar la propuesta de las dimensiones psicosociales de un grupo (Martín-Baró, 1989; Magallón, Regueyra y Salas, 1992) a pesar de la intuición inicial de que quizás no sería del todo adecuada para analizar la vida de esta comunidad. Esta propuesta fue pensada por Ignacio Martín-Baró para el análisis de grupos con una estructura más o menos estable, objetivos relativamente claros y un sentido de pertenencia. En el caso de esta comunidad, esos criterios no están tan delimitados y claros, lo que en la práctica dificultó o limitó la aplicación del esquema para el análisis. Sin embargo, esta propuesta resultó una herramienta de navegación, una brújula que aunque no indicara el destino, permitió fluir con algún rumbo en medio del mar de sentidos de esta comunidad. Identidad, poder y actividad finalmente no resultaron ser las

categorías principales de análisis, pero permitieron que emergieran otras que se tornaron cruciales, como género, clase y afectividad.

Finalmente, mantener la escucha siempre abierta fue la clave para lograr avanzar en la construcción del camino. Es un proceso que no acaba nunca. Incluso hoy, si este informe se escribiera no sería el mismo que escribí a finales de 2017, porque la investigación social es precisamente ese intento de acercarnos a la realidad de lxs sujetxs y las comunidades, una realidad que está viva, y por ende, crece, muta, se contradice y se transforma.

2.3. El camino que recorrido:

2.3.1. Las protagonistas: caminantes / participantes / coinvestigadoras:

Esta investigación es producto del diálogo estrecho con mujeres trans que habitan el casco central de San José. Esto incluye activistas y ex integrantes de la organización Transvida, así como mujeres trans trabajadoras sexuales. Espacialmente, el trabajo de campo se realizó en tres zonas principales donde confluye la mayor parte de las participantes: la zona de trabajo sexual en Barrio Amón, la zona de trabajo sexual en los alrededores del MOPT y la Clínica Bíblica, y en las instalaciones del local de Transvida.

Entendemos a las participantes como protagonistas y constructoras activas de esta investigación. Más que colaboradoras o sujetas de investigación, las reconozco como coinvestigadoras, autoras de cuerpo y palabra de su propia historia.

2.3.2. Algunas puntuaciones sobre el proceso de investigación

Para poder comprender el camino recorrido es importante mencionar algunos factores sobre el contexto en que viven las participantes, que determinan las condiciones en que se construye este trabajo:

1. *El predominio de la oralidad:* la escritura no es un medio utilizado con frecuencia por las mujeres trans de esta comunidad. Algunas no saben escribir, otras lo hacen con dificultad. En todo caso, prefieren la oralidad, a veces acompañada de dramatizaciones con sus cuerpos.

En su cotidianidad, la escritura pertenece al ámbito de lo formal, de la tramitología, del sistema educativo y de las denuncias. Escriben cuando les toca hacerlo, y aunque hay varias que realizan prácticas artísticas como forma de expresión o de lucha, no lo hacen a través de la escritura.

Por esta razón, descarté la utilización de técnicas que requirieran escribir, y adopté mis metodologías al ámbito de la oralidad. Los únicos materiales visuales utilizados durante la observación participante y las entrevistas fueron las fotografías que ellas aportaron (y que constituyeron un insumo sumamente importante para la reconstrucción de la historia colectiva y afectiva de su comunidad), publicaciones de prensa y un mapa de San José en el que me ayudaron a ubicar los movimientos, los desplazamientos y las dinámicas en que habitaron la ciudad en los distintos momentos de la historia que fueron construyendo.

2. *La informalidad:* las mujeres trans que participaron en esta investigación prefieren los espacios informales. Si bien realicé algunas entrevistas abiertas para profundizar en temas que quedaron abiertos, la mayor parte de las experiencias aquí recogidas fueron narradas en espacios informales, en los cafés que compartía un grupo de mujeres trans que rondan los 60 años, los viernes en el patio de Transvida. Me invitaron a compartir en este espacio y autorizaron que grabara las conversaciones. No se trata exactamente de entrevistas ni de un grupo focal, sino precisamente de la observación participante en un espacio seguro y de confianza.

3. *La colectividad:* las participantes también prefirieron los espacios colectivos frente a los individuales. Incluso las entrevistas individuales se realizaban en espacios abiertos, por lo que era frecuente que alguna otra chica se involucrara y opinara sobre el relato de quien estaba siendo entrevistada. Discutían, se complementaban, se contradecían, se ayudaban a recordar y

con frecuencia terminaban ellas mismas asumiendo el rol de entrevistadoras y preguntando a sus compañeras por la memoria. Esto dio pie a una multiplicidad de voces en la narrativa de su historia, que la convierte en una historia plural, donde coexisten opiniones contrapuestas y diversidad de posiciones.

4. *La temporalidad*: uno de los principales retos para hacer esta investigación, y a la vez uno de mis mayores aprendizajes, fue la necesidad de entender la temporalidad en que funciona esta comunidad de mujeres trans. Más allá del usual choque entre los calendarios semestrales de la universidad y las agendas fluidas de las comunidades, fue necesario comprender que la temporalidad de estas mujeres funciona de forma muy distinta a la mía¹⁵. Para que esta investigación fuese posible, fue necesario flexibilizar las metodologías, las expectativas y las agendas. Aprovechar los espacios informales en pasillos o en la cocina resultó más efectivo que poner citas para entrevistas, pues con frecuencia las urgencias de su cotidianidad se antepusieron en la agenda. Adaptarme a sus tiempos y respetarlos fue un elemento crucial para la horizontalidad, que permitió que este proceso fuese menos disruptivo de sus dinámicas y su cotidianidad.

5. *La mortalidad de las protagonistas*: la mayor parte de las protagonistas de la primera generación que recoge este ejercicio de memoria han muerto¹⁶. Esto le imprime un carácter emotivo y afectivo especialmente fuerte. Sin embargo, a pesar de la violencia, la nostalgia y el dolor, más que una culpa lo que parece caracterizar sus relatos es una suerte de orgullo de

¹⁵ Ver el apartado sobre temporalidad en el capítulo 7.

¹⁶ En el capítulo 6 se profundizará sobre las causas de esta alta mortalidad temprana.

sobrevivientes. Es una historia de guerreras, que sonríen cuando recuerdan a sus compañeras caídas, y muestran con orgullo las fotografías de sus tiempos de gloria.

2.3.3. Operacionalización: la brújula

Dentro del contexto recién descrito fue necesario desarrollar formas de explorar, documentar, sistematizar y analizar la información. Como se ha mencionado, utilizamos la propuesta de las dimensiones psicosociales de una organización para empezar a navegar el mar de sentidos que es la comunicación en esta comunidad. El siguiente cuadro sistematiza los objetivos, dimensiones, subdimensiones, variables e indicadores, y las técnicas que fueron la base para acercarse a estos.

Como destaca Rockwell (1987) en la investigación etnográfica es de suma importancia de la flexibilidad y la escucha abierta en el análisis etnográfico, acercarse siempre con preguntas y estar en disposición de generar otras. Por esto, este cuadro debe entenderse como lo que fue: una herramienta abierta, que parte de la operacionalización de las categorías que se derivan de las principales interrogantes, pero que se queda corto para dar cuenta de todos los emergentes que surgieron en el proceso.

Cuadro 2:
Operacionalización

Objetivos	Dimensión	Subdimensión	Variables	Indicadores	Técnicas
1. Reconstruir colectiva y subjetivamente el proceso histórico en el que emerge la comunidad de mujeres trans en San José	Comunidad	Delimitación	Espacios que habitan	Espacio de trabajo/espacio organizativo/vivienda	Historias cruzadas Entrevistas abiertas
			Temporalidad	Día/noche	
		Historia	Surgimiento	Temporalidad, actorxs, acontecimientos	
			Consolidación	Temporalidad, actorxs, acontecimientos, tensiones	
			Actualidad	Actorxs, tensiones.	
		Sentido de pertenencia	Participación en espacios colectivos	Movilizaciones, abordajes, espacios formativos, otros.	
			Formas de vincularse	Grupos, "familias", organizaciones, otros	
Lenguaje	Jerga, códigos				

		Construcción de significados	Estética	Corporal, moda.	
2. Analizar desde una lectura comunicacional las tres dimensiones psicosociales (identidad, poder y actividad) de esta comunidad.	Identidad	Construcciones identitarias	Identidad personal	Trans/Mujer/Mujer Trans/Clase/ Trabajadora Sexual/Otras	Análisis documental Observación participante Entrevistas abiertas
			Identidad colectiva	Trans/Mujer Trans/Clase	
			Representaciones de la otredad	Cisgénero, hombres, burguesía, políticos, policía, otros	
			Auto representación	Formas de nombrarse, formas de reconocerse, otros.	
	Actividad	Activismo	Reivindicaciones principales	Reconocimiento, redistribución	
			Mecanismos de lucha	Institucionales/No institucionales	
			Mecanismos de resistencia colectiva	Estrategias de cuidado, respuesta a los ataques	
		Socialización	Espacios de ocio y recreación	Lugares, horarios, tipo de actividades	
			Relaciones de amistad	Vinculos con mujeres trans, vinculos con otras personas	
		Trabajo sexual	Razones para ejercer	Subsistencia, tratamientos, otras	
			Expectativas temporales del trabajo	Continuar, parar, transformar	
			Riesgos y vulnerabilidades	Violencia, VIH, otros	
	Poder	Acumulación	Recursos	Materiales, Humanos, Simbólicos	
		Opresión y resistencia	Transfobia	Agresores, lugares, estrategias de resistencias	
			Misoginia	Agresores, lugares, estrategias de resistencia	
		Relaciones de poder	Empobrecimiento	Responsables, mecanismos	
			Entre ellas	Jerarquías, liderazgos, tensiones, alianzas	
			Con aliadxs	Alianzas, tensiones	
Con adversarixs		Tensiones, escenarios de confrontación			
3. Indagar la forma en que la afectividad configura los procesos comunicativos y organizativos en esta comunidad.	Afectividad	Intimidad	Emociones relacionadas con ser una mujer trans	Cuerpo, familia, trabajo, educación, pareja, en: pasado, actualidad y futuro.	
		Relaciones interpersonales	Emociones en las relaciones entre ellas	Afectos predominantes, formas de comunicarlos	
			Emociones en las relaciones con otrxs	Afectos predominantes y formas de comunicarlos con: familiares, amistades, aliadxs, y adversarixs	
	Activismo	Emociones en las luchas	Acciones colectivas, organización, cotidianidad,		
			Formas de comunicación de los afectos		

Fuente: elaboración propia

2.3.4. Las técnicas: machete para abrir camino

Desde esta perspectiva, utilicé las siguientes técnicas para la recolección de la información:

1. *Análisis documental*: además del registro de noticias, publicaciones y audiovisuales disponibles en internet, la organización Transvida cuenta con una serie de materiales (investigaciones, textos y audiovisuales) y materiales no publicados que han sido generados por las mujeres trans y/o por estudiantes de distintas universidades que han realizado trabajos para la organización. Algunos de estos materiales los construimos en conjunto, como parte de acciones de incidencia que desarrollamos en el marco del proceso amplio de IAP en el que trabajamos desde 2014. Cabe aclarar que el uso de los materiales producidos en conjunto está definido en una carta de entendimiento entre partes firmada en octubre de 2014 (ver anexo 1), para el uso en esta investigación se firmó un nuevo consentimiento informado con cada una de las informantes, en el que manifiestan su autorización para usar la información en este proyecto.

Concretamente, para efectos de esta investigación analicé los siguientes materiales de archivos digitales o facilitados por Transvida:

- 4 publicaciones noticiosas que refieren 2 femicidios trans.
- 1 historia de vida de Dayana Hernández: La Pava Real, elaborada por Barrantes (2015).
- Múltiples registros escritos (inéditos) de casos de violencia que sufren las mujeres trans.
- 6 grabaciones de entrevistas (inéditas) a mujeres trans trabajadoras sexuales que narraban su testimonio de haber sido víctimas de ataques con un rifle de balines.
- 5 audiovisuales: Luz de calle (Sol, 2015), entrevista a Antonella Morales (fragmento del documental inédito "Transvida", de Ángel Reyes, que se presentará en 2008), Entrevista a Natalia Porras por Lina Castañeda (TEOR/ética, 2014); Trans es sinónimo de Vida (2016, Palabra de mujer), Historias que TRANSforman (TRANS-formando, 2015).

2. *Observación participante*: en la que quien investiga "se involucra con un grupo o colectivo de personas y participa con ellas en su forma de vida y en sus actividades cotidianas con mayor o menor grado de implicación" (Francés, et al., 2015, p. 107). Esta técnica busca generar información sobre la cultura y las relaciones en los grupos en su propia cotidianidad. "Permite captar no sólo los fenómenos objetivos y manifiestos, sino también el sentido subjetivo de muchos comportamientos sociales del grupo o actor social con el que se trabaja" (p. 107)

Me involucré en las actividades cotidianas que realizan las mujeres de esta comunidad: trabajo organizativo en Transvida, acciones callejeras de protesta, incidencia política, abordajes callejeros, tardes de café, celebraciones, atención y acompañamiento de situaciones de violencia, entre otras. El registro de las observaciones se realizó a través de distintos instrumentos: un cuaderno de notas (donde apuntaba cosas in situ, frases, mapas, diagramas, etc.), un diario de campo, que intentaba escribir al final de la jornada a partir del cuaderno de notas, registrando lo observado en el campo y aspectos transferenciales que impactan mi propia subjetividad. Incluí también algunas fotografías, videos y otros materiales comunicativos de Transvida. En el caso de la observación en las reuniones informales del grupo de adultas trans, ellas autorizaron el registro de audio que permitió registrar sus diálogos que, como se verá, constituyen un importante insumo para el análisis.

3. *Entrevistas abiertas*: las cuales ocurren en un contexto informal y cotidiano, "se diseñan sin un guion formalizado previo por parte del equipo investigador, puesto que lo que se pretende registrar es el discurso continuo de los sujetos entrevistados en torno al tema de debate" (Francés, 2015, p. 110). Este tipo de entrevistas tienen necesariamente la flexibilidad para orientar la exploración a partir de la información generada en el momento. Lo que resultó más rico, aprovechando la dinámica grupal, fue integrarme a sus conversaciones, escuchar y preguntar cuando fuese necesario.

5: *Historias cruzadas*: se trata de una técnica de construcción colectiva basada en métodos biográficos, que en este caso buscan la reconstrucción de la biografía de la comunidad. Para la construcción de la historia utilicé el acercamiento denominado por Francés et. al. (2015) como *historias cruzadas*: "relatos cronológicos entre miembros del mismo entorno (familiares, vecinos, compañeros de una organización) para que expliquen a varias voces una misma historia" (p. 188).

2.3.5. Fases de investigación: los senderos caminados:

A partir de todo lo anterior, con las botas puestas, el machete en mano y la brújula a la vista, comenzamos a zanzar el camino. A continuación se describen las principales fases que seguimos, con la aclaración de que no deben leerse como etapas sucesivas y cronológicas, pues en la práctica se traslaparon o sucedieron de forma simultánea.

1. Familiarización:

Esta fase tenía como objetivo comprender la forma en que funciona la comunicación dentro de la comunidad: las relaciones interpersonales, los vínculos que construyen, las actividades que realizan, las normas implícitas o explícitas, y la forma en que todo esto se traduce en su vida cotidiana. Se trata del acercamiento con la comunidad, que permite conocerse y establecer relaciones de confianza, que son trascendentales para el desarrollo del trabajo.

Este recorrido inició en agosto de 2014, continuó durante el resto del proceso y podría decir que seguirá más allá de este. Comencé a acompañar las actividades de Transvida (abordajes callejeros, reuniones, grupo de apoyo y acciones de incidencia) y participé en espacios de ocio y recreación en las zonas de trabajo sexual. Acompañé denuncias de violencia y trámites administrativos en instituciones públicas. En todas estas actividades realicé observación participante, que complementé con la revisión de documentos que Transvida y de activistas me

facilitaron, como archivos, fotografías, textos, investigaciones previas y notas periodísticas sobre la comunidad.

Me gusta pensar que familiarización viene de familia, y eso es lo que hemos gestado en estos años: una familia. Se trata de un proceso en el que conscientemente hemos decidido renunciar a la distancia emocional que muchas veces pretende la investigación, y por el contrario, hemos apostado por explorar el rico terreno de la producción de conocimiento atravesada por la afectividad y la intersubjetividad.

2. Reconstrucción de la historia de la comunidad:

La reconstrucción de la historia de un grupo en su contexto busca ubicar los intereses que llevaron a la creación de la agrupación, los objetivos iniciales, los cambios que han sufrido, los alcances y obstáculos en el camino (Magallón, Regueyra y Salas, 1992).

En el caso de esta comunidad buscamos una reconstrucción colectiva y subjetiva del proceso histórico (pasado, presente y futuro) en el que esta comunidad emerge como tal. Este ejercicio de historización de ellas mismas sobre ellas mismas, abrió una importante reflexión sobre los espacios que habitan y las transformaciones, sobre las tensiones que enfrentan, las alianzas que construyen, sus representaciones sobre la otredad, sus necesidades y los obstáculos para solventarlas, entre otros.

Originalmente, había planeado una forma bastante esquemática para esta reconstrucción: se realizaría a partir de entrevistas semiestructuradas, además de un ejercicio de construcción colectiva y dialogada de la historia de la comunidad a través una línea del tiempo. Sin embargo, estas técnicas resultaban un ejercicio muy ajeno a la cotidianidad de estas mujeres, y tras algunos intentos fallidos, comprendí que no era la técnica adecuada para construir colectivamente su historia.

En julio de 2017 un grupo de adultas mayores trans comenzaron a reunirse los viernes por la tarde en el patio de Transvida. Era un espacio informal pero íntimo. A partir de agosto me invitaron a participar de esta especie de tertulias, que se convirtieron en el insumo principal para este objetivo y dieron un giro importante a la investigación: la perspectiva generacional. Realicé observación participante y entrevistas abiertas, con insumos que ellas mismas traían, como fotografías de las décadas de 1970, 1980 y 1990 y algunos que yo llevaba, como mapas de la ciudad, libros y noticias. Los diálogos fueron intensos y plurales, con la participación simultánea de hasta 27 mujeres a la vez. Esto dificultó considerablemente el proceso de sistematización y análisis, pero generó información sumamente valiosa, que seguramente no hubiese podido registrarse a través de técnicas entrevista. La información recabada en estos diálogos fue complementada con algunas entrevistas abiertas a activistas de otras generaciones.

3. Exploración de las tres dimensiones psicosociales (identidad, poder y actividad) de esta comunidad.

Originalmente, para este recorrido había pensado impulsar un proceso de autoreflexión de las integrantes de Transvida en torno a sus necesidades de comunicación como organización. Sin embargo, tras dos años de familiarización y trabajo militante con la organización, consideré más pertinente un acercamiento etnográfico a las actividades que ya realiza esta comunidad de mujeres trans. Por un lado, me permitió asumir una posición más horizontal, en la que sumé mi energía a sus procesos en lugar de pedirles que inviertan su energía en un proceso nuevo, pero además, porque los procesos de comunicación para el cambio social que está desarrollando esta comunidad son profundamente transformadores y autogestionados, y constituyen un campo sumamente rico que merece ser visibilizado y respetado.

Para la construcción de este objetivo, utilicé bitácoras de observación no participante registradas a lo largo del proceso de familiarización, así como bitácoras de observación

participante que realicé durante julio, agosto y setiembre de 2017 en Transvida y en las zonas de trabajo sexual. Durante estos meses, estuve entre 15 y 20 horas semanales en Transvida, y otras de 5 en las zonas de trabajo sexual. En Transvida apoyé todo tipo de tareas: desde abrir el portón y transcribir datos, hasta asesoría técnica en redacción de proyectos. Durante los abordajes callejeros, cumplí siempre la función de chofer, poniendo a disposición mi carro para facilitar el transporte.

4. Análisis de las categorías género, clase y afectividad en las dimensiones psicosociales de la comunidad:

Conforme avanzaba en el análisis etnográfico, las dimensiones psicosociales se convirtieron en sustrato para que germinaran otras más grandes, como género, clase y afectividad. Sus ramas crecieron de forma transversal y fueron formando un tejido vivo, un ecosistema que nos invitaba a explorarlo.

Al finalizar la transcripción de las grabaciones, bitácoras y otros materiales, me encontré frente a cuerpo textual enorme, en buena parte conformado por diálogos grupales donde las voces eran múltiples, diversas, simultáneas y contradictorias, como suele suceder en cualquier conversación informal. No sabía muy bien qué hacer con aquel voluminoso registro de más de 300 páginas, así que una vez más me dejé llevar por la intuición de la escucha y decidí transitarlo.

Como referentes para el análisis, seguí las propuestas de Rockwell (1987) y Francés et. al. (2015). Estxs últimxs señalan que una de las principales dificultades en la investigación cualitativa es la interpretación de los datos, ese proceso de análisis en el que se trata de dar cuenta de un proceso colectivo, atravesado por una multiplicidad de matices y perspectivas, en el que quien investiga no quiere imponer su propia visión de forma que aplaste las de las otras personas participantes.

Como una salida, hacen referencia a la propuesta de Manuel Montañés, quien desarrolla una operativización de la interpretación para metodologías participativas. Se trata de un modelo que busca la extracción de lecturas concretas a partir de cuatro niveles, que se interrelacionan y se entrelazan:

1. *Lectura intuitiva*: se realiza una lectura independiente de todo el material textual (entrevistas, diario de campo, etc.).

2. *Lectura temática*: en la que se busca seleccionar el discurso en los bloques temáticos que las personas participantes van mencionando, buscando grandes categorías en un primer momento y luego categorías secundarias.

3. *Lectura contextual*: que busca contextualizar lo que se dice, cómo se dice y quién lo dice. "Se trata de analizar todos aquellos aspectos que rodean la acción (físicos, sociales, económicos, etc.)" (p. 113). Esta lectura pretende rastrear: necesidades o problemas, oportunidades en el medio y potencialidades internas de los sujetos participantes.

4. *Lectura relacional*: que procura un acercamiento a la comprensión de los posicionamientos de las personas participantes ante el resto de actores sociales, las relaciones existentes y las tensiones que las atraviesan. A estas, yo añadiría la *lectura afectiva*, que en esta investigación resultó determinante no solo para el contenido sino para la forma en que se construyó este informe.

Por su parte, Rockwell (1987) prefiere pensar estas formas de lectura como procesos de escritura, y sugiere que se realicen de forma constante desde el primer momento en que comienza el trabajo de campo. Señala que el proceso de análisis etnográfico supone un constante ir y venir entre el campo y la teoría, que supone una serie de operaciones analíticas que, aun cuando no se puedan separar, es posible distinguir: la interpretación (que busca la comprensión del significado de las cosas), la reconstrucción (que intenta reconstruir redes de relaciones, similar a lo que se describe arriba como lectura relacional), la contrastación (que

funciona en torno a ejes de contrastación que permiten enriquecer las descripciones en función de las diferencias con otras categorías), la contextualización (que refiere a la operación constante de ubicar lo dicho y lo hecho en una situación histórica determinada) y la explicitación (donde se busca re-escribir, integrando todas las otras operaciones, de forma mucho más amplia el registro original, tratando de generar explicaciones).

Estas operaciones no son necesariamente fases sucesivas sino constantes en el proceso, que hacen que el análisis vaya creciendo, profundizándose, generando nuevas interrogantes, detectando vacíos y hallazgos que emergen en el trabajo de campo.

En el caso de esta investigación, fue un proceso de ir y venir, de escuchar, escribir, preguntar, volver a escuchar y volver a escribir. Como todo proceso de etnográfico, comencé con grandes categorías abiertas con algunas subdimensiones iniciales, que fueron acotadas, profundizadas, problematizadas y algunas descartadas con las participantes. En este recorrido permaneció siempre abierta la posibilidad de que surgieran nuevas categorías y así sucedió: violencia y comunidad resonaron como grandes emergentes que organizaban y explicaban buena parte de las dinámicas que observaba y escuchaba en sus relatos.

Dado el volumen de información que finalmente sistematicé, me apoyé en software Atlas Ti para realizar estas lecturas. Comencé con una primera lectura intuitiva y temática, en la que realicé codificación abierta, de la cuál surgieron las primeras subcategorías que iban vinculando dimensiones psicosociales (como identidad) con los ejes transversales (como género y clase). Así seguí recorriendo el cuerpo textual, buscando una lectura relacional que me permitiera una codificación axial.

En un tercer momento me propuse hacer una lectura afectiva del texto, e intente sin éxito una especie de "codificación de afectos". El absurdo de intentar etiquetar un relato con una emoción,

me llevó a pensar que la lectura afectiva más que categorías requería de narrativas, pues es la única forma en que se puede dar cuenta de la afectividad que palpitaba en esos textos.

Originalmente, había pensado para el informe final un esquema bastante sencillo de estructuración en capítulos que respondieran a los objetivos de la investigación: un capítulo para cada dimensión psicosocial, en los que se explicara cómo las grandes categorías (género, clase y afectividad) configuraban su constitución. No logré avanzar mucho en ese sentido, así que pensé en reorganizar el esquema y trabajar los capítulos a partir de los grandes ejes: un capítulo para género, uno para clase y uno para afectividad, dentro de los cuales se haría referencia al papel que juegan las dimensiones psicosociales en esta comunidad. Finalmente, tampoco pude avanzar por esa vía, así que opté por una organización menos lineal, atendiendo los grandes signos que emergían en las lecturas del texto, lo que dio forma a este informe.

Así fue el recorrido, sobre la marcha fue siendo cada vez más difícil pensarlos por separado. Es por esto que los capítulos del análisis, si bien tiene un énfasis (capítulo 4 en género, capítulo 5 en clase), en general abordan las problemáticas desde una perspectiva interseccional que dibuja las fibras a veces poco visibles que las entretrejen (Fournier, 2016).

Más que presentar resultados de forma lineal y estructurada, me vi en la necesidad de rescatar las narrativas de estas mujeres dando un lugar a sus propias voces, con todos sus vericuetos y contradicciones. Opté entonces por utilizar la técnica de narrativas discontinuas, a múltiples voces (Biglia y Bonet, 2009). Elegí esta técnica ante la incomodidad que me generaba la idea de racionalizar sus experiencias a través de categorías, y traducir sus relatos a explicaciones y discusiones teóricas.

La técnica de narrativas discontinuas:

se ha implementado sin construir un texto único y continuo sino dejando que las diferentes voces que aparecen en él mantengan su autonomía. De esta manera se intenta no homogeneizar las propuestas realizadas, no tratarlas como expresión de un pensamiento único sino mostrar que se

puede ser incoherente o expresar puntos de vistas diferentes en un mismo discurso. (Biglia y Bonet, 2009, p. 13)

Así, a lo largo de este documento se rescatan intervenciones, testimonios y diálogos de las participantes. Mi labor fue intentar ordenarlos para tejer una narrativa, que no es unívoca ni homogénea, sino que da cuenta de sus propias tensiones, diversidades y contradicciones. Con esta misma técnica integro las teorías en las que se apoya el análisis, en una narrativa dialéctica entre el saber científico y el saber callejero.

5. Sistematización del proceso y discusión con la comunidad:

La universidad es uno de los espacios más amenazantes para buena parte de esta comunidad de mujeres trans. Los procesos de exclusión y expulsión del sistema educativo que han sufrido en razón de su identidad de género y su condición de clase, provocan un abismo difícilmente transitable entre su realidad y el privilegiado espacio de construcción de saber en la academia.

Por esta razón, la sistematización del proceso no puede reducirse a un documento en lenguaje academicista, con citas en formato APA y discusiones teóricas. Si esta sistematización pretende ser susceptible de ser recibida y generar procesos de apropiación por parte de esta comunidad trans, su formato debe buscar otras narrativas que resulten cotidianas, cercanas desde su construcción sentidos.

De la mano de la educación popular, propongo realizar un ejercicio de sistematización del proceso a través del arte, que ha resultado en estos años una de las formas comunicativas más llamativas para esta comunidad. Con la colaboración de dibujantes comprometidxs con las luchas trans, elaboraré una síntesis del documento final a partir de historietas gráficas, en lenguaje accesible y con una narrativa que apele a la comunidad. Copias de estas historietas serán distribuidas a las mujeres participantes en una sesión de discusión grupal en las instalaciones de Transvida, donde ellas podrán hacer comentarios, críticas y preguntas. Más

que una devolución o un cierre, considero esta fase como la conclusión de una etapa (mi tesis) de este proceso amplio de IAP.

2.4. Consideraciones éticas:

La IAP es una propuesta metodológica que explicita un compromiso ético: pone la investigación al servicio de la transformación social, requiere la toma de posición y el compromiso con los sectores oprimidos. En ese sentido, más allá de un consentimiento informado, el punto de partida para garantizar los criterios éticos en esta investigación descansa sobre la horizontalidad y el respeto a los saberes, demandas y deseos de la comunidad, que será finalmente quien determine el rumbo del proceso (de Sousa Santos, 2009).

Además del consentimiento informado que demanda la Universidad, cuyo formato resulta ajeno y demasiado técnico para las participantes en esta investigación, trabajamos con un documento que describe los acuerdos y compromisos entre las partes.

En todos los casos, se trabajó con las personas participantes un consentimiento informado, se les entregó una copia impresa y se realizó un proceso de explicación dialogada, dado lo excluyente y violento que puede resultar para una mujer trans el lenguaje técnico del formato de consentimiento informado (Ver Anexo 2).

Si bien no fue necesario hacer uso de este recurso, debido a que en todo proceso social existe el riesgo de que los temas abordados movilicen afectos, angustias o temores que generen sufrimiento a las personas participantes, se mantuvo abierta la posibilidad sostener una estrecha comunicación con profesionales en psicología que estarían en disposición de brindar contención y apoyo en caso de que sea necesario, ya que yo por mi rol militante en la organización no puedo realizarlos.

Sobre el uso de nombres, seudónimos, fechas, lugares y otros datos:

Todas las mujeres que participaron en esta investigación eligieron el nombre por cuál querían ser nombradas. En muchos casos, este corresponde con su nombre propio. Tuvimos diálogos interesantes sobre esto. Yo les hablé sobre la costumbre de utilizar seudónimos para proteger a las personas participantes, y ellas me explicaron lo importante que es para ellas que se reconozcan los nombres por los cuáles han luchado toda la vida. Asimismo, insistieron en que querían el reconocimiento de sus voces y sus palabras, para cortar con tantos años de invisibilidad trans:

Ya no hay más miedo, bebé, no hay que esconderse. Y parte de si queremos realmente que nos respeten y que nos visibilicen, mae, nuestros nombres, nuestras historias, nuestros cuerpos. ¡Ya basta! ¡Ya! El miedo lo que hace es paralizarnos, escondernos, y no, no, no, no. Todas tenemos nombre, cuerpos, historias, familia, amores, desamores, y que di, que quede en cada papiro escrito que así es la vara y así tiene que ser. (Dayana)

Ante esta solicitud, utilizo el nombre que cada una eligió. Sin embargo, en aquellos temas sensibles donde es conveniente guardar el anonimato por razones de seguridad y protección a su privacidad (casos de violencia sexual, participantes con VIH y denuncias hacia personas identificables) procuré usar palabras genéricas como una mujer, una participante, etc.

Procedimientos para garantizar la seguridad de las personas participantes:

Cuando presenté este proyecto ante el Comité Ético Científico de la Universidad de Costa Rica, me solicitaron aclarar cómo iba a garantizar mi seguridad "en las zonas que suelen ser peligrosas". Llama la atención que no preguntaron por la seguridad de las mujeres que habitan estas zonas, que son finalmente las que corren el mayor riesgo. En cualquier caso, a continuación se reproduce mi respuesta:

Las mujeres trans enfrentan cotidianamente violencia en la calle. Dado que estas situaciones de violencia son parte del interés de esta investigación de este proyecto, se contemplan algunas medidas de seguridad para las personas participantes, incluyendo mi propia seguridad.

Cabe destacar que si bien en las zonas de trabajo sexual los mayores agentes de violencia son oficiales de la Fuerza Pública (REDLACTRANS, 2014), también se registran ataques por particulares, principalmente el lanzamiento de objetos desde vehículos en movimiento. Por esta razón, desde 2016 he colaborado con Transvida, en coordinación con la Segunda Vicepresidencia de la República, en un proceso de capacitación y sensibilización dirigido a oficiales de la Fuerza Pública que patrullan las zonas de trabajo, lo cual que ha contribuido a gestar condiciones de seguridad.

Transvida ha trabajado en abordajes callejeros en las zonas de trabajo sexual desde el año 2009, con una impresionante labor de educación, prevención y promoción de la salud y los derechos humanos, tal como lo sistematiza la tesis de Mariangela Pluchino (2016). Durante estos 7 años, las integrantes de Transvida han desarrollado una serie de mecanismos de seguridad para cuidar tanto a las personas que realizan los abordajes como a las mujeres que se encuentran trabajando en la calle. Por esta razón, cuando la observación etnográfica se realice en las zonas de trabajo sexual, se realizará siempre en coordinación con Transvida, siguiendo cuidadosamente sus medidas de seguridad.

A lo largo de los últimos tres años en que he acompañado los abordajes de Transvida, no ha ocurrido ningún incidente que ponga en riesgo nuestra seguridad, pero las medidas de seguridad se aplican como protocolo en cualquier abordaje. Estas medidas incluyen: trabajar en equipos de 2 a 4 personas, registrar números de cédula de las personas participantes y placa del vehículo que se utilizará, seguir una ruta preestablecida, utilizar un chat de whatsapp para informar cualquier actividad sospechosa a todo el equipo de planta de Transvida, establecer contacto con la Fuerza Pública y OIJ en caso de cualquier incidente.

3. Historia de una comunidad

*un proverbio del África:
"Hasta que los leones tengan sus propios historiadores,
las historias de cacería seguirán glorificando al cazador."
Eduardo Galeano. El libro de los abrazos.*

Escribir la historia es una acción que se puede llevar en dos actos. Se puede escribir la historia con el cuerpo, es decir, se puede hacer historia. Y se puede escribir la historia con palabras, es decir, se puede contar la historia. Hay quienes logran participar en los dos actos: protagonizan la historia y tienen la oportunidad de escribirla. Pero para las poblaciones minorizadas, para los grupos oprimidos, para quienes habitan el despojo debajo de la línea del no-ser, escribir la historia suele ser un campo prohibido.

Escribir la historia requiere, para empezar, saber escribir, y saberlo hacerlo de cierta manera, dentro de la formalidad que imponen los cánones estéticos normativos, siguiendo reglas gramaticales, estructuras empaquetadas, metodologías científicas y otras arbitrariedades que suelen estar restringidas por los privilegios de clase. Requiere además el tiempo para sentarse a escribir, a narrar, a recordar, a investigar y preguntar, a revisar fuentes, datos, objetos y memorias. Y el tiempo en temporalidad trans, como se verá en el capítulo 7, es oro, es vida, es oxígeno, es dinero y es una conquista.

Paradójicamente, quienes hacen historia con sus cuerpos son quienes menos oportunidades para escribirla tienen, ya sea porque no tienen los recursos o el tiempo para hacerlo. La escritura de su historia queda entonces supeditada al interés y la voluntad de periodistas o investigadorxs, y a la existencia de recursos que permitan las condiciones materiales para que suceda.

Si pensamos además que la escritura de la historia no es un acto neutral, y que toda síntesis implica un proceso de selección e interpretación, no es de sorprender que lo poco que se

encuentra sobre historia de las mujeres trans en el país responde a intereses económicos externos a esta comunidad: notas amarillistas en secciones de sucesos (por ejemplo Méndez, 2016), o publicaciones relacionadas con la situación del VIH (por ejemplo Shifter, 1998), según lo dicta la agenda de la cooperación.

Desde la academia, los esfuerzos por historizar la existencia de las mujeres trans en Costa Rica y rescatar su memoria son pocos. Como se menciona en el estado de la cuestión, se registran apenas algunas tesis (Solano, 2013; Pluchino, 2016) y el libro de Ranas a Princesas de Jacobo Shifter (1998), una versión de la historia leída desde el ojo masculino de un activista gay, que ni quiera las reconoce como mujeres. A excepción del trabajo de Pluchino (2016), que entabla un diálogo con la historia del trabajo sexual en San José, las tesis recuperan apenas algunos datos de las décadas anteriores al 2000, y en general se concentran en la situación actual de las mujeres trans en el país. La otra gran tendencia la encontramos en los estudios sobre lo que se ha llamado movimiento o comunidad LGBT (Chacón, 2012b).

3.1. GLBTQué?

No sé mi amiga, pero yo en lo personal no me siento incluida dentro del colectivo. Porque la T siempre es la invisible, la T es lo peor.
Kerlyn

En general, en Costa Rica como en muchos otros países, la historia de las mujeres trans puede encontrarse dispersa y fragmentada dentro de la narrativa denominada LGBT. ¿Por qué es esto problemático? Como menciona Kerlyn, porque la agrupación de diversidades en esta gran categoría tiene un efecto de invisibilización de las particularidades, y la historia de las personas trans queda disipada en la historia de un movimiento con el cual no necesariamente se identifican.

Durante el tiempo que he acompañado el trabajo de la organización Transvida, he preguntado a más de tres decenas de mujeres trans si se sienten identificadas con la bandera arcoíris, y si

se sienten representadas por denominaciones como movimiento LGBT o de la diversidad. La respuesta ha sido unánime: esa colectividad les resulta ajena, no se sienten parte, y prefieren que se hable de colectivo trans. Como comenta Dayana a sus compañeras en *Transvida*: “Este año, yo les dije: vamos, nada de banderas de colores, mi amor. Porque en ese arcoíris, nos perdemos las trans y los trans”.

La denominación LGBT resulta problemática en su dimensión pragmática, como un acto del habla, cuyo efecto es el de equiparar una multiplicidad de experiencias e identidades bajo la bandera de la diversidad, como si se tratase de cosas de una misma especie. Como explica Alessandra: “Es mezclar cosas que no son. Existe la sexualidad, y estamos las personas trans, que es identidad de género”.

La confusión entre orientación sexual e identidad de género, que con frecuencia aparece en los discursos de quienes se oponen a las luchas denominadas “LGBT”, se ve alimentada por el efecto pragmático de esta denominación. Así entonces diputados evangélicos y hasta representantes del Tribunal Supremo de Elecciones han justificado su oposición al Proyecto de Ley de Identidad de Género, con el argumento de que se trata de una estrategia para legalizar el matrimonio igualitario (Mata, 2017). Para el público poco familiarizado con conceptos y definiciones, comprender la especificidad de las reivindicaciones de cada una de las poblaciones representadas por esas letras se vuelve aún más confuso.

Las feministas negras, como las feministas socialistas y las decoloniales, han advertido el riesgo que conlleva utilizar categorías como universales, y han insistido en la importancia de problematizar la noción esencialista de “la mujer” (Lugones, 2008; Crenshaw, 1989). Si bien todas las mujeres sufren la opresión del sistema de dominación patriarcal, no lo sufren de la misma manera: habitan el lugar de opresión en condiciones distintas, y tienen por ende necesidades específicas.

De forma similar, podríamos identificar un tronco común en las causas de la opresión hacia las personas gays, lesbianas, bisexuales y trans, directamente ligado al patriarcado y la heteronormatividad, pero la forma en que se materializa la exclusión que sufre un hombre gay es cualitativamente distinta a la que sufre una mujer lesbiana, y aún más distinta que la que vive una mujer trans.

Ese efecto de equiparación en el dominio público da pie a un segundo efecto problemático: la jerarquización. En palabras de Dayana, "Pero cuando la gente ve la bandera verde, roja, amarilla... La gente no piensa en trans. La gente es como: gays y lesbianas. No, y gays de primero, lógico. Entonces nosotras, mae vamos: bandera trans, bandera trans".

La jerarquización no es solo simbólica, se traduce en relaciones de poder que las mujeres trans han aprendido a reconocer dentro de los espacios de activismo, donde se reproduce también la dominación masculina: los espacios de vocería, los espacios de toma de decisión, la esfera pública es ocupada por hombres gays cisgénero, con frecuencia blancos, profesionales y urbanos.

Una de las organizaciones más importantes de las últimas décadas en el país se llamaba Movimiento Diversidad. Era una organización conformada mayoritariamente por hombres gays, con algunas representantes lesbianas que nunca llegaron a ocupar la presidencia. La participación de personas trans era mínima y las vocerías estuvieron siempre a cargo de hombres gays cisgénero, sin embargo siempre que se discutió algún tema relacionado con las reivindicaciones de las personas trans (Ley de Identidad, derecho al nombre, derecho a la fotografía en la cédula, aseguramiento y acceso a tratamientos hormonales), los medios de comunicación, las instituciones y hasta las universidades buscaban a esta organización para conocer su opinión (Solano, 2016; Teletica, 2016;). Su nombre, Movimiento Diversidad, provocaba ese efecto metonímico: tomar una parte por el todo, y así se pensaba que esta

organización era la representación legítima de todas las letras y los colores de la diversidad. Para Dayana, “eso de LGBTI es una estrategia de los gay para sonar a manada pero la gente se confunde”.

Su condición de clase y su identidad de género provoca que dentro de la denominación “LGBT”, las mujeres trans difícilmente sean reconocidas como sujetos de enunciación. Incluso cuando se trata de sus propias realidades, con frecuencia se validan las voces de activistas cisgénero o profesionales que han estudiado esta población, por encima de ellas como protagonistas se su propia historia.

Es el caso de la serie de cortos audiovisuales producida por el Frente por los Derechos Igualitarios (una red que aglutina varias organizaciones que luchan por los derechos de las personas LGBTI). La serie se titula Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica, y fue presentada en el marco de la exposición Vamos a besarnos, que versa sobre el mismo tema (Frente por los Derechos Igualitarios, 2017a; 2017b; 2017c; 2017d; 2017e).

Si bien este proyecto constituye un importante esfuerzo de historización sin precedentes en el país, reproduce esta dinámica de jerarquización e invisibilización que las mujeres trans denuncian. Desde el nombre “Vamos a besarnos”, se hace alusión a una reivindicación que no es representativa de toda la colectividad que pretende aglutinar. Si bien las mujeres trans, como cualquier persona, pueden disfrutar de los besos, su lucha no pasa por ese lugar. Su resistencia consiste en sobrevivir la violencia cotidiana y en afirmarse en el derecho a vivir en libertad y dignidad desde su identidad. Besarse no es su reivindicación principal, más aún, tomando en cuenta que una parte importante de ella ejerce o ha ejercido el trabajo sexual, el tema de los besos y los afectos adquiere otro valor en su subjetividad.

Más allá del título, las voces de las mujeres trans dibujan una ausencia en esta narrativa. La única mujer trans que es entrevistada en esta serie, casi no habla sobre la historia de las

mujeres trans (Frente por los Derechos Igualitarios, 2017d), y las referencias a la historia de las mujeres trans es narrada a través de una entrevista que me realizaron en la universidad, alrededor de este trabajo de investigación. Cuando brindé esa entrevista a los investigadores, hablamos de la importancia de que entrevistaran a las mujeres trans, que se acercaran a Transvida o a quienes sobrevivieron la represión de las décadas de 1970, 1980 y 1990. Desconozco las razones por las cuales esa indagación nunca se concretó, pero en cualquier caso su omisión tiene un efecto político que reproduce la invisibilización de las voces de las mujeres trans.

El que la historia de las mujeres trans en dicha serie sea narrada por un trans masculino, genera un efecto de invisibilización importante en términos de género. El que las únicas dos personas trans entrevistadas seamos profesionales de clase media, que constituimos excepciones a la norma de pobreza en la que vive la gran mayoría de mujeres trans, reproduce un sesgo de clase. Al privilegiar la voz autorizada de unx investigadorx, esta versión de la "Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica" deja un vacío significativo de representación y enunciación.

Las contradicciones se vuelven tangibles. La jerarquización se reproduce, y cabe una pregunta por el célebre texto de Spivak (1998) en el que se/nos cuestiona: ¿puede la subalterna hablar? Spivak responde esta pregunta con dos grandes líneas argumentativas: la subalterna no puede hablar porque, por un lado, no tiene un lugar de enunciación que se lo permita, y al mismo tiempo, al ser una mujer colonizada, sufre un doble silenciamiento de su palabra. Es esto lo que sucede con las mujeres trans, se considera que no tienen la capacidad racional para hablar por sí mismas, y por ende se busca una mediación que las represente. No es que la subalterna no tenga palabras, pero sus palabras no son reconocidas como un discurso válido. La subalterna no puede hablar, pues no se reconoce como sujeto discursivo en la dialéctica de colonialidad del saber.

Spivak (2002) nos invita a "reconocer hasta qué punto somos cómplices del silenciamiento" (p.212), e insiste que no se puede ni se debe hablar por el sujeto subalterno, ya que esto solo refuerza su silenciamiento. Sin embargo, esto resulta una posición bastante compleja para quienes trabajamos en investigación con comunidades y sujetos subalternos. Spivak misma ha sido objeto de críticas por la ineludible contradicción que implica la interpretación: en este caso, la lectura que hace en su ensayo del suicidio de una mujer como acto enunciativo. Quizás hay que aceptar que no existe una situación posible en la que nuestras investigaciones se libren de la interpretación de las subalternidades desde una mirada diferenciada y privilegiada, no habría interpretación fuera de las relaciones de poder. Sin embargo, no por esto debemos renunciar al ejercicio consciente de correrlos de ese lugar de saber/poder. No se trata de ser "la voz de lxs sin voz", sino de generar fisuras a través de las cuales estas voces se vayan escuchado.

la discutible labor de ir descifrando las palabras ajenas desde una institución académica (para bien y para mal, una fábrica de producción de conocimiento) no debería identificarse tan expeditivamente con la «voz» de la subalterna y su forma de hablar. (Spivak, 2002, p. 213)

¿Cómo hacer entonces para escribir una historia de una comunidad de mujeres trans sin reproducir la jerarquización, la invisibilización, o el extractivismo académico? ¿Cómo sistematizar sus experiencias sin convertirse en una voz más autorizada que las suyas? No sé si es posible hacer una investigación que esté completamente libre de violencia, pero el esfuerzo que intento hacer en las próximas páginas responde a la preocupación constante por encontrar formas de construir conocimiento desde la horizontalidad y la ecología de saberes. He optado por seguir la metodología de narrativas discontinuas, con el fin que dar un lugar a las voces de las mujeres. Por supuesto que la construcción de esta narrativa responde a mi propia interpretación del objeto de investigación, pero procuro que mi análisis permita escuchar los diálogos entre ellas, más que explicarlos o hablar por ellas.

Escribir una historia de las mujeres trans, solo puede hacerse con ellas. Es por esto que este capítulo se respetan los nombres de las protagonistas, tal y como ellas han elegido nombrarse como co-autoras corporales e intelectuales de su historia.

La realidad es q nadie nos incluye en sus varas entonces empecemos hacer solo varas de trans para trans. Vea los gay dicen orientación y si no hay nadie trans presente en el momento por ellos no incluyen la identidad de género. Por eso le digo tenemos que acabar con esa ambigüedad. Hablemos solo de trans. Revolución Trans. (Dayana)

3.2. Cuando las leonas escriban su historia...

Este es un texto colectivo, una cobija hecha de parches, un collage de retazos de historias de sobrevivientes, de guerreras incansables, de rebeldes valientes. A todas ellas, las que están y las que perdimos en el camino, yo también las debo el estar aquí.

Figura 5:
Participantes



Fuente: Transvida, 2017a.

3.2.1. Antes de la década de 1970: la memoria arrebatada.

Figura 6:
Campesino afeminado



Fuente: La Información, 1910

Pedro Enaguas es el primer registro que he podido ubicar en Costa Rica de lo que hoy llamaríamos una mujer trans. Llegó a mí de forma fortuita: un amigo que buscaba materiales para un curso de Comunicación, lo encontró mientras revisaba periódicos de principios del siglo XX. Su historia fue publicada en el diario La Información, el 13 de setiembre de 1910 y ocupa alrededor de una sexta parte de la cuartilla.

"Campesino afeminado" dicta el titular que corona la fotografía de una persona que viste una enagua larga y un frondoso bigote. La publicación da cuenta de una situación insólita: Pedro, habitante de Buenaventura de Cañas, cuyo sexo registral es masculino, pero desde los 12 años adopta una identidad femenina. En la foto se le ve posando con lo que parecen ser dos limpiones, herramientas cotidianas del trabajo doméstico que socialmente se impone a las mujeres. Su comunidad, según narra la publicación, le ha tomado por "hembra", es decir, le ha reconocido como mujer. Se le permite realizar tareas socialmente asignadas a las mujeres, y ha gestado con ellas relaciones de confianza.

Esta publicación narra su historia con un tono de sorpresa, de extrañeza quizás, sin embargo, no pareciera una nota escrita desde el escándalo, desde el morbo o desde la censura. No existía entonces el término *trans*, así que el recurso para nombrarle es el adjetivo "afeminado". Esta palabra que hoy tiene una connotación peyorativa, en esta publicación funciona como un reconocimiento de su identidad femenina.

El abordaje de esta nota curiosa es muy diferente a la forma en que los medios de comunicación han nombrado a las mujeres trans en las últimas décadas. Como señala Alexa, desde la década de 1980, los periódicos exponían fotografías de las mujeres en posiciones que violentaba su autonomía y su privacidad:

Antes sí, antes recuerdo que a las personas que se prostituían, eran maltratados y incluso en el periódico. O sea, los guardas, le alzaban a uno la cola, para que sacaran la fotografía y la fotografía salía en los periódicos. O sea, eso era una violación a todo.

Sorprende la existencia de esta persona que en los albores del siglo XX se atreve a romper con la idea tan profundamente arraigada de que el sexo y el género son la misma cosa, y de una comunidad que acepta esta existencia sin reprimirla o esconderla. Cuando llevé la publicación a Transvida para comentarla con las chicas trans, provocó sonrisas y asombro:

¡Qué increíble! Parece que había más aceptación en el siglo pasado que ahora. ¡Y en Guanacaste, imagínese! O sea, la trata en masculino y todo, pero dice que la aceptaban y que la dejaban hacer todas las cosas de mujeres. No, y el abordaje, o sea, igualito a la Extra. (Kerlyn)

Ellas la reconocen como una de las suyas. A pesar de los bigotes que les provocan repulsión o lástima, ven en esa fotografía a una de sus ancestras y se conmueven al encontrarse con una prueba de lo que conocen con toda la sabiduría de sus cuerpos: que eso que hoy llamamos transgeneridad ha existido desde que existe el género binario en la humanidad.

Asombradas y algo indignadas se preguntan cómo es que el Guanacaste rural de 1910 podía ser un lugar más seguro para las mujeres trans que la ciudad que habitan en la actualidad. Su pregunta es una que han planteado los feminismos desde hace décadas, y que ha interesado especialmente al feminismo decolonial.

Una de las propuestas más polémicas y ampliamente criticadas de María Lugones (2012) es la que sugiere en dos de sus premisas introductorias al texto titulado *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*: "No hay descolonización si no se desliga de la introducción colonial dicotómica jerárquica hombre-mujer, macho-hembra" (p.129) y "La introducción colonial de la dicotomía hombre-mujer, macho-hembra no es solo heterosexual sino heterosexualista, ya que el significado de la heterosexualidad depende de la dicotomía" (p. 129).

En diálogo con Oyeroke Oyewumi, quien estudia pueblos yoruba en África, Lugones (2008) llega a afirmar que el género es una imposición colonial. Basadas en el estudio de estas sociedades,

donde pareciera que el género no era un factor organizador de la sociedad, afirman que en el mundo pre-colonial no existía el patriarcado, y en su lugar existía una suerte de igualdad entre los sexos y los géneros. Con la conquista y la dominación cultural de Europa sobre nuestros pueblos, no solo se inventa la raza, sino que se impone también el patriarcado occidental, ligado al cristianismo y al mercantilismo.

Esta propuesta se opone a la posición eurocéntrica (difundida inclusive por algunas feministas socialistas) que sostiene que la dominación patriarcal es universal y por tanto necesita de soluciones universales (como la abolición de la propiedad privada, por ejemplo, al decir de Engels, 2001).

Lugones (2008) propone que en tanto se encuentra una narrativa que da cuenta de que existieron sociedades donde los seres no eran jerarquizados en función de su género, quiere decir que es posible y necesario construir sociedades que dismantelen la imposición colonial patriarcal.

Segato (2003), desde una posición también decolonial, toma distancia de esta narrativa que considera errónea e interesada. La llama interesada no en un mal sentido, pues toda narrativa sigue un interés, pero señala que el público al cual Oyewumi se dirige tiene un efecto sobre sus interpretaciones que por momentos parecieran forzar la lectura de una sociedad utópica, sin géneros ni jerarquías.

Otras feministas, en especial las comunitarias como Julieta Paredes (2010) y Lorena Cabnal (2013), señalan como violenta esta concepción que niega la existencia de una jerarquización y de la dominación de las mujeres por parte de los hombres antes de la colonia. Cabnal nos habla de la existencia de un patriarcado originario ancestral, algo como lo que Segato (2011) llama patriarcado de baja intensidad (donde era posible y quizás hasta frecuente la circulación entre los géneros), que si bien no afirma que existiera en la totalidad de las sociedades, la memoria

ancestral de los pueblos originarios da cuenta de que existía en buena parte de estas. El legado de estas formas de organización no binaria podemos encontrarla hoy en países como Ecuador, donde existen registros de existencias no binarias desde antes de la conquista. Hoy, en el Pacto Trans del Ecuador confluyen decenas de colectivos que agrupan a personas que llamaríamos "trans", con manifestaciones, expresiones y vivencias que trascienden el binarismo de género y las dicotomías hombre-mujer.

En un esfuerzo por romper la idealización del pasado, sin caer en la lógica de la universalidad ahistórica, Paredes (2010) introduce el concepto de entronque patriarcal para describir ese proceso en el cual se encuentra el patriarcado originario ancestral con el patriarcado europeo, cristiano e imperialista, y se enlaza creando un sistema patriarcal ahora sí totalitario, universalista, que busca aplastar cualquier noción pluralista para imponerse como única y absoluta verdad.

Este sistema totalitario ha aplastado las vidas de las mujeres trans desde que ellas tienen memoria, y es por esto que la historia de Pedro Enaguas les genera una sonrisa inquieta. No es solo que la transgeridad ha existido desde el principio la historia de la humanidad, sino que la transfobia, la represión y la violencia, parecieran no haberlo hecho. Es decir, que la prohibición de circulación entre los géneros no es natural ni universal, y aquí mismo, en Costa Rica, pareciera que no siempre ha sido tan marcadamente intolerante y letal.

Cuándo y cómo ocurrió este proceso de cristalización del género binario en este país, y en qué momento reconocerse mujer con pene se convirtió en una amenaza para la vida, son preguntas que hoy no podremos responder, pues requieren de una investigación histórica. No sabemos si el caso de Pedro Enaguas fue una excepción o si en efecto las barreras simbólicas que separan lo femenino de lo masculino fueron alguna vez más permeables en esta sociedad. No lo sabremos nunca, porque la memoria de las mujeres trans les ha sido arrebatada.

La mayoría de las mujeres que participaron en la construcción de esta historia ya superan por mucho la expectativa de vida de su gente. La mayor tiene 64 años, María Antonieta, que asegura reconocerse mujer desde que tiene uso memoria. Sus compañeras, unos cuantos años menores, comparten con horror el recuerdo de la represión que sufrieron cuando comenzaron a “vestirse” en la década de 1970. Dicen que seguramente en la década de 1960 fue igual, pero no sobrevive ninguna para contarlo. La historia de aquellas que fueron sus hermanas o sus madres de calle se suma a la lista de vacíos que esta sociedad les adeuda, y no podemos más que nombrarlas para hacer honor a su legado y a su resistencia. Lucrecia, Petunia, Mireya, la Carlos Mario, la David, Patricia la de Golfito, la otra Patricia, la Tania, la Toro Mágico, Violeta, la Rita, Rebeca, Teresa, Tiffany, Mari Trini, Berta, la Coqui, la Loco Hugo, la Peggy, la Brigit, el Pollo, Castelán, la China, Mariliz, Linda Carter, July, Bárbara, Samantha, Estela, Marcela, y todas las que quedaron sin registrar.

3.2.2. La década de 1970: Criminalización y gloria.

*¡Oigan playos! Nos bañaban a todas.
Yo ¡ay ahí viene la cubeta con el agua!
Karen*

Cuentan las sobrevivientes que eran los tiempos de gloria. Cuentan también que eran los tiempos del terror. Más que bipolar, su cotidianidad en los setentas era no binaria, escapaba a las dicotomías fácil/difícil, bonito/feo, placentero/doloroso. Recuerdan entre sonrisas y orgullo las actividades que realizaban, la forma en que se conocieron, la ropa, el maquillaje y los amantes. También con sonrisas, quizás suavizando el dolor con humor, recuerdan las peripecias que vivían tratando de escapar a la policía.

Fueron tiempos de criminalización y represión. Ser mujer trans no constituía formalmente un crimen, porque esta identidad no era reconocida como tal. Pero ser mujer trans era criminalizado, pues una mujer con pene no podía ser vista en plena luz del día sin ser reprimida por las autoridades.

70, por ahí, sí. Esas redadas. A veces se bajaba uno del bus ahí en la Coca Cola y no lo dejaban a uno ni 100 metros y ¡tan! le daban la pupa ya. Y ¡pum! Pa detención y esa hediondez ahí. (Lupe)

Las detenían, las requisaban y las encerraban. A veces por una noche, a veces por varios días, a veces durante meses. Pero si la transgeneridad o el travestismo no estaban penalizados, ¿cómo es que las detenciones se convirtieron en un procedimiento de rutina? Según relatan, en la década de 1970 las autoridades se amparaban en la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad y el Abandono que estipulaba, entre otras cosas:

Artículo 2º.- Incurrirán en falta de vagancia: Las personas que teniendo aptitud para trabajar en ocupaciones útiles y compatibles con su edad, sexo, estado y condición y careciendo de medios lícitos conocidos para atender a su subsistencia, no lo hicieren;

Quienes se encuentren habitualmente en horas laborales en bares, cantinas, lugares de juego o de prostitución o en centros de perversión, y que no tengan ocupación conocida; y Las mujeres que escandalicen con su conducta inmoral; que habitualmente se encuentren en centros de juego o de prostitución, tabernas y otros sitios similares; o que en forma regular practiquen malas costumbres en parajes sospechosos (Ley No. 3550, 1965).

Como no eran reconocidas como mujeres, se les juzgaba como hombres. Algunas tenían 15 o 16 años y habían migrado a San José desde distintas regiones del país. Otras ya habían cruzado la mayoría de edad. Ninguna tenía un empleo formal, porque nadie quería contratar "travestis". Tampoco estaban en el sistema educativo, fueron expulsadas desde muy temprano, cuando su identidad femenina no pudo ocultarse más. La mayoría ejercía el trabajo sexual, y aunque en ese tiempo lo hacían principalmente en pensiones y no en la calle, también se les recriminaba por esto.

“Paquetear”¹⁷ era entonces una estrategia de supervivencia: lograr pasar por mujeres cisgénero les permitía esquivar la requisita policial. De aquí la necesidad de imitar al máximo el modelo hegemónico de feminidad, y de borrar de su expresión cualquier vestigio de masculinidad. Rodearse de mujeres cisgénero también resultaba un mecanismo de protección. Así fueron tejiendo redes de sororidad con otras mujeres, en especial sus familiares y otras trabajadoras sexuales cis, que les ayudaban a camuflarse cuando pasaban los oficiales.

Pero la policía las abordaba en cualquier espacio público: mientras caminaban por la acera, sentadas en un parque, o como relata Lupe, bajándose del autobús, y a la menor sospecha que agrietara el *paqueteo* les pedían la cédula: ese documento tan detestado, como un estigma que cargan, recordándoles cotidianamente que para el Estado nunca serían mujeres. “A veces se sufría, porque, eso mismo, le piden la cédula y la cédula decía varón. Ese era el problema, y lo agarraban del pescuezo y lo esposaban” (María Antonieta).

La calle, la corte, la cárcel, la calle: el ciclo que marcaba su ritmo vital. Si bien en la década de 1970 no existía en Costa Rica una ley que prohibiera las identidades trans, en la práctica, su existencia era criminalizada y reprimida con efectividad:

Kasandra: Y hubo un tiempo en que ya nos esperaban saliendo de la corte.

Perro¹⁸: O sea, ¿las soltaban y se las volvían a cargar?

Lorna: Exactamente.

¹⁷ Para una explicación más detallada, ver el apartado 5.2.1. Construcción de colectiva de sentidos: Jerga

¹⁸ A lo largo de este documento, refiero mis intervenciones bajo el sobrenombre “Perro”, que es la forma en que todas las mujeres de esta comunidad se refieren a mí. En capítulo 8 desarrollo algunas reflexiones con respecto a este apelativo en relación con las funciones que he cumplido en la organización y los vínculos que he tejido con ellas.

Venía entonces la represión y el castigo. Las detenciones eran apenas el comienzo de la cadena de violencia que caracterizaba esta época de criminalización de las existencias trans.

Pero fíjese, cómo era ese rechazo, que cuando nos cargaban, pasábamos toda la noche en detención empezaban a llamar a todos los maleantes. Y a nosotras nos dejaban de últimas. Entoes llegábamos a la corte tipo diez y media, mientras nos metían en aquel sótano. Y empezaban a llamarla una por una, una por una donde el alcalde. El alcalde decía: bueno su multa es 1000, la suya 700, la suya... Digamos, si a ti te cobran 300, a mí me cobran 1500. Porque eran 100% homofóbicos. (...) Nos atendían, 10, 10:30, 11, y la Corte a las 11:30 cerraba para almorzar. Entoes si yo no tenía plata para pagar en ese momento, entonces tenía derecho a una llamada. Llamaba: Lupe, venga y me paga. Pero mientras Lupe se iba de Pavas a la Corte, ya a mí me habían pasado de la Corte a San Sebastián. Entoes igual sucedía, no era solo la detención sino todo un proceso. (Kasandra)

Pasa que en esa época nos agarraban los policías y nos daban duro. Los policías nos violaban. Nos agarraban y nos secuestraban, nos tiraban orines, miados, allá en los calabozos. (María Antonieta)

Las historias de violencia, castigos físicos, humillación y abusos sexuales son incontables¹⁹. Sus cuerpos recibieron la furia del poder disciplinario que buscaba reprimir su transgresión, y devolverlas al rol social que se impone a partir de sus genitales.

En este contexto, la temporalidad funcionaba como un marcador de riesgo y seguridad. Ellas fueron aprendiendo que era más seguro salir al final de la tarde y de noche, con sus rostros recubiertos por la ambigüedad de la penumbra, y sus cuerpos difuminados en las sombras de las calles vacías. Paradójicamente, el día significaba un momento de inseguridad. A la luz del día eran más visibles y era más difícil paquetear. En las calles concurridas, en los espacios públicos, su presencia era menos tolerada que en la soledad de la noche.

¹⁹ En el capítulo 6 se profundiza sobre estas prácticas como formas de control disciplinario, biopoder y pedagogía de la crueldad.

Así sus cuerpos fueron relegados al ocultamiento, y sus relojes vitales se fueron sincronizando de forma inversa a los ritmos circadianos. No fue una elección, sino el efecto de la represión. Incluso en restaurantes, bares, salones de belleza y otros establecimientos comerciales, se les prohibía la entrada o se les expulsaba si fallaba el *paqueteo*.

Cuenta Kasandra que una vez intentó pedir un trago en el Barco del amor, un salón de baile ubicado en el centro de San José. El salonero regresa y le indica que por órdenes de la gerencia no le puede vender. Ella reclama y va a hablar con el administrador: "Y entonces dice que es que nosotras somos muy caprichosas. Que donde llega una, después llegan dos, después llegan 4. Que eso era lo que siempre pasaba en todos los otros..." Se interrumpe a sí misma para complementar:

Usted se acuerda que en El Bambú primero iban 2, después 4, después 6 hasta que ya después le prohibieron la entrada a todas. En La Luz empezaron 2, después otras 2 hasta que le quitaron... eran exclusivas las que dejaban.

El temor ante la posibilidad de que un local comenzara a llenarse de mujeres trans asemeja la idea de una plaga. Seres indeseables cuya presencia no era bienvenida en espacios para hombres y mujeres "de bien", para seres que se ubican por encima de la línea del ser, y que reproducen, desde su género, la clase y la raza (Lugones, 2008; Fournier, 2015).

La transgeneridad se convierte en una fuerza que empuja estos cuerpos hacia la zona del no-ser. Estos cuerpos que no solo rompen con el mandato heteronormativo de reproducción de la raza, sino que al renunciar a la masculinidad sacuden la naturalización de su lugar de privilegio. Una osadía que será castigada.

Noche, calle y soledad: la circulación de estos cuerpos se ve restringida en el espacio y en el plano temporal, pero también se les despoja de la posibilidad de encuentro. Cuando se juntan

el riesgo aumenta, y cuando las descubren en manada, el peso de la disciplina se ensaña más contra sus cuerpos.

A pesar de los castigos, fueron gestando formas de encuentro, tratando de construir comunidad en ese espacio restringido. Las pensiones se convirtieron en guaridas, espacios donde podían juntarse a conversar. Algunas que mantenían buenas relaciones con sus familias de sangre, abrían las puertas de sus casas para recibir a sus amigas. Organizaban fiestas y reinados, en los que celebraban con orgullo su feminidad. Eran momentos de gloria entre tanta represión, la alegría de reconocerse, de juntarse y acuerparse.

Más que una competencia, los reinados eran un acto de resistencia, una escuela de mujeres, una afirmación irreverente de su derecho a la autodeterminación y a la belleza. Incluso llegaron a organizar reinados en la cárcel, que si bien no eran ese espacio seguro de autonomía, en el contexto del encierro se volvían un acto de rebeldía.

Gata: Patricia y yo fuimos las dos contrincantes.

Kasandra: ¿Quiénes lo organizaron, el suyo? Porque el suyo fue en la Peni.

Gata: Castelán, con todas aquellas que habían. La Teresa de la meca, aquella, decía que ella iba a ser la reina. Y el día que... Nosotras no íbamos a picar²⁰, ni Patricia ni yo. Y nos cargaron el 24 en la noche y llegamos el 25 de barco a la Peni.

Un acto de rebeldía pero también una estrategia de resistencia, que por un lado les permitía afirmarse en su identidad femenina, al tiempo que generaba alianzas y complicidad con otros privados de libertad.

María: ¿Pero los reinados eran dentro?

²⁰ Picar se refiere a provocar intencionalmente la captura para visitar la cárcel. Ver apartado 7.2.1. Construcción colectiva de sentidos: Jerga.

Kasandra: ¡Sí!

Gata: Sí, era... Todos los hombres eran los que escogían las reinas.

Kasandra: La chusma²¹ era el jurado.

Lupe: Ese era el jurado.

Kasandra: Los maleantes eran el jurado

No era la única estrategia para sobrevivir el encierro. Como cuenta Kasandra, "en ese tiempo muchos eran vientres de alquiler. Así se denominaban. Y llevaban un cuarto de libra de marihuana para adentro. Otros llevaban revólveres desarmados."

Paradójicamente, sus cuerpos que en la ciudad enfrentaban una circulación restringida, dentro de la dinámica de criminalización y castigo, tenían un mayor margen de circulación entre el adentro y el afuera del encierro. La capacidad de esconder drogas en el recto se convirtió en una estrategia de supervivencia y en un medio de subsistencia. Cuentan que para algunas se volvió una práctica regular. "Picaban", es decir, buscaban que se las cargaran, para poder ingresar un cargamento al centro penitenciario, de donde saldrían unos días después. Su recto como herramienta les ganó respeto y una micro cuota de poder.

Algunas se hicieron de maridos en la cárcel, que las buscaban llamaban para que picara cuando ya les hacían falta. Algunos de estos vínculos quizás eran movilizados por amor, otros seguramente por necesidad. En cualquier caso, llama la atención la forma en que relatan que avisaban su llegada.

²¹ Según precisa Miguel Regueyra en una comunicación personal, "la chusma" en jerga penitenciaria era un calificativo que se utilizaba para nombrar a quienes estaban presos. Su uso era reivindicativo de pertenencia,

El ferry, el barco, la bodega, así eran nombrados sus cuerpos. Su existencia era valorada en razón de su funcionalidad, y aunque esto les generaba ingresos y alianzas, en muchos casos tuvo consecuencias que culminaron en más vulnerabilidad. Varias fueron descubiertas metiendo drogas a la cárcel, y fueron entonces encerradas con penas de largos años. La circulación que las colocaba en una posición de relativo poder les fue arrebatada, y ya adentro, sin este recurso, sus cuerpos perdían valor y se convertían en objeto de violencia. El recto es una tumba, dice el título de un célebre ensayo de Leo Bersani, y en este caso para muchas lo fue.

3.2.3. La década de 1980: Represión, biopolítica y el gueto como trinchera.

Antes nosotros, los trans, antes aquel momento en los 80s éramos codiciados. Y uno salía en el día y los otros se apilaban. No en plan ahora, que ya pasa y ya. No, nosotros éramos codiciados.
Estéfany

La década de 1980 comenzó con lo que fue el atardecer de los tiempos de gloria. Durante los primeros años, el trabajo sexual de las mujeres trans era bien cotizado en las pensiones, y cuentan que hasta podían darse el lujo de elegir sus clientes. Pero apenas entrando en los primeros años, esta década avanzó como un tsunami que arrastró los cuerpos que habitaban las noches en San José. La represión dio un giro biopolítico, y junto a la disciplina y el castigo físico, la higiene y la salud se convirtieron en instrumentos para el control de estos cuerpos disidentes²².

Karen: Algo que también alegaba la policía era que te pedía un carnet de salud.

Estéfany: ¡Ah sí!

²² Para un análisis más detallado del higienismo social y el biopoder como formas de violencia, ver capítulo 6

Karen: Y si no lo andabas...

Estéfany: ¡Va pa arriba! Al Ministerio Público iba a parar una.

La policía ya no solo pedía la cédula que negaba su identidad, sino también un carnet de dispensario, una certificación de la limpieza de sus cuerpos.

Perro: ¿Quién les daba eso?

Kasandra: El Ministerio de Salud.

Disciplina y biopoder, la Fuerza Pública aliada con el Ministerio de Salud para restringir aún más la circulación de los cuerpos trans. Como en la década de 1970, las mujeres trans era detenidas en cualquier espacio público, pero ahora no bastaba con sortear la acusación de vagancia para quedar en libertad. Debían además comprobar que sus cuerpos estaban libres de infecciones de transmisión sexual. La represión ya no solo opera sobre sus acciones y su vestimenta, sino que penetra sus carnes.

Jessica: Ahora desde que salió el SIDA fue que... este en el 86, 87 que salió el SIDA en su apogeo y que se murió un montón de gente y todo.

Kasandra: No, pero salió en el 81.

Estéfany: No, pero hacían redadas.

Jessica: En el 87 fue cuando se puso eso fatal que ni se podía pulsearla.

Estéfany: El Ministerio de Salud hacía redadas y se lo llevaban a todas.

Kasandra: Sí, pero eso era antes del SIDA.

En los primeros años todavía no se hablaba de VIH, una vez que este aparece se recrudece aún más la represión. Como indica Jessica, para 1987 ejercer el trabajo sexual era casi imposible. Para las mujeres trans trabajadoras sexuales, cada vez era más difícil trabajar, y a la vez, la afluencia de los clientes comenzó a disminuir, pues cuando ellos eran descubiertos con una mujer trans, también eran sometidos al esculque policial. Siendo que el trabajo sexual era la principal o incluso la única forma de subsistencia para estas mujeres trans, este giro biopolítico tuvo un efecto directo en el empobrecimiento acelerado de esta población.

La calle se volvió un lugar aún más inseguro, las trans habitaban cada vez más en espacios privados de clandestinidad. Las casas siguieron siendo sus guaridas, y algunos bares y discotecas leyeron en el contexto una oportunidad comercial. Aparecieron varios bares de "ambiente", que a diferencia de la experiencia de expulsión que relata Kasandra en la década de 1970, buscaban atraer a las personas gays, lesbianas y trans.

Trincheras, espacios de resistencia donde organizaban bailongos y fiestas privadas. Los reinados que antes fueran organizados por la comunidad de mujeres trans, pasaron a ser uno de los principales atractivos de estos establecimientos. Eso significó perder algo de autonomía, pero especialmente inscribió con mucha fuerza la dinámica de competencia capitalista y patriarcal entre las concursantes. Ahora competían por premios en efectivo, cajas de cervezas y ruedas de cigarrillos patrocinadas por la Cervecería de Costa Rica y la Tabacalera Costarricense, o algún electrodoméstico para el hogar. La mirada externa del público destiñó el espacio seguro de acompañamiento. El carácter sororario de los reinados fue cediendo a la lógica del espectáculo que el público pagaba por ver.

Con el avance del VIH también aumentó la represión. La policía ya no solo contralaba el espacio público, sino que comenzó a irrumpir en los espacios privados. Las travestis y las trabajadoras sexuales cis fueron encasilladas junto a los hombres gays como un problema de salubridad. Su existencia ya no era solo castigada, sino que se buscaba erradicar.

La policía invadía violentamente bares, discotecas y hasta casas particulares, buscando detener cualquier encuentro que convocara a un grupo de estos seres indeseables. Cuenta la Gata mostrando una foto de un reinado celebrado en su casa:

Figura 7:
Reinado



Fuente: Colección personal de la Gata

Gata: Ese día fijate que fui a dar a la Peni con todo y corona, y con el vestido largo y todo.

Lupe: ¡Qué vergüenza!

Perro: ¿Y por qué, la agarraron y...?

Gata: Nos cargaron en el concurso.

Perro: ¡En pleno concurso!

Gata: Sí.

Perro: ¿Llegó una redada?

Gata: Sí. ¡Y montensen todas!

Y Karen recuerda el sabor agridulce del día en que ganó un reinado en el 82:

Afrodita fue una discoteca que quedaba ahí en el Paseo Colón. Ahora ya no existe. Fue en el año 82. Tuvimos un certamen como a nivel internacional, las chicas escogían su país, los trajes típicos, desfilaban, hablaban, hacían una actividad artística y luego se seleccionaban por talentos. (...) No sé quién fue la malosa persona que informó a la Fuerza Pública, que había un evento, una presentación, y vino la redada, hubo gente accidentada en la discoteca porque por esconderse o huir de pánico, se quebraban botellas y muchas se quebraron, se rompieron las manos... A la detención general. A mí los señores del jurado me dijeron que me escondiera en la cocina. Cuando pasó todo el burumbúm, el pánico, aplaudieron a la reina. Luego se estiró la mesa, y era como hubo tanto trajín y tanto dolor, siguiera como si nada, verdad. Eso eran los años 80s.

La tensión que provocaban las redadas tuvo secuelas importantes tanto para las poblaciones que era objeto de represión como para la comunidad de San José en general. El afecto predominante con que recuerdan estos tiempos es el miedo: miedo de salir, miedo vestirse, miedo ser detenidas, de ser violentadas, miedo del VIH, de la pobreza y de la muerte. También del rechazo, que en la década 1980 se volvió más fuerte que nunca.

Nadie quería tener una mujer trans en sus espacios. Se les prohibió la entrada en restaurantes, sodas y otros espacios que se autodenominaban "familiares". Había que paqueter para poder comprar un almuerzo o acceder a un espacio de socialización fuera del pesado ambiente de un bar. Si el paquete fallaba, recuerdan con vergüenza que eran expulsadas de cualquier lugar:

A mí me pasó una vez, pero en el salón de patines, con Linda Carter. En el que estaba ahí en Calle Blancos. Teníamos como tres fines de semana de ir, y nos trataban de lo más lindo, pero yo no sabía patinar. Bueno, no sé. Yo me agarraba y empezaba con los patines pero nada que ver. En cambio Linda sí, Linda se las sabía todas. Entonces dijeron: ¡Sólo parejas! ¡Solo parejas! Y pasó un tonto y agarró a Linda y Linda se fue así como un pavorreal divina. Y pasó un tonto y me agarró a mí, y le digo: ¡Ay no! Mi amor yo no sé patinar. Y me dice: Déjese llevar. Entonces de verdad me hacía así, y así, pero un tiro me hizo ¡uuuu! Se me fue este pie para allá, y este para acá e hice como el split, y pegué un grito y se me cayeron todas las plumas. Y nos sacaron a Linda y a mí. [risas] Pero hicimos un escándalo y nos devolvieron hasta la entrada, y ya era casi la hora de salir. Y nos devolvieron la entrada con tal de que no volviéramos a entrar. (Kasandra)

No quedaba más que el gueto, el espacio igual inseguro del "ambiente", donde al menos era respetada su identidad. Puerta adentro, la marihuana fue también cediendo espacio a la cocaína, que los clientes ostentaban en los cuartos VIPs de los bares y discos. Oler coca era parte de los caprichos de los clientes adinerados, que querían que las chicas se drogaran mientras ellos usaban sus cuerpos como mesas para extender las rayas.

Competencia, empobrecimiento, VIH y adicción: la década de 1980 incrementó la vulnerabilidad de las mujeres trans, y sus cuerpos sufrieron los embates del despojo y el biopoder.

Jessica: Si la patrulla para ver, veíamos tres travestis, decían bueno: cédula y carnet de dispensario. Si no tenía entonces: le doy 5 minutos no quiero verla aquí. Eso era bueno porque diay está uno en salud. Desde que salió el SIDA ya no. Porque el SIDA opacó muchas cosas. Demasiadas cosas para nosotros los travestis.

Karen: Y era mucho el temor.

3.2.4. La década de 1990: merma y persistencia.

Perro: ¡Qué guapas en esta!
Gata: Todas están muertas, solo yo estoy viva, Perro.
Lupe: ¿Esta otra quién es, Gata?
Gata: Mi hermana. Y todas están muertas, solo yo estoy viva.

Figura 8
Las ausentes



Fuente: Colección personal de la Gata

De la década de 1990 las chicas hablan poco. Fue un momento de mucha dispersión. Unas estaban en la cárcel, las que corrieron con mejor suerte viajaron a Europa a trabajar y operarse, y otra buena parte estaba muerta o perdería la vida en esta década. El empobrecimiento absorbió a la mayoría, la violencia y el SIDA tumbaron a varias de las caídas. Como afirma Jessica: "Llegar a los 90s era porque una loca paqueteaba."

Hay pocas fotos de esta época. Las sobrevivientes recuerdan que durante los primeros años aún se daban las redadas en los bares y las requisas en la calle. Ya no pedían el carnet de

dispensario, ni siquiera la cédula. La represión se había naturalizado de tal manera que ya ni siquiera buscaban una razón para fundamentarla. Mujer trans que fuera encontrada por la policía era inmediatamente detenida.

Pero tocando el tema de la libertad, porque antes, diay verdad, que qué terrible, después de los 90s. (...) Fue una época muy terrible. Porque era que vos llegabas a una esquina y no podías andar vestimenta de mujer. Bueno en el 90, cuando yo salí. Y entonces ya, ni cédula te pedían. Te metían en el cajón y de una vez. (Karina)

En 1994, un fallo de Sala Constitucional deroga varios artículos de la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad y el Abandono, y la dejó casi sin efecto. Esto no frenó las detenciones, pero sí hizo más difícil que pudieran juzgarlas y enviarlas a pagar días multa en los centros penitenciarios. Se acabó la circulación, *picar* dejó de ser una estrategia de supervivencia.

Cuenta Kasandra que ya no necesitaban ver la patrulla, reconocían el sonido del motor al acercarse y comenzaban a correr antes de que apareciera a la vuelta de la esquina. Cuando las detenían, la cárcel ya no era el destino automático, pero entonces los castigos comenzaron a ser cada vez más frecuentes fuera del calabozo. Narran con horror la forma en que las apiñaban en la "perrera", y cómo conducían a gran velocidad por cuestas y curvas cerradas. En la oscuridad, sus cuerpos se golpeaban contra las paredes y el techo del cajón, mientras escuchaban las risas de los patrulleros como ruido de fondo. Con frecuencia las "*paseaban*" por horas, y luego las soltaban en alguna montaña: Coronado, Aserri, Rancho Redondo. Las dejaban en la oscuridad de la noche, y así, golpeadas, desubicadas y sin dinero, debían caminar de vuelta al centro de la ciudad.

"Uy un detalle muy importante. Es cierto. Yo recuerdo cuando pasaban en programas como en La Mira, a las chicas corriendo con los tacones cuando venían las redadas. Imagínese, corriendo como si fueran las Olimpiadas" (Karen). En medio del panorama sombrío de la década de 1990, se dan importantes transformaciones en el uso del espacio, transformaciones que modifican no solo las dinámicas cotidianas de las mujeres trans, sino sus condiciones materiales de

existencia y hasta sus vínculos con quienes hasta entonces fueran sus aliadas: las trabajadoras sexuales cisgénero.

Ya desde la década de 1980 la permanencia en las pensiones se había visto golpeada por las redadas. Aun así, muchas de estas mujeres seguían trabajando o viviendo en pensiones en los alrededores del Cine Líbano y la Zona Roja, donde convivían con mujeres cisgénero con quienes establecían alianzas y vínculos de amistad.

En las pensiones comían, se encontraban, aprendían consejos de moda o maquillaje. Encontraron sororidad por parte de otras mujeres, y cuentan que también ellas las acompañaban. Recuerdan con ternura y sonrisas las niñas y niños que chinearón en brazos, hijxs de las dueñas de las pensiones o de las trabajadoras sexuales.

Pero las redadas ciertamente fueron debilitando el tejido de esta red de mujeres, y a mediados de la década de 1990 muchas trans se “lanzaron a las calles”. Estaban más expuestas, pero también desesperadas. Comenzaron a pararse en los parques y en las esquinas de la Zona Roja, y fueron ampliando su espacio de trabajo hasta los alrededores de la Clínica Bíblica.

En 1998, Johnny Araya Monge es electo por primera vez Alcalde de San José. Entró con una política fuerte que, alineada con el higienismo social de las dos últimas décadas, buscaba sacar a las trans de las calles de San José.

Lorna: Se hizo una lucha, se hizo una organización. Cuando Johnny Araya quedó de alcalde de San José, se luchó porque sacar a las travestis o transexuales, de que trabajaran en el área de la Clínica Bíblica. Entonces, en base a la lucha, y en base a protestas y en base a un montón de situaciones, no logró sacar a ninguna de ahí. Y más bien se expandieron.

Estéfany: Cierto, hasta el MOPT y aquí.

Lorna: Y ahora por el Morazán, y Cartago, y...

El efecto búmeran golpeó las intenciones de la Municipalidad. Como cuando se patea un hormiguero, el efecto fue expansivo, pues pasaron a ocupar otras zonas por las que antes ni

siquiera circulaban. Resistieron, protestaron, se enfrentaron con sus cuerpos por su derecho a habitar la ciudad. Las trans rabiosas corrieron por las esquinas y ocuparon las calles que les eran prohibidas.

“Inauguraron” nuevas zonas, en un desplazamiento que las llevó del noroeste al sur del casco central, pero también del ámbito privado de la pensión, al espacio público de la calle. La expansión significó también dispersión, y la pérdida de esos espacios de encuentro y de la complicidad que allí tejían con otras mujeres. El esfuerzo de las autoridades no logró fumigar a las mujeres trans de la ciudad, pero logró despojarlas de algunos de los pocos vínculos afectivos que tenían, y las desplazó hacia un lugar de mucha soledad.

3.3. Actualidad: Las trans al fondo, nunca más.

*Para resumir, yo digamos, lo único que les tengo un poquito envidia,
envidia de la buena, es la libertad de espacio que hoy tienen.
Kasandra*

En los años que siguieron, surge con fuerza una nueva generación de mujeres trans. “Inauguran” la zona del INS, un sector en constante expansión que se extiende por Barrio Amón. Además de la migración del campo a la ciudad, en la última década aumenta considerablemente la migración internacional, en especial proveniente de Centroamérica. Según Dayana, Costa Rica fue durante un tiempo un lugar de paso. Mujeres trans venían de otros países buscando hacer dinero para saltar a Europa. El trabajo sexual era el barco para cruzar el océano. A pesar de la represión descrita en los apartados anteriores, Costa Rica resultaba el país más seguro de la región para habitar cuando se tiene un cuerpo de mujer trans. Era, además, el país donde mejor se cobraba el trabajo sexual, así que muchas pasaron algunos años y luego saltaron a Europa.

Algunas llegaron al país engañadas por una red de trata, que hasta el momento sigue operando con gran actividad. En conversaciones abiertas durante los abordajes callejeros con mujeres

cuya identidad mantendré anónima por razones de seguridad, me cuentan que la operación es manejada por otra mujer trans, que tiene contactos en desde México hasta Venezuela. A algunas les prometieron que vendrían con un trabajo asalariado, a otras solamente les ofrecieron salir de sus contextos de extrema violencia. Al llegar al país no hay asomo de trabajo asalariado, y apenas les dan un cuarto por el cual les cobran una cuota diaria. A la que no logre ajustar, se escribirá la deuda con golpes sobre sus carnes.

Otras llegaron por sus propios medios. En los últimos años, las consecuencias del neoliberalismo y el entronque patriarcal recrudecieron el empobrecimiento sistemático, e incrementaron la violencia en los otros países de la región, en especial en el Triángulo Norte (Organización Internacional para las Migraciones, 2016). Las condiciones de vulnerabilidad y riesgo que enfrentan las mujeres trans en países como Honduras y El Salvador, han atraído muchas inmigrantes. Algunas han logrado conseguir el estatus de refugiadas; otras, habitan sin papeles en la intersección de la transgeneridad y la migración. Más recientemente, una importante afluencia de venezolanas está llegando al país. Las dinámicas grupales y territoriales se tensan y se complejizan, y explotan en encuentros impredecibles que van desde la sororidad hasta la xenofobia y la violencia.

Cabe destacar que como señalamos en el módulo sobre migración LGBTI de la OIM (2016), muchas mujeres trans llegan al país de llegada y enfrentan rechazo por la comunidad de migrantes de su propio país. La posibilidad de establecer redes se reduce considerablemente. Varias afirman que encuentran más apoyo y solidaridad de parte de otras mujeres trans que en la comunidad de migrantes.

En su reflexión sobre los femicidios como necropolítica en Centroamérica, Montserrat Sagot (2013) retoma el concepto de continuum de la violencia de Liz Kelly, que propone que distintas formas de violencia contra las mujeres como el abuso físico y emocional, la violación, el acoso

sexual, el tráfico de mujeres, la esterilización y maternidad forzadas, entre otras, son expresiones de un mismo fenómeno, comparten la misma raíz y cumplen de alguna manera una misma función en lo simbólico.

Los sistemas de estratificación, sus discursos y sus prácticas generan esta política letal en la que algunos cuerpos son vulnerables a la marginación, a la instrumentalización e incluso a la muerte. Un elemento central de la necropolítica es que los sistemas de estratificación también generan un biopoder basado en la noción de soberanía; es decir, en la capacidad de *definir quién importa y quién no, quién es desechable y quién no* (Sagot, 2013, p.4).

En este contexto, las vidas de las mujeres trans son dispuestas por la necropolítica como las del resto de las mujeres. La intersección de su condición de clase, con su transgeneridad y en algunos casos con su condición migrantes, dibuja situaciones de extrema vulnerabilidad.

La temporalidad ha sufrido también transformaciones importantes. Acompañando abordajes callejeros, pude observar chicas trabajando en la calle desde las 6:00 pm hasta entrada la madrugada (Observaciones 15 de junio, 2017 y 30 de agosto, 2017). Ya no es necesario salir tan tarde, pero también, hoy es mucho más frecuente ver mujeres trans caminando por la ciudad a plena luz del día.

El 26 de agosto de 2014 participé con Transvida de la primera acción colectiva trans que se realizaba en horario diurno: el plantón por el derecho al nombre. Recuerdo como ellas sonreían con orgullo al ver por primera vez un grupo grande de mujeres trans caminando juntas a plena luz del día, por las calles de San José.

Los tiempos del destierro a la oscuridad han pasado. Sin embargo, esto no quiere decir que haya acabado la violencia y los abusos. La policía sigue deteniendo arbitrariamente a las chicas y ensañándose contra sus cuerpos. Conforme aumenta su visibilidad, también el rechazo. En las calles concurridas de San José, enfrentan las más violentas miradas, burlas y acoso callejero. Dice Natalia que aprendió que no se puede salir jamás de su casa sin los audífonos y unos lentes oscuros: su escudo contra la inmundicia de la ciudad.

La dispersión pareciera seguirseles imponiendo bajo la lógica del dispositivo de seguridad (Foucault, 2008). Si bien no existen normas expresas que restrinjan la circulación de grupos de mujeres trans, en la práctica ellas han comprendido el mensaje: cuando andan juntas se vuelven más visibles, y esta visibilidad con frecuencia es castigada. Como señala Kerlyn, hasta para entrar a los bares andar en grupo se convierte en un motivo de rechazo y expulsión: "En los bares, fue porque yo andaba con unas amigas (trans), pero yo creo que si yo hubiera andado sola, paso como una mujer. Pero es que andaba con otras, entonces obviamente se destapa más". La paradoja de la colectividad: juntas son más visibles, y por ende se les señala, pero juntas son también más fuertes, y eso es lo que estos años de resistencia les han enseñado.

3.3.1 Trans es sinónimo de vida

Transvida, por eso es Transvida. Porque durante muchos años trans fue sinónimo de SIDA, fue sinónimo de muerte, fue sinónimo de drogas. Nosotras venimos, somos la generación que estamos cortando eso y decimos: No. Trans, es sinónimo de vida. Por eso es Transvida. [aplausos]
Dayana, Palabra de Mujer, 2016

Transvida es la organización de base más grande y visible de personas trans en el país. Si bien no se plantea como una organización de mujeres, en la práctica es un espacio profundamente femenino. Sus instalaciones se encuentran actualmente en medio de una zona de trabajo sexual trans. En su núcleo formal trabajan asalariadamente alrededor de 15 mujeres trans y dos asistentes técnicas cisgénero. Cuentan además con el apoyo de una psicóloga y docentes que imparten lecciones en el proyecto educativo de forma voluntaria.

Figura 9
Transvida



Fuente: Transvida, 2017a.

No todas las mujeres de la comunidad trans con las que se construye este trabajo participan y se sienten parte de Transvida. Algunas prefieren otros espacios menos formales, otras se han distanciado por tensiones con los liderazgos, y para otras la urgencia de la supervivencia les dificulta acercarse. Sin embargo, de una u otra forma la mayoría de las mujeres de esta comunidad mantienen alguna relación con Transvida, en tanto se ha vuelto un referente que canaliza apoyo con programas estatales, denuncias por violencia y discriminación, programas educativos y la entrega de condones y lubricantes a través de programas de prevención de VIH e ITS. Es decir, esta comunidad no se reduce a Transvida, pero guarda una relación estrecha con esta organización.

Durante los meses de julio y agosto de 2017, 272 mujeres trans del Área Metropolitana se acercaron a Transvida para participar en un estudio de tamaño poblacional que financiaba el Fondo Mundial. Esto hizo que Transvida se convirtiera en un espacio de confluencia y de encuentro más allá de las actividades formales que la organización convoca, y dio como resultado el desarrollo de iniciativas autónomas, como el grupo de adultas mayores trans que comenzó a reunirse los viernes por la tarde en el patio del local.

Para algunas de estas señoras fue la primera vez que se acercaron a Transvida, y en general fue la primera vez que ellas se apropiaron del espacio. En una de sus reuniones, reflexionaban sobre los logros que han alcanzado en materia de derechos y sobre lo que Transvida ha significado para la comunidad de mujeres trans:

Karen: Yo quiero agregar algo. Transvida ha sido un maravilloso... ¿Cómo se le llama?

Lorna: Un trampolín, una escuela, como una escuela, una universidad.

Karen: Una puerta maravillosa para todas.

Pero la fuerza que hoy aglutina Transvida no surgió de la nada, es el resultado histórico del encadenamiento de procesos de resistencia de muchas mujeres trans, y de forma concreta, es el resultado de la lucha sostenida de muchas activistas que durante años han impulsado el proceso organizativo.

Esta es una historia cargada de afectos: desde la rabia que las moviliza, pasando por el miedo, la frustración y dolor, hasta la euforia, el orgullo y la alegría de vivir. El camino no ha sido fácil. Les tocó construir una organización desde las bases, sin más recursos que la indignación y el deseo de sobrevivir. Las pocas formas de organización que conocían no eran buenos referentes. Ellas querían algo distinto: un espacio seguro, propio, una organización de trans para trans, porque solo entre ellas podrían definir su destino y sus mecanismos de lucha.

Tuvieron que abrirse camino con las uñas. No tenían un espacio físico, así que ocuparon los parques de la ciudad. Sus voces no eran reconocidas como sujetos de enunciación, por lo que muchas veces tuvieron que gritar. Su condición de clase y su transgeneridad era codificada por las instituciones y organizaciones como sinónimo de ignorancia. Les tocó demostrar, a veces con rabia, a veces con amenazas, a veces golpeando las puertas o las mesas, que ellas tienen un conocimiento que nadie más maneja, uno que no se aprende en las universidades: el saber de la comunidad de mujeres trans.

Cuenta Dayana en la historia de vida que sistematizó Esteban Barrantes (2015) bajo el título de *La Pava Real*, que ella se enfrentó a distintas figuras políticas: "Así, les daba en la cara. A ministros, diplomáticos, gente con títulos. Pero nosotras teníamos una verdad que ellos desconocían" (p.23)

Transvida ha configurado una serie de significados que aferran a estas mujeres a la vida. Dice Samantha que "Transvida ha educado más a la población que cualquier otra organización". Cuando preguntamos qué significa Transvida para ellas, respondieron que para ellas es:

Defender la educación y la salud

Entender que no soy un fantasma ni un extraterrestre. Soy simplemente yo.

Cambio de vida, crecer.

Reintegrarnos a la sociedad

En una entrevista realizada el 30 de agosto de 2017 en Transvida, Kerlyn afirma:

Transvida me ha cambiado mi vida. Transvida me ayudó a sacar, a hacer ahora bachillerato. Transvida me ha ayudado a tener consciencia ahora de cuidarme en las relaciones sexuales. Transvida me ha empoderado, me ha cambiado mi manera de expresarme, de hablar. Me ha dado herramientas para hablar en público, me ha dado herramientas a la hora de dar una entrevista. Me ha enseñado a ser más sororaria. Me ha cambiado mi vida.

Cuando hablan de Transvida, pareciera como si hablaran de una persona, de una amiga que ha acompañado su resistencia en los últimos años, que las ha visto crecer y las ha impulsado. Quienes han decidido alejarse, no comparten las formas en que se toman decisiones o hacen

las cosas hoy en Transvida, pero reconocen con una mezcla de respeto y nostalgia, que las vidas *que viven hoy* no serían las mismas si no hubiesen pasado por Transvida, y si otras no estuvieran hoy impulsando la lucha por los derechos y la vida de las mujeres trans a través de esta organización.

3.3.2 La resistencia es existir

*Estamos vigentes.
Karen*

Las mujeres trans nunca han sido tan visibles como en la actualidad. Entre risas, ellas se preguntan si será que hoy son muchas más. Las respuestas son variadas, pero en general coinciden en que las trans han sido muchas desde siempre, solo que hoy pueden circular por los espacios públicos con más libertad.

Lorna: Ah, yo hoy admiro a todas las trans de la época porque ahora todas son aceptadas en todos los lugares donde vayan. Porque en la época en que nosotras estábamos, que yo, ya, el 70 o por ahí, yo, a mí me costó mucho. Eh, sobreviví y viví, y que la gente me... Mi misma familia me rechazó.

Fabiola: Sí, los travestis de ahora, como dice la compañera, tienen más libertad. Andan agarrados de la mano, se besan en la calle.

Kassandra: No, y pasan por los pacos y hasta a los pacos le modelan y le hacen así y le hacen así.

Karen: Antes era como si hubiera aterrizado una nave espacial con extraterrestres.

Las más jóvenes matizan estas afirmaciones, e insisten en que, a pesar de la aparente apertura, siguen sufriendo discriminación, violencia y ataques cotidianos. Las angustias siguen siendo las mismas: poder terminar de estudiar, conseguir un trabajo, una vivienda digna.

Lo cierto es que existe un mayor reconocimiento de sus derechos y de sus identidades. El último gobierno ha aprobado una serie de decretos, directrices, protocolos y normativas que obligan a las instituciones a abrir sus puertas para las mujeres trans. Pero ellas saben con claridad que esto no ha sido un compromiso altruista o de buena voluntad de las autoridades. Es el producto

de la lucha sostenida, del activismo intenso, de su terquedad. Los derechos de los cuales hoy gozan son conquistas que alcanzaron las activistas de hoy y todas las demás, que resistieron por años la fuerza asesina de la tortura y el castigo, la biopolítica sin asco, los lugares más áridos de la zona del no-ser.

De enero a octubre de 2017, Transvida reporta más de 47 denuncias por diversos tipos de discriminación. Según Kerlyn Obando, encargada de documentar los casos de violencia para registrarlos en una base de datos latinoamericana que gestiona la REDLACTRANS, hasta ahora se registran:

Discriminación educativa, clientes de trabajo sexual que violentan, golpizas, discriminación en instituciones del Estado, por ejemplo en licencias. Discriminación en estéticas, discriminación en medios de comunicación también. Y de policía, sí hay, son varias. (...) Hay una denuncia que no he podido documentar porque la chica no ha podido hablar conmigo, pero estoy tratando de comunicarme con ella. Dos de hecho. Hay una en Alajuela que la policía no la deja trabajar tranquila, la pasa molestando, la pasa insultando. Hay otra que no me he podido contactar con ella, que la chica sufre violaciones sexuales por parte de los policías.

Herederas de un legado de rebeldía e irreverencia, estas mujeres continúan luchando por mejorar sus condiciones de vida y las de las que vienen. Es curioso este sentido de lealtad y sororidad, esta familiaridad que las lleva reconocerse como hermanas de una misma estirpe, madres, hijas hermanas de calle y sudor, y las mueve a empujar por las que vienen, por las hijas que nunca van a parir, pero que adoptarán en la esquina, defendiendo uno de sus derechos de los que nadie habla: su derecho a hacer familia, su derecho a hacer comunidad.

4. Ser la mujer que yo quiero ser

*La gente no tiene dudas de mi identidad
tienen dudas de la suya por eso es q preguntan tanto...
Natalia*

4.1. Lo que no se nombra no existe

“Lo que no se nombra no existe”, dice una consigna feminista citada con frecuencia en las luchas por el lenguaje inclusivo. La importancia de nombrar a las mujeres en el contexto de una lengua como el castellano, que reproduce la supremacía masculina a través del borramiento de las mujeres, ha sido reconocida por los movimientos feministas como una de las tareas cotidianas de desmontaje de la dominación patriarcal.

En su ensayo *La palabra crea objetos*, Yadira Calvo (2008) reflexiona alrededor del peso de las palabras, de los nombres “propios” (que no siempre son nuestros propios nombres), y del poder que tiene el discurso y el acto de nombrar (o de negar un nombre) para crear un objeto, una persona, una realidad. También para despojarnos de las cosas que sabemos que existen pero nadie reconoce, de nuestra autonomía, de nuestras realidades, de nuestras propias vidas.

En el caso de las mujeres trans, el ejercicio de nombrarse supone un doble movimiento en la defensa expresiva de su identidad. En un primer momento, se trata de nombrarse en femenino, de desmarcarse del mandato masculino y de transgredir la norma binaria del sistema sexo/género. Al nombrarse en femenino, ellas se vinculan con la colectividad de mujeres. Es decir, es una construcción identitaria que opera a partir del reconocimiento, del efecto de colectivizar su subjetividad. Un segundo movimiento consiste en encontrar su nombre propio, que va más allá de la elección de un nombre. Se trata de un camino que cada una tiene que ir abriendo, del proceso para construirse en la mujer que cada una quiere ser.

4.1.1. De locas, playos, travestis y trans.

La mayoría de mujeres reciben hoy como insulto las palabras "playo" y "travesti". Son incontables las veces que, mientras acompañaba los abordajes callejeros, escuché desde un auto en movimiento el ladrido rabioso: "¡playos, qué huevotes!". El insulto funciona así, cuando alguien quiere cuestionar su identidad de mujer, las llama playos o travestis.

Sin embargo, esto no fue siempre así, ni es igual para todas las comunidades de mujeres trans. En Argentina, por ejemplo, varias organizaciones reivindican el término travesti. En Costa Rica, hasta hace relativamente poco, era la única forma que conocían las chicas para nombrarse. Como señala Kasandra: "No hablemos de chicas trans, hablemos de travestis que era lo que decíamos en ese tiempo."

Perro: El otro día Kasandra me decía que ella, digamos, no era mujer trans lo que decía, era travesti o loca. ¿Ustedes qué?

Karen: Transgénero, eso no se conocía hace 15, 20 años atrás. Era travesti. Travesti. Es más, a mí actualmente, desde que pasó lo del intento de homicidio ya no me dicen travesti. No me dicen playo ni qué huevotes. Pero siempre me dicen travesti. La gente en la sociedad todavía no tiene la capacidad intelectual como para manejar estos términos. O sea, como que se estancaron en playo y en travesti. Y tortillera. De ahí no pasa.

El término trans comenzó a ser usado por esta comunidad hace apenas algunos años. Las mayores recuerdan que hablaban de travestis, playos y locas para nombrarse, pero lo enmarcaban siempre con pronombres y adjetivos femeninos. "No, digamos, hasta ahora, después de muchos años nosotras no éramos mujeres trans. La palabra mujer trans se escucha hasta ahora. Antes diay, playo o así" (Dévora). Aun no tenían las palabras para nombrarlo, las mujeres trans hacían un esfuerzo por diferenciarse de los hombres gays. Playo es un término que se utiliza en Costa Rica para referirse de forma peyorativa a un hombre homosexual. Por esto, no es un término con el que se sintieran cómodas, reduce su identidad a una orientación sexual al mismo tiempo que la niega, pues habla de prácticas sexuales entre hombres.

Travesti era un poco menos agresivo. Muchas crecieron y vivieron por décadas bajo la sombra del enclenque que este término les brindaba. Al menos les permitía diferenciarse de los hombres gays, pero como con frecuencia se utilizaba como insulto, precedido de un artículo masculino o como referencia a una patología mental²³. Ellas discrepan rotundamente de el uso que hacen de estas palabras quienes buscan insultarlas en la calle, e incluso con la forma en que autores como Jacobo Shifter (1998; 2015) han pretendido escribir su historia, utilizando términos como "travestidos homosexuales" y nombrándolas siempre en masculino.

Una mujer trans comentaba en una tarde de café:

El término travesti es peyorativo, verdad. Es un término utilizado por el sistema, por la sociedad heteronormativa, y sigue siéndolo. Pero lógicamente en esos tiempos era casi el que se usaba. Entonces hay un libro, de Ranas a Princesas, que se utiliza. Que es un autor que no me gusta a mí.

El término *loca* es uno de los que más persiste dentro de la jerga de esta comunidad. Es difícil describir los significados que cobra en su uso cotidiano. Quizás es un ejemplo más de las construcciones que escapan al binario. Lo escuché muchas veces acompañado de adjetivos como "exótica" y "divina", cuando hablaban de momentos en que alguna se vestía de forma elegante o guapa. También la utilizaban cuando recordaban momentos de tristeza o vergüenza, con expresiones como: "y la loca lloraba", o en contraste con esto, para referirse con orgullo a la situación en la que alguna, siendo la única trans en un espacio heteronormativo y cissexista defendió con dignidad su identidad. Su uso podría asemejarse quizás a la reapropiación que hicieron los movimientos sociales (no tanto la academia) del término *queer*, una resignificación

²³ Como es el caso del DSM-V, que tipifica como una parafilia en trastorno de travestismo (302.3/F65.1), al lado de otras como la pedofilia (Asociación Americana de Psiquiatría, p. 543).

del término peyorativo, que no se sacude por completo del carácter vergonzoso que se le atribuye, sino que lo reivindica. Algo así como un orgullo de eso que se considera avergonzante.

De cualquier forma, llama la atención que la palabra loca difícilmente es utilizada por ellas en primera persona. Incluso cuando la usan para referirse a sí mismas la usan en tercera persona: "Y entonces todos mirando a la loca, y yo, muy digna y muy bella". Ellas no dicen: "yo soy una loca", quizás por el peso simbólico que tiene la locura en nuestra sociedad (Sánchez, 2008; Flores, 2007; Gamboa, 2009), y en especial para las personas trans.

Todavía hoy los manuales diagnósticos siguen considerando la transgeneridad como una patología mental, y la CCSS pretende incorporar el diagnóstico psiquiátrico como requisito para acceder a tratamiento hormonal (Flores-Estrada, 2017a; 2017b). Esto ha generado una movida por la despatologización de las identidades trans a nivel internacional, que ha sido acogida por las mujeres de esta comunidad.

En este contexto, la introducción del término *trans*, y en especial mujer trans, llegó a esta comunidad como una alternativa para nombrar en clave positiva esa identidad que durante tantos años quisieron arrebatarnos, borrarles o sancionarles.

Perro: Pero ustedes, digamos, ¿cómo se definen?

Jackeline: Una mujer.

Karen: Sí.

4.1.2. Las palabras para decirlo: nombrar la existencia.

Desde algunas posturas de la teoría queer, se ha planteado una crítica política a las categorías identitarias, por considerar que refuerzan las estructuras que sostienen los sistemas de dominación. Bajo esta lógica, autores como George Dvorsky y James Hughes (2008) han llegado a plantear la necesidad de una corriente que denominan "post generismo", y que consiste en

"superar" o desechar el género como categoría identitaria. Desde su perspectiva, el género es una categoría innecesaria, que limita el potencial humano, por lo que es necesario hacer uso de la neurotecnología, la biotecnología y las tecnologías de reproducción asistida para avanzar hacia una sociedad andrógina, donde no se hable más de hombres y mujeres.

Este discurso ha encontrado acogida en ciertos sectores académicos de la filosofía y el estudio de las masculinidades en Costa Rica, que han comenzado a cuestionar a activistas trans e investigadorxs en materia de género, la reivindicación de categorías como hombre, mujer, masculinidad y feminidad. Una expresión de esta corriente se presentó en un foro organizado el 30 de agosto de 2017, por el Centro de Investigación y Estudios de la Mujer (CIEM) de la Universidad de Costa Rica, en el que dos activistas trans reflexionaron en torno a la pregunta: ¿Se nace o se hace mujer? Desde el público, una persona les lanza la pregunta: por qué seguir afirmando la categoría mujer cuando esta ha sido una fuente de tanta opresión. Sitaira Cubillo, una de las expositoras, le respondió en clave feminista, advirtiendo que mientras los índices de desigualdad, violencia y femicidios sigan ocupando las alarmantes cifras que ocupan hoy, pensar siquiera en desechar la categoría mujer resulta una apuesta muy peligrosa (Cubillo, 2017). La otra panelista, Rafaella Sánchez, le respondió con un sencillo pero afilado: "¿y por qué no?" (Sánchez, 2017).

¿Por qué no habrían de afirmarse mujeres, las mujeres trans que han protagonizado una impresionante historia de supervivencia? ¿Qué nos otorga, a lxs académicxs, la potestad de cuestionarles su construcción identitaria? Siguiendo la advertencia de Spivak (2002) ¿No sería también una forma de imposición, tan violenta como el sistema de dominación que pretende desmontar?

Desde los feminismos decoloniales se han lanzado fuertes críticas a los movimientos de izquierdas, los intelectuales e incluso a los feminismos blancos y burgueses que pretenden

liberar a las mujeres de sus opresiones, imponiendo desde su visión de mundo el camino para la emancipación (Lugones, 2012). En *White woman listen*, Hazel Carby (1982) invita a las mujeres blancas en el movimiento de mujeres a examinar la forma en que el racismo excluye a las mujeres negras y dificulta que estas puedan aliarse incondicionalmente con las mujeres blancas. En su ensayo, afirma que en lugar de tomar a las mujeres negras como objeto de investigación, las investigadoras feministas blancas deberían tratar de develar las formas en que el racismo se cruza con el género dentro de las prácticas y discursos de las mujeres blancas, que terminan minando el desarrollo de la sororidad. En una lógica similar, trabajadorxs sexuales que se reivindican feministas han confrontado a las feministas abolicionistas con la consigna: no nos liberen (Colectivo Prostitutas Indignadas, 2016). Y este caso, en mi trabajo de escucha con las mujeres de esta comunidad, con mucha claridad comprendí que las categorías mujer y mujer trans son para ellas el camino hacia la vida, la trinchera de lucha y la primera herramienta de emancipación.

Cuando les pregunto cómo explican la forma en que se sienten mujeres y en qué momento tomaron consciencia de que eso eran, responden:

Jackeline: Desde que nací.

Silvia: Yo desde que nací también.

Lorna: Yo desde que tengo uso de razón.

Silvia: Yo desde pequeña me ponía los tacones de mi mamá, me ponía un vestido y le decía: voy pal mercado. Y yo les dije: yo soy ella. Y me compraban un juguete para mí en navidad, y me compraban un carro. Y yo: no, yo quiero una muñeca. Yo quiero muñecas, un carro no me dé nada.

Es algo que han sabido desde siempre, pero al no tener las palabras para nombrarlo ni los referentes para afirmarlo, las lanza al borde de un abismo, donde la identidad personal no encuentra arraigo y la soledad erosiona cualquier posibilidad de encontrar refugio.

Mujer trans se convierte en una categoría que alivia la existencia. Por un lado, apacigua la angustia que muchas relatan haber sentido durante su infancia y adolescencia, al no entender

qué les pasaba ni quiénes eran. Se sentían locas, enfermas, solas. Al encontrar una categoría que nombra eso que ellas han sentido la vida entera, su identidad deja de ser un error y se convierte en un puente que las conecta con una colectividad que habita de una u otra manera ese mismo lugar.

O sea, yo veía a chicas en la calle y sabía como que quería eso, pero no tenía un nombre para mí. Entonces por medio de internet ya comencé a buscar información y ya me di cuenta de que habían personas que se llamaban trans. Y de que una podía usar hormonas. Y entonces ya comencé a conocer todo el procedimiento. Entonces a los 13 yo ahorra plata que me daba mi papá, y me compraba mis cosas. Como... me compré una peluca, maquillaje, y así. (Kerlyn)

Reconocerse es el primer paso que alivia su angustia, poder nombrarse con una categoría que no alude a perversión, locura o insulto les permite comenzar a construir su camino. Para Kerlyn, como para muchas chicas en la actualidad, internet abrió una puerta para la investigación y la autodidaxia, e incluso para comunicarse con otras personas que estaban atravesadas por las mismas búsquedas. Pero para las generaciones anteriores, en épocas no muy lejanas, el único espacio de encuentro y reconocimiento fue la calle.

Hoy, la categoría mujer trans es con la que se identifica la mayoría. Desde las más jóvenes hasta las adultas mayores, que han ido modificando su léxico para utilizar esta categoría que abrazan.

Perro: Y hoy, digamos eso: yo digo mujeres trans, ¿ustedes se sienten identificadas?

Lorna: Plenamente.

Kerlyn: Mujer trans, es como con lo que más me identifico. Me podría identificar con mujer cisgénero pero lastimosamente no, jaja

Perro: Pero entonces ¿la palabra mujer así sola, sí la identifica también?

Kerlyn: Ah sí, por supuesto.

Perro: Digamos si yo digo el colectivo de mujeres, las mujeres, el colectivo de mujeres de Costa Rica, ¿usted se siente parte?

Kerlyn: Sé que soy parte, pero sé que soy excluida: por bares, por muchas personas que no consideran que soy mujer. Pero yo sé que soy parte. Me considero parte, pero obviamente hay personas que no.

4.2. No se nace mujer, se aprende a serlo.

"No se nace mujer: se llega a serlo" dice Simone de Beauvoir en un célebre libro *El segundo sexo*. Y continúa:

Ningún destino biológico, psíquico o económico define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado al que suele calificar de femenino. Sólo la mediación de ajena puede convertir al individuo en Alteridad (2005, p.371)

Parfraseando esta premisa, decimos con de Beauvoir, que se aprende a ser mujer. Entendemos el género como una construcción social, como sistema relacional que deviene en jerarquización, es decir, entendemos el género como algo que necesariamente se construye en colectivo. Dice Butler (2011) que el género es performativo, pero esta performatividad no es un acto individual y solitario. Eso que se crea con nuestra performance es el resultado de la historia que produce nuestras subjetividades, de las condiciones materiales que nos atraviesan y de las relaciones que sostienen la existencia. Para las mujeres trans es bastante claro que esta performatividad es algo que se aprende, y que se aprende en relación con otrxs.

La mayoría de ellas afirma que se sabe mujer desde que tiene memoria:

Alondra: Yo es que desde que sé que lo blanco es blanco y lo negro es negro, sí... Yo desde pequeña. Desde que yo tengo uso de razón, yo soy mujer. ¿Ya? Nunca pasé tal vez eso de que pensé que si iba a ser mujer, que si podía ser mujer, no. Yo estaba 100% segura de que yo soy una mujer.

Gata: Yo de 15 años. 15 años.

Perro: ¡15 años!

Lupe: Vea la foto, no ve, vieja.

Perro: ¡Vea qué linda! Pero usted entonces desde pequeñita, así ya...

Gata: Sí, siempre, toda la vida.

Pero saberse mujer no implica necesariamente saber cómo serlo. Si aceptamos la idea del género como un constructo social, aceptamos por ende la idea de que eso que se cristaliza bajo

una categoría como mujer, es algo que se impone, que se transmite y que se enseña siguiendo algunos parámetros normativos.

Muchas ubican un punto de quiebre en su adolescencia, cuando el corsé que sujeta su existencia no puede más y se rompe. Ese momento en que se afirman mujeres, en el que dejan caer las expectativas ajenas y propias, y sienten cómo las imposiciones les chorrean por el cuerpo sin adherirseles.

Dévora: Yo ya me identifiqué como mujer a los 14 años. (...) Ya los 15 años ya me decidí ser una mujer trans.

Kerlyn: Después de los 15 a mí díganme ya, me llamaba la atención todas las cosas que eran de mujer. Eso sí. Pero yo tenía ese miedo y esas cosas por mi familia. Pero ya a los 15 años ya sí decidí ser una mujer trans. Y ya ahí sí me identifiqué que era una mujer trans, y ya comencé mi transición. A ponerme hormonas, y a realizarme lo que yo ya quería.

Lo cuentan con tal naturalidad que pareciera algo simple. Decidir ser mujeres, identificarse como mujer y convertirse en mujer no es una tarea fácil. ¿Cómo se aprende esta performatividad que las crea como mujeres? No es sencillo para las mujeres cisgénero, que habitan con un poco menos de incomodidad el género que se les impone a partir de su sexo, y definitivamente no es nada fácil para las mujeres trans que deben comenzar por decodificar, desmontar y desaprender varios años de violenta ortopedia, y comenzar a aprender, sin mayores redes ni referentes, cómo hacerse esa mujer que desde siempre han sabido que son.

Claro pero entonces, no sabíamos vestirnos, nadie nos enseñaba, y nos vestíamos así en todo lado. Entonces claro, éramos sujetas de burla, de vistas, de comentarios... (Dayana)

4.2.1. La ortopedia masculina

¿La mujer? Es muy sencillo, dicen los amantes de las fórmulas sencillas: es una matriz, un ovario; es una hembra y basta esta palabra para definirla. En boca del hombre, el epíteto de «hembra» suena como un insulto; sin embargo, no se avergüenza de su animalidad, está orgulloso de que se diga de él «¡Es un macho!». (de Beauvoir, 2005, p. 67)

El mismo sistema que reduce la mujer cisgénero a una matriz o un ovario, es el que le impone a los cuerpos con pene la invasiva ortopedia masculina. Ellas recuerdan los regañones, los castigos, la compulsión por esconder los tesoros femeninos, el miedo al regresar a casa de sus familia intentando borrar de sus cuerpos cualquier rasgo que pusiese en cuestión su masculinidad impuesta.

Cuando se asumen mujeres el proceso se invierte. Su energía se concentra en borrar de sus cuerpos todo rastro de masculinidad que las delate. No es tarea fácil sacudirse de la masculinidad. Implica desmontar lo visible y lo invisible, nadar contra la corriente de la biología y del condicionamiento. Cada vez que se asoma una fisura, que se asoma algún vestigio de la masculinidad rechazada, las voces feroces de la policía del género no dudan en señalarlas.

Gata: Entonces le digo: Yo no sabía que los hombres andan pintados y andan tetas. "Ay, sí, disculpe, perdón" ¡Uy me dio un colerón!

Dayana: Yo he prendido fuego así en lugares. "Caballero" y yo: "¿Perdón?" Y ojalá me sienta así divina y todo y yo... ¿Buenas?

Kasandra: Todavía yo...

Gata: ¿Usted ve un caballero en mí? ¿O en Dayana? Jamás, somos mujeres. "¿Caballero? ¿Dónde está que no lo veo?" Les he dicho.

Dayana: Sí, sí. ¡Qué buena! Porque a ellos no les tiembla la lengua por ignorantes, verdad. Yo digo, ¿será que hablo como un camionero? Di no, te lo juro, porque yo ando así tranquila y todo el mundo: guapa. Yo hablo y: señor. ¿Cómo le sonaré a esa persona, un señor como de 85 años? O no sé...

La voz, la espalda, las manos, la manzana de Adán, la sombra de la maleza que aun crece en la cara, todo bajo la mirada del escrutinio cotidiano frente al ojo que todo lo ve. Si decimos con Segato (2003) que el género es relacional, con Preciado (2008) decimos que el género se construye en una relación de poder, observado desde el panóptico que juzga y castiga toda transgresión:

Kasandra: Sí, lo más irónico. Nosotros cuando nos vestíamos, aquello teníamos que jalárnoslo como hasta aquí, [risas] porque era lo primero que le querían tocar a una.

Perro: ¿Los policías?

Kasandra: No solo los policías. Hasta los pagadores. Los pagadores no andaban buscando... Sí hombres pero la doble moral era, no era doble, era triple.

Dayana: Solo ven un cuerpo con pinga. Es todo.

Natalia: Es lo que yo digo: la virilidad nos da de comer, mi amor... Y nos lo grita: ¡Qué huevones! Porque la gente lo ve todavía.

Alguna vez que viajaba con un grupo de ellas en el bus de Pavas a San José pude observar cómo dos tipos les tomaban fotografías y las enviaban a sus contactos. Incontables veces escuché transeúntes comentando en la calle si "¿será un hombre?", y en algunas ocasiones incluso se acercaron entre burlas a preguntárselos o asomarse por debajo de su falda para averiguarlo.

Como señala la activista Natalia Porras en una entrevista conducida por Lina Castañeda:

Natalia Porras se volvió activista desde el momento en que no se dejó pisotear por la sociedad represiva que quería amarrarme el pelo y lavarme la cara en un documento de identidad donde se te reconoce. (Castañeda y Guerrero, p. 96)

En noviembre de 2016, Porras difunde una campaña en Facebook para denunciar la discriminación cotidiana que sufren las mujeres trans a partir de la lectura hipergenitalizada de sus cuerpos. Varias activistas se suman a la campaña.

Figura 10
 Campaña Penes en las cédulas



Fuentes: Porras, 2016a; 2016b; 2016c; 2016d; 2016e

Pedazo, Yuca, Pene, Pinga, así es como la lee el mundo y eso es lo que les devuelve. No importa cuánto se esfuercen por borrar todo rastro de masculinidad, no importa que hayan invertido horas recubriéndose de hiperfeminidad, en el momento en que enseñan su cédula el trato cambia automáticamente a masculino, y la mirada se tiñe de curiosidad o morbo por intentar descubrir si se les ve el pene.

Sin embargo, ellas van encontrando formas de construirse mujeres. Es una tensión constante entre su deseo y el reconocimiento de la alteridad que valida o invalida su esfuerzo, entre la

desesperación y el miedo que las empuja a la feminidad normativa, y la plasticidad que les ofrece la transgeneridad.

Karen: Poco a poco te vas maquillando. Porque todas hemos sido igual. Es un proceso poco a poco. Así de la nada no es. No es muy fácil. Y llega un momento que también. Igual como yo que tenía una voz gruesa, igual con las hormonas te la vas a poder ir acicalando y practicando y, y...

Kassandra: Tampoco, tampoco. Hay muchas mujeres que tienen una voz de trueno.

Alejandra: A mí me encanta, a mí me han dicho que...

Karen: Igual que yo, lo amo igual. Yo puedo como dije hace rato, hablar como varón o como femenina, pero día.

Kassandra: Una amiga mía un día me decía "tu voz cantarina", y nos carcajeábamos. Y me decía: Yo tan cantarina que tengo la voz, porque hablaba así (grueso). Todo el mundo por teléfono creía que era un señor. Y cuando la veían era divina. O sea, nada que ver, tampoco.

Karen: Como Gloria. Gloria cuando habla por teléfono dice: Pero yo soy un hombre. Y no le creen.

Es aventurado decir que todas las personas trans rompen con el binarismo de género. En muchos casos, el mayor deseo de una mujer trans es desprenderse de todo vestigio de masculinidad. Pero tampoco es cierto que todas viven su identidad femenina desde la oposición binaria. Algunas han encontrado que una forma de resistir a la ortopedia masculina es dislocarla y ocuparla.

Gloria D: Sí, yo andaba así, medio vestido, como tipo viejo loco, porque... eh, eh, pasé como viejo loco, sí. Así que uno quiere, quiere ser mujer pero ni mujer ni... como tipo loquilla así que no está...

Karen: No, era como la historia de él más o menos, no era ni fu ni fa. *Masculifem*. O sea sí se le veía muy femenina pero no... no, no. Ni peluca ni eso.

Masculifem es el término que usan para nombrar esa posición andrógina, que es distinta al travestismo y al transformismo porque no es prostética sino identitaria. *Maculifem* suele ser un estado, una etapa o una posición que ocupan algunas trans dentro del espectro de su feminidad, donde no quieren adoptar una versión normativa de lo femenino ni quieren renunciar por completo a los códigos de la masculinidad.

Para Kerlyn, toda transgeneridad tiene algo de esta ambigüedad, algo que fisura el binario, que conjuga la dualidad.

¿Pero usted sabe qué significa la bandera trans? El blanco es el neutro entre lo que es ser hombre y ser mujer. Entonces, con el significado, aunque sea muy heteronormativo, muy binario del género, sí me identifico aunque sigue siendo muy binario. Pero el blanco neutraliza supuestamente lo que es ser hombre y ser mujer. Y el blanco lo neutraliza que sería como la transición, digo yo. A mí me gusta la idea.

Keyra la complementa:

Sí, a mí sí. Inclusive a veces más el símbolo que la bandera. Porque en realidad el símbolo logra captar y logra representar en sí, lo complicado que es su transición. Que por un lado jala para la cruz, que por un lado jala para la flecha, pero al final queda aquí.

Es la imagen del sistema binario tirando del cuerpo de una persona trans, jalando su subjetividad a cada extremo, y la transición como esa salida alternativa, como un camino que no es que sea intermedio, pero escapa, para bien o para mal, a la normatividad.

Kerlyn: Sí, de repente, sigue siendo demasiado binario. O sea, lo que manda es lo que es ser hombre y lo que es ser mujer, pero independientemente de eso está bien. Aparte, todas las trans, la mayoría reproducimos cosas culturales de una mujer cisgénero, y los hombres trans también.

Perro: Eso me interesa, esa vara de romper lo binario, lo cuadrado.

Kerlyn: Es difícil romperlo, pero todas lo reproducimos, la gran mayoría. Y la que diga que no es porque está en un estado de transición o en un estado de reconocimiento, no sé. Pero yo siento que la mayoría tratamos de buscar lo de, culturalmente lo de una mujer. Ya sea por cirugía o vestimenta, o tratamiento, o sea una cremita para el pelo, ya una siente que se le va a poner el pelo brillante como el de una mujer.

Nadie escapa totalmente a la normatividad, pero tampoco ninguna logra habitarla por completo. Es una posición compleja, angustiante, porque la ambigüedad siempre genera angustia e incertidumbre (Fournier, 2013). Por momentos, la angustia puede volverse insoportable. Para algunas, esto ha significado un riesgo para sus vidas que no logran sostener más y revientan en una afrenta violenta, un giro en U que busca un suicidio simbólico de esa vida que no las quieren dejar habitar. Cuenta Dayana en *La Pava Real* que tuvo un momento de ruptura, una crisis en la que la desesperación la llevó a borrar el rasgo que más apreciaba de su feminidad: “Se me juntaron un montón de cosas por todo lado y yo exploté. Y antes de que Britney lo hiciera, yo me rapé” (Barrantes, 2015, p. 18).

Jessica: ¿Te has vestido?

Joss: Mmm, cuando vivía sola sí, porque me junté con un muchacho cuando tenía 18 años, iba a cumplir 19. (...) Y cuando yo me devolví a la casa tuve que cambiar la ropa completamente, o sea, todo. (...) Y mis tacones los boté.

Kasandra: ¿Pero en tu casa te aceptan?

Joss: No. Y mis tacones los boté ahora en junio. Me corté las uñas, me corté el cabello. Tenía blusas, las boté. Todo lo boté. Todo, todo.

Episodios como las de Joss y Dayana son frecuentes. No sé si podemos hablar de sus experiencias como retrocesos, ni de triunfos momentáneos de la ortopedia masculina. Por raparse o botar sus tacones, ellas no dejan de ser mujeres, pero quizás aflojan momentáneamente la tensión de esos dos polos del binario que las jalan simultáneamente. Pensaría que son momentos de crisis y tensión, incluso de resistencia, momentos en que algo se actúa para hacer un quiebre, para dar un paso que les aleje del borde del abismo. La transición nunca es lineal, y quizás más que un camino es una forma de caminar. Como bien lo explica Alejandra con una pregunta: "Tengo amigos que me dicen: Ale pero es que usted quiere que la tratemos como mujer y no se ve como una. Y yo: ¿Cómo se ve una mujer? Verdad."

4.2.2. El reconocimiento y la otredad: piropos, misses y jurados.

¿Cómo se ve una mujer?, se pregunta Alejandra ante los cuestionamientos de sus amigos. Una pregunta que no es retórica, que espera una respuesta que calme la angustia por la incertidumbre. ¿A quién se dirige esta pregunta? Cuando Alejandra se pregunta cómo se ve una mujer, se lo pregunta a sí misma, pero a la vez se lo pregunta a todas las mujeres, se lo pregunta a la historia, se lo pregunta la sociedad, a la cultura, se lo pregunta a los ojos que la miran en la calle y que como si se tratase de jurado, le devuelven con sus gestos y palabras el veredicto de su identidad: la validan o la niegan.

Afirmarse mujer es algo que se dice fácil, pero en la práctica, requiere más que la mera voluntad o el deseo. "Ser la mujer que quiero ser" nunca es sólo lo que se quiere desde la individualidad. La identidad está hecha de una fibra vincular.

"Expresión de género" se denomina a "la manifestación del género de la persona, que podría incluir la forma de hablar, manerismos, modo de vestir, comportamiento personal, comportamiento o interacción social, modificaciones corporales, entre otros." (CIDH, s.f.) Se dice expresión, pero no es algo que se expresa al aire. Se trata en realidad de un ejercicio de comunicación. En la jerga de esta comunidad, le llamaríamos "vestirse", que es, por supuesto, mucho más que ponerse ropa. Vestirse es construirse, construir su feminidad, pero para validarla requieren de la alteridad. Para muchas, el miedo de salir las primeras veces solo se calma cuando encuentran la mirada externa que las lee en femenino y las valida. ¿De quién son los ojos que las miran? ¿Quiénes son esos interlocutores que registran su expresión y responden dando cuenta de que han comprendido el mensaje?

Kasandra: Duré 15 días vistiéndome muy linda y saliendo, tal vez no exactamente a putear, sino a modelar más, como a aventurarme en la calle y...

Karen: A los bailes. Llenar ese ego, llenar ese ego...

¿Quiénes llenan ese ego? La calle, con sus tensiones y sus intersecciones, se convierte en el primer lugar para muchas que buscan el reconocimiento. Frente a los insultos "¡qué huevotas!" y "¡deme pal pinto!", el acoso callejero edulcorado como piropo adquiere en este contexto la función de un reforzamiento. Ellas reconocen que el piropo se trata también de una forma de violencia, de la invasión a su cuerpo-territorio y de una forma control de su circulación por el espacio público. Algunas aseguran que detestan los piropos. Pero otras confiesan que les provoca una sensación ambivalente, al tiempo que las indigna, también lo agradecen.

Que pasara un carro y me dijera: mamacita, rica. Vea un día saliendo de la corte, venía con un pantalón toda sexy. Y pasa y dice un chavalo: mae, mae, vea qué rico. Y entonces obviamente yo

me engalané y caminé más rico, y cuando hice así para parar un taxi el mae le dijo: ¡uy vea es un hombre! Y el otro le dijo: sí, pero qué rica. (Kassandra)

Agradecen el reconocimiento, violento, pero finalmente el reconocimiento de su identidad. Algunas posturas de la psicología y el psicoanálisis tienden a patologizar este tipo de situaciones con términos como posición masoquista o erotización del discurso del amo. Prefiero pensarlo en diálogo con las feministas, como un asunto social más que individual. Cuando los hombres definen que la mujer es un ovario o una matriz (de Beauvoir, 2005), las mujeres con pene no pueden más que aspirar a ser mamasitas o ricas. Cuando los cuerpos feminizados no alcanzan el estatuto de humanidad, el reconocimiento se negocia por migajas.

Natalia y Dayana comentan que para muchas chicas el ojo que las lee es el del cliente. Les provoca entre indignación y tristeza, no por su posición frente al trabajo sexual (que como se profundiza en el próximo capítulo, es muy diversa), sino porque les preocupa el efecto que tiene sobre las mujeres trans que su identidad femenina sea validada en una relación que está tan atravesada por la violencia, la dominación masculina y la clase.

Finalmente, también está la familia, los padres y los maridos, esos hombres con quienes establecen vínculos afectivos y de pareja, que también validan su identidad de mujer. Cuenta la Gata con orgullo: "Yo he tenido como 500 maridos", mientras que Alondra relata con los ojos húmedos la primera vez en que su padre la reconoció públicamente como mujer:

Me chaineo bien, me voy con mi tata y mi mamá, y mis hermanos, y vamos a la fiesta. Y estábamos afuera en el corredor. Está mi papá acá, así como que aquí mi papá, y un muchacho ahí amigo de él, pero como que era reciente amigo, y no sé qué y habían otros dos allá. Entonces viene y le dice. Y yo veía que se me quedaban viendo pero yo, con el rabo del ojo, verdad. Llega uno y le dice a mi papá: ¿quién es esa chavala tan bonita? Es mi hija, la mayor. ¡Y logro escucharlo! ¡Ay Dios! Sabe qué, me sentí la mujer más re empoderada. Que mi padre haya dicho, le haya dicho: ¡ella es mi hija, la mayor!

Los hombres: clientes, transeúntes y maridos, como dueños del espacio público, de la esfera privada, y de los cuerpos de las mujeres (Segato, 2016), ejercen aquí la función de jurado, e

inscriben otra conquista en sus formas de dominación que les otorga el privilegio masculino, la potestad de decidir si ese cuerpo que miran es el de una mujer.

Algunas de ellas han tomado consciencia de lo violenta que resulta esta situación, y comienzan a preguntarse si es posible buscar otros ojos, otras formas de reconocimiento que no pasen por el tamiz de la mirada masculina.

No es fácil, porque como bien han aprendido con su cuerpo, la masculinidad no está amarrada al pene. Algunas recuerdan mujeres que las buscaban, a veces de formas más respetuosas, a veces reproduciendo estas mismas lógicas de apropiación de sus cuerpos.

Karen: Yo tenía admiradoras lesbianas, me echaban el cuento.

Kasandra: Yo tenía admiradoras. Era como yo me vestía y ahí estaban.

Lorna: Había algo muy extraño, porque había muchas lesbianas que no... que les gustábamos. Para estar con nosotras. Pero yo nunca estuve con ninguna de ellas, no pude.

Es curioso que reconozcan más facilidad que una conducta de ligue indeseada es algo que les transgrede, cuando esta viene de una lesbiana que cuando viene macho en la calle. Podríamos decir que la violencia es más fácil de reconocer cuando la conducta es indeseada, pero la cuestión no se reduce a esto, porque los piropos que reciben en la calle muchas veces vienen de hombres que a ellas no les atraen. Más allá de la orientación sexual, esto habla de la heteronormatividad y de los mandatos que las mujeres deben asumir. Las mujeres están disponibles como objeto de canje, como objeto consumo para los hombres (Rubin, 1986; Guillaumin, 2005), y cuando esto se interseca con la condición de clase, en un mundo de dueños como propone Segato (2016), los cuerpos de las mujeres se convierten en un lienzo sobre el que se expresa la dominación masculina.

Fuera del pacto masculino, ¿qué alternativas existen para afirmar la identidad? Las mujeres trans han optado por dos: el reconocimiento en el plano institucional y en la comunidad.

Queremos que el INAMU, como institución de las mujeres, reconozca las identidades femeninas de las personas trans. ¿Qué pasa cuando a una mujer trans un policía o su marido le está pegando? Si es un asqueroso, va a decir que es un hombre que le está pegando a otro hombre. Pero si yo le saco una carta que dice que el INAMU me reconoce como mujer, el oficial va a tener que actuar de la manera correcta (Barrantes, 2015, p. 31).

Dayana daba estas declaraciones y unos meses después, la tenacidad de estas mujeres surte efecto y tras años de lucha, en la coyuntura de una administración favorable a los derechos humanos, el Instituto Nacional de la Mujeres atiende el llamado y abre la puerta al reconocimiento de las mujeres trans como mujeres, y por ende como parte de su población meta. Esta medida provocó roces con algunos sectores, que según cuenta Dayana afirmaban que alguien que nace con pene jamás podrá ser una mujer. A pesar de esto, los vínculos entre las mujeres trans y el INAMU se han estrechado, y hoy Transvida cuenta con un convenio y un programa de formación humana impartido por funcionarias de la institución.

Este reconocimiento "oficial" no es suficiente ni resuelve todo. El reconocimiento social cotidiano sigue siendo una fuente de angustia para buena parte de las chicas. Incluso dentro del plano institucional, el reconocimiento no ha provocado los cambios que Dayana esperaba. Luego de múltiples sesiones de capacitación y sensibilización, las mujeres trans siguen reportando abusos físicos y sexuales por parte de oficiales de la Fuerza Pública. Sin embargo, este reconocimiento ha abierto una puerta, y ha permitido que exijan el respeto a sus identidades en otras instituciones públicas y en organizaciones privadas. Es un movimiento que han estado percibiendo, un giro hacia el reconocimiento que se traduce en prácticas concretas, tan sencillas y tan importantes, como la posibilidad de ingresar a un dormitorio de mujeres en los albergues para personas en condición de calle: "No cariño, no, no, no. Ahora, ahora el dormitorio por ejemplo, si estás haciendo fila con las mujeres, sacás la ficha igual que las mujeres. Si te tocó entrar a vos, entrás" (Lorna).

Otro efecto de este acercamiento es que ha profundizado el diálogo de las mujeres trans con los feminismos. Esto ha llevado a muchas reconocer puntos de encuentro con las luchas

cotidianas de las mujeres cisgénero contra la opresión, a sentirse parte de esa colectividad de mujeres, a identificarse como feministas y a nombrar con palabras como patriarcado, misoginia y sororidad, prácticas que las han atravesado desde siempre. La sororidad nos lleva a esa otra mirada alternativa en la construcción de su identidad, que no es nueva pero cada día crece y se fortalece: la comunidad de mujeres trans.

Hoy Transvida fomenta espacios para el diálogo sobre lo que es ser mujer, donde las mujeres trans se acompañan en la construcción de su expresión y su identidad femenina. Es frecuente escuchar por los pasillos cómo se refuerzan entre ellas:

Kasandra: Pero sos muy femenina.

Estefany: Bastante.

Kasandra: Empezando, imaginate cuando estés terminando, cariño.

El reconocerse les permite un acuerpamiento entre pares. Antes de Transvida, existió del antecedente de Casa de las Orquídeas que fungió como un espacio seguro para mujeres trans.

Lorna: Y yo era la directora. Y entoes yo me hacía cargo de todas las chiquillas. De aconsejarlas y de darles conceptos de cómo vestir y cómo caminar, y modelaban. Se podían bañar, se podían cambiar, maquillarse. Eh... Caminar. Eh... Ensayar cómo conquistar a un...

Kasandra: En un inicio hubo hasta ropa, ¿verdad Lorna?

Lorna: Sí.

Kasandra: La que no tenía también se podía llegar a vestir.

Una segunda casa, una escuela donde podían aprender esa pedagogía de la feminidad que les había vetada. Incluso antes de estas dos organizaciones, en la década de 1970, los certámenes de belleza que organizaban entre ellas cumplieron una función similar.

Contra lo que podríamos pensar, atravesadxs por la crítica feminista a la objetivación de los cuerpos de las mujeres, a la reproducción de los estereotipos sobre la belleza hegemónica, a la espectacularización de la competencia entre mujeres, al principio estos reinados eran espacios seguros para encontrarse y reconocerse. Quizás la clave está en que esos certámenes eran

organizados por ellas y para ellas. No funcionaban como en la actualidad que auspician los bares con patrocinadores y jurados profesionales. La clandestinidad las llevaba a organizarlos en casas y ser ellas mismas el jurado. Ellas eran también el público. El ojo que reconocía su feminidad era el ojo de sus pares, y esto permitía un intercambio saberes y estrategias artesanales que habían ido desarrollando para construir su feminidad. Concursantes y espectadoras se juntaban en la clandestinidad para celebrar colectivamente la alegría de ser mujeres.

4.2.3. Madres solo hay unas.

Las mujeres de esta comunidad tienen, al menos, dos madres: la de sangre y la de calle. Con las de sangre, las mujeres que las parieron o las que las criaron, algunas mantienen relaciones estrechas y amorosas, otras han tenido que distanciarse por el rechazo familiar. Pero existen también las familias de la calle, un sistema informal de vínculos y organización de los afectos que se teje desde el cuidado y el acuerpamiento.

Dévora: ¿Adónde las conocí? Ah... Las conocí en la calle. A Antonella la conocí llegando de Panamá, y ahí nos hicimos super amiguísimas. Fue cuando me adoptó como hija de ella.

Perro: Eso me interesa. Paréntesis. Cuando ustedes dicen: tal es la hija de tal, o tal es la mamá de tal... ¿Cómo me explica usted eso?

Dévora: Es que nosotras nos identificamos, digamos, como con la otra persona, nos llevamos tan bien que ella no sé... Es como un carisma y ya, quedó como hija. Como si fuera hija mía.

Perro: Y es alguien como que la ayuda.

Dévora: Ajá, sí, exactamente.

Se escucha con frecuencia a las chicas en las zonas de trabajo sexual decir que la calle no se sobrevive sin drogas. Yo diría que tampoco se sobrevive sin madre. La función de las madres de la calle es literalmente una crianza. Cuando adoptan una nueva hija, se dedican a enseñarle las reglas de la calle. A veces con cariño, a veces por la fuerza, les enseñan a cuidarse, a seducir y a cobrar, y a veces también les enseñan estrategias de supervivencia como el arte de hurtarle a clientes para autogestionarse el aguinaldo y el pago del seguro que nadie les va a reconocer.

Ella me dijo a mí que yo era un diamantito en bruto. Ella me quería llevar a vivir a la casa de ella para pulirme. Y ahí me hice, y me hice muy... no fui bellisisisima, pero era muy elegante y me gustaba vestir muy así y usaba perfumes caros y ya... (Kasandra)

También las madres de calle les enseñan a ser mujeres. Las aconsejan, les enseñan maquillarse y a caminar, a ir moderando sus voces para que suenen más femeninas. Estas formas de acompañamiento no son solamente afectos, tienen una dimensión política que se subleva contra las formas hegemónicas en que se entiende la política en nuestra sociedad. Se trata de una política vincular, una transgresión a esa lógica que decreta lo político como un ámbito exclusivo de la esfera pública, al tiempo que despolitiza el ámbito relacional.

Este proceso devalúa abruptamente el otro espacio, el doméstico, hasta ese momento abarrotado por una multiplicidad de presencias, escena de las actividades de las mujeres y regido por éstas. A partir de ese momento, se produce una caída brusca del espacio doméstico: antes subordinado en prestigio pero ontológicamente completo en sí mismo, es ahora defenestrado y colocado en el papel residual de otro de la esfera pública: desprovisto de politicidad, incapaz de enunciados de valor universal e interés general. Margen, verdadero resto de la vida pública, es inmediatamente comprendido como privado e íntimo. (...) Por el contrario, en el mundo-aldea, en la comunidad no intervenida o escasamente intervenida por la intrusión colonial-moderna, lo doméstico nada tiene de privado o de íntimo. (Segato, 2016, p.94)

Cuando ellas construyen familias, están construyendo algo más que sus cuerpos y sus formas de ser mujeres. Ellas están reivindicando una forma de hacer política que es también femenina.

Perro: Cuando ustedes dicen que es la hija de tal, es la mamá de tal... ¿Cómo es eso?

Karen: todas y cada una de nosotras tiene una madre.

Perro: aja...

Gloria: Pero no es una madre de verdad.

Karen: Como un adiestramiento.

Fabiola: Es como un parentesco de... por el tema de...

Karen: Es como una educación.

Perro: Pero es como alguien que las acuerpa, que les dice...

Varias: Ajá, ajá.

Se aprende a ser mujer, aunque toda la vida se haya tenido la certeza de serlo. Se aprende a ser mujer y se aprende frente otrxs, junto a otras. Es un camino que no acaba nunca, porque la identidad es ese proceso constante de construcción que se teje en la comunicación con la alteridad. En un acto de cariño y de sororidad, las madres comparten ese saber que han

aprendido en la escuela de la calle, y al hacerlo no solo acompañan la construcción de la feminidad de sus hijas, sino que refuerzan la suya, la validan. Madres e hijas se afirman mujeres en familia.

4.3. Ir a comprar el pan

En una de mis primeras tardes en Transvida, en setiembre de 2014, escuché a las chicas hablando sobre el ser mujer. Comentaban sus inseguridades y todo lo que hacían para solventarlas. Hablaban del maquillaje como una forma de resistencia, de las cosquillas en el pecho que sentían cada vez que pasaban la pintura por sus labios. Era como si dibujaran con el labial el contorno de su existencia, como si ese acto de resaltar su boca impregnase una fuerza rebelde a sus voces que reclaman su lugar de enunciación.

Hablaban de maquillarse como un ritual de autacuido, ese tiempo que sacan para ellas, para mirarse y descubrirse, para aprender a querer sus formas y habitar más cómodamente su cuerpo. Sin embargo, fueron enfáticas al marcar la diferencia entre esta forma de apropiarse del maquillaje, y la forma en la que el maquillaje puede llegar a apropiarse de ellas.

Si es el maquillaje lo que las hace mujeres, decían, eso es un disfraz. Cuando el maquillaje es la respuesta a una imposición, a la forma normativa de hacerse mujer, se convierte en una cárcel que las restringe y las atrapa en un personaje que no las deja vivir en paz. Y es normal, comentaban, es una etapa por la que todas pasan, pero cuando logran ir afirmándose mujeres y dejando salir la feminidad que encarnan, entonces el maquillaje deja de cubrirlas y enmascararlas y se convierte en un arte de pintar esa identidad que habitan.

A esto Dayana lo nombraba con una hermosa metáfora: comprar el pan.

Cuando usted sale a comprar el pan, recién levantada, y no necesita: que maquillarse, que aplancharse, que las plataformas, y usted sale con la ropa que anda y no le importa nada, sintiéndose mujer... ese día usted sabe que usted es una mujer.

4.3.1. Hacer de fantasía feminidad

*En la misma desesperación de validar mi género no puedo concebir
decir cisgénero, necesito decir cisgénero.
Cuando llegue la noche quiero empacar una maleta, con los vestidos
más bonitos y la ropa más ligera.
Esperar muy cansada a que sean casi la media noche y que cuando
empiece a sonar el reloj quedarme dormida en los últimos 3 sonidos
que indican un nuevo día.
Al levantarme en la mañana ir normalmente a orinar, bajarme las
pantaletas sentir que se fue por fin eso que no tiene lugar en mi
cuerpo, quiero amanecer realmente siendo yo misma.
Zoé Montero*

Este extracto del cuento corto "Me quiero despertar cisgénera", de la activista trans Zoé Montero (2017), relata la situación de muchas mujeres trans. Más allá de querer o no una vagina (algo sobre lo que tienen posiciones muy diversas y provoca tensiones), ellas sueñan con su género, con ser mujeres, con ser sí mismas. Esto, en parte, tiene que ver con su cuerpo, y en parte tiene que ver con esa mirada externa que juzga su identidad.

Kasandra: Traté de imitar en lo máximo posible...

Karen: ¿A quién?

Kasandra: A una mujer.

Karen: Ah... Pero uno siempre la imagen de alguien, ¿cuál fue la tuya?

Kasandra: Mi mamá. La imagen de mi mamá.

Karen: ¿No fue una artista? ¿NO fue una cantante?

Kasandra: La imagen de mi mamá. Mi mamá toda la vida... Es que no las traje porque estoy pasando un proceso en la casa, casi que un duelo. Toes no tuve oportunidad, pero hay una foto que yo tengo como un año y mami me tiene aquí. Ella no se saca las cejas ni nada todavía, pero las uñas se le ven bien lindas, bien... O sea, la imagen que yo tengo de elegancia. Y mami se ponía unos zapatos solo si tenía la cartera, si no, no. Y este color tiene que ir con este y...

En sus sueños las imágenes se dibujan siguiendo modelos de mujeres cisgénero. Conforme los cuerpos trans van abriéndose camino en los escenarios y en las pantallas, se van convirtiendo también en referentes posibles para las mujeres trans, y va soltando poco a poco la presión que se le pone a la genitalidad como supuesto límite de la feminidad. Sin embargo, lo cierto es que buena parte tiene como modelo a alguna mujer cisgénero: una cantante, una actriz, una modelo, una prima, una madre. Algunas incluso adoptan el nombre de sus modelos como su nombre propio, como una suerte de homenaje a esa mujer que las marcó. No es que se trate exactamente del arte de la imitación, ni mucho menos de la parodia del drag queen. Es más una apropiación, un ideal que les permite jugar y construir en sus propios cuerpos esa feminidad que admiran.

Sus modelos no son moldes, son inspiración. Como con el maquillaje, ellas experimentan con la ropa, con la postura, con los gestos y el cuerpo. Inventan, se inventan, traducen sus fantasías en objetos, en pequeños pedacitos de sueños que se van haciendo realidad.

Kasandra: Lupita, pero cuénteles al Perro cuando usted era Lupita Ferrez...

Varias: WOW! Wuuuuu! [Aplausos]

Lupe: Yo andaba así muy bella. A veces no acostumbraba vestirme mujer pero yo me arreglaba bien ya y...

Kasandra: Por ahí andan las fotos.

Lupe: Pero yo en ese tiempo no me vestía mucho de mujer, no. De vez en cuando una fiesta o así, ya. Pero hacía cualquier cosita que me hacía para vestir. Andaba el pelo así bonito, largo y todo, y en días me peinaba y todo. Peinados de antes, verdad, me enrulaba, en la mañana y...

EL valor de la ropa: la alegría de encontrar esa prenda que calza como en los sueños, o que se interviene para hacerla calzar. La vestimenta para estas mujeres es mucho más que moda y estilo. Es estatus, pero no necesariamente en el sentido clasista, sino más bien en el sentido en que refuerza su estatuto de mujer.

A través de la ropa ellas van también marcando las formas en que cada una se define mujer. En un par de ocasiones llevé a Transvida bolsas de ropa femenina que yo ya nunca más iba a usar. Ellas se sentaban en círculo alrededor de la bolsa e iban sacando una a una las prendas, mostrándolas al resto como cuando la homenajeadora va abriendo los regalos en un té de canastilla. Reían imaginándose metida en un vestido de noche o usando una camisa escotada, y a mí me conmovía percatarme en ese momento de que ellas estaban siendo esa alteridad que validaba mi propia masculinidad artesanal, pero lo que más llamó mi atención fue la lectura que ellas hacían de cada una de las prendas. "Esta es para Kerlyn. Esta es como para Jimena. Esa guárdesela a Dayana porque le va a gustar." Y le gustaba. Esa capacidad de leer en una prenda el estilo que calza con cada quien, habla de los vínculos estrechos y la comunicación analógica de esta comunidad. También da cuenta de que ellas han logrado ir construyendo cada una su propia identidad. No existe una única forma de ser mujer trans, cada una va adaptando su cuerpo y su indumentaria para que se parezca cada día más a esa mujer que ha soñado ser.

Es un proceso que lleva su tiempo, quizás toda la vida. Cuentan que al principio sus primeros trazos sobre el lienzo de su cuerpo estaban llenos de color, escarcha y fantasía, como si sintiesen la necesidad de pintarlo todo con los tonos prohibidos para cubrir los colores con que otros habían pintado su existencia. Un juego, un taller experimental, una ilusión encarnada con la que van aflojando poco a poco los tiesos armatostes de la ortopedia masculina. Construirse es un arte, un arte fantástico del realismo, y cada una es su propia artista:

Dayana: Es que usted era un arte. Yo me vestía lo más chambona, pero usted...

Natalia: Yo vestía mis dos pistolas, desde aquí hasta arriba. ¡Era un cuerpo!

Alassandra: ¿Te lo hicieron?

Natalia: No, cuando yo me forraba. Porque antes nosotras inventamos...

Dayana: Cuando no habían operaciones.

Natalia: Éramos más fantasía que otra cosa. Entonces éramos rubias platinadas, y aquellas salidas, verdad, aquellos colores fosforescentes. Todo era una ilusión... ¡Voy a ser mujer! No, ay qué loco.

Dayana: Bueno, pero te digo una cosa, qué lindo porque una soñaba.

4.3.2. Cuerpo ajeno: la voz del cisplaining

*María José sueña con orinar sentada
La alarma de tu reloj te despierta a las 4:20 p.m. Te levantas y tu
pene está erecto.
Suspirás viendo al cielorraso, mientras la decepción de lo
incambiable te invade de nuevo y te preguntás si llegará el día en
que vos podás ser completamente vos.
Pero ese viernes no pasará y por tanto te vas al baño a orinar, de pie,
mientras Laura, desde la cocina te grita que si querés café.
-No quiero café, quiero una vagina- pensás, un poco bajoneada y te
subís con pereza el short con que dormís.
Andrea Mora*

A diferencia del fragmento que introduce el apartado anterior, este texto no fue escrito por una mujer trans. Forma parte de reportaje que la periodista Andrea Mora (2017) escribe en segunda persona, como dirigiéndose a las mujeres cuya historia relata. Es un estilo literario, pero también un estilo retórico. Cuando la autora le narra a María José su propia vida, pareciera como si quisiera explicársela.

En su libro *Los hombres me explican cosas*, Rebecca Solnit (2016) utiliza el término *mansplaining* para nombrar la insistencia de los hombres en explicarle a las mujeres las cosas cuando ellas no lo han solicitado. Es una acción que parte de un sesgo: supone que los hombres saben más que las mujeres sobre cualquier tema, inclusive sobre aquellos que las atraviesan o que ellas encarnan. En los últimos años, dentro de un sector del transfeminismo académico se ha popularizado el uso de la palabra *cisplaining* para nombrar un proceso similar: la insistencia de las personas cisgénero en explicarle a las personas trans su propia realidad (Mott, 2015).

El artículo de Mora causó una incomodidad a varias de las mujeres de esta comunidad. Les molestaron algunas cosas que dice, que consideran generalizaciones que no reflejan la diversidad de las mujeres trans, y en especial les disgustó el tono, casi condescendiente, con el que se dirige a ellas. La narración de una escena tan similar a la que narra Montero (2017), en palabras de Mora (2017) toma un tono grotesco y excesivamente genitalizado, que más que un sueño narra una pesadilla, una condena, la imposibilidad perpetua de ser una mujer completa.

El *cisplaining* que reproduce este texto es solo un correlato de un discurso muy extendido que encuentra sus raíces en los primeros textos de los médicos que se interesaron por explicar la transgeneridad, y que podemos encontrar hoy institucionalizado en los manuales de psicodigánóstico que conciben la transgeneridad como una patología mental en la que una persona se siente atrapada en un cuerpo que no le pertenece (Mott, 2015).

Junto a las imposiciones que ya de por sí cargan todas las mujeres alrededor del ideal imposible en el que debería calzar su cuerpo, las mujeres trans cargan la doble imposibilidad que el dedo del *cisplaining* señala: que su cuerpo es equivocado, que les es ajeno.

Dayana: Ve eso, ahora que decís sobre el tema plus. Me parece terrible, digámosle, y me parece buenísimo que empecemos a romper estereotipos desde la belleza. Porque por ejemplo nosotras nos embarcamos...

Natalia: Cuerpazo, esos cuerpos a mí me encantan. Pero esa es la cosa, una nunca va a poder llegar a ser así en ningún momento.

Dayana: No, pero ella sí.

Natalia: Ve, eso es lo que caímos nosotras. A ser esos cuerpos que no eran los que correspondían.

Dayana: Porque era este normal. Tranquila, relax, hormoneada...

Natalia: ¡Uy no, qué estúpidas! ¡Dios mío!

La fantasía que con tanta ilusión comenzaban construir choca de frente con la voz que les repite que no existen las mujeres con pene, que su vida es un error. Este el argumento que muchos grupos conservadores organizados usan en sus campañas bajo la consigna de la guerra contra la supuesta "ideología de género".

Figura 11

Campaña transfóbica



Fuente: Antena 3, 2017

También es el argumento con el que algunas posiciones favorables a los derechos de las personas trans justifican el acceso a tratamientos hormonales y quirúrgicos. Al tratarse de una persona que padece una enfermedad mental, la medicina debe ayudarle a sanar su trastorno, y como cada vez son prohibidas en más lugares las terapias de conversión que pretenden curar la patología mental, desde esta posición se opta por "arreglar" el cuerpo para que calce con la identidad y así esta persona se adapte a la normalidad.

Con este análisis no pretendo poner en cuestión el deseo y la voluntad de cualquier persona trans para optar por cirugías para afirmar de su género. Esta investigación se enmarca el principio de la autodeterminación y defiende el derecho de cada quien a decidir sobre su cuerpo. Este es uno de los puntos que más tensiones genera dentro de esta comunidad: algunas piensan que desear una vagina es un signo de enajenación, y que hay que aceptar sus cuerpos con pene, al tiempo que otras desean con vehemencia borrar el pene de sus cuerpos y tener una vagina. Precisamente por eso es necesario criticar el otro extremo, esta suerte de transnormatividad que señala como equivocados los cuerpos pre-operados de las personas trans, y señala la "transición completa" como único destino posible para escapar de la cárcel del propio cuerpo.

No hay un solo camino para la construcción de la identidad de las mujeres trans, así como no hay un cuerpo correcto o incorrecto. Sin embargo, ante la falta de referentes y el peso que adquieren los discursos de saber/poder, con frecuencia estos terminan dictando una ruta y un destino, y no falta el médico mezquino que se aproveche de su angustia y su vulnerabilidad para estafarlas con intervenciones mortíferas con la promesa de acercarlas a esa ideal de normalidad.

Yo quiero hablar algo importante. Yo era familia de nabo, nada por delante y nada por detrás. Entonces, para poder amoldar mi cuerpo, yo sí recurrí a las hormonas. Porque si uno no tenía pechos, no era travesti. Entonces las que tenían ya más tiempo, te modelaban los senos, y diay. No eres travesti porque no tenés senos, entonces diay yo recurrí a los estrógenos, para poder amoldear... Porque diay, tenías que tener... Diay no eras travesti si no te habías puesto hormonas. (Karina)

Por ejemplo, el cuerpo. Mae, ve que terminamos en los mismo. O sea, eso, eso. No te deja ser feliz. Te ves y te acuerdas. Y dices: mae hoy amanecí tan bella... Justamente hoy andaba en un taller en el Puerto, donde todas las señoras: ¡Ay pero eso que qué cintura! ¡Qué caderas! Y yo por dentro así como: señora viera que lo último que quiero es acordarme es de lo que me trauma. Que estoy manchadísima, que estoy con escleriosis, que sufro y lloro por eso. Y: ¡Ay qué linda! y yo: ... Pero también por qué entra la vara del cuerpo. (Dayana)

En lo que la mayoría coincide es en lo peligrosa y asfixiante que se vuelve la idea de vivir atrapadas en el cuerpo equivocado, y por esto han adoptado la popular consigna trans que dice: "no nacimos en el cuerpo equivocado, nacimos en la sociedad equivocada".

Figura 12

Vivimos en la sociedad equivocada



Fuente: Vazquéz (s.f.), en: Platero (2014)

4.3.3. Cuerpo territorio – okupa del cuerpo:

[Quiero] una vagina que chorree, que dilate, que sienta y provoque placer; quiero tener una vagina que menstrue, una vulva que sea usada como símbolo del feminismo.

Victoria Rovira

Victoria Rovira (2017), activista trans, escribe en su artículo *Quiero una vagina* una especie de manifiesto que reivindica como legítimo el sueño de tener una vagina. Lo hace, sin embargo, desde un lugar muy distinto al que describe Mora (2017). En su texto explica, con su historia y su cuerpo, ese punto ciego del psicoanálisis que a Gayle Rubin (1986) le toma largas páginas tratar de explicar: que la castración no es una verdadera carencia, sino un significado conferido a los genitales femeninos. La vagina aparece resignificada como un símbolo de identidad, pero

también de poder. Abandona la posición lastimera y sumisa del cuerpo equivocado, para clamar con pasión su voluntad y su deseo.

La idea del cuerpo como un territorio que se conquista, dice Segato (2016), viene de una historia de crueldad y tortura que se ha ejercido sobre los cuerpos de las mujeres como estrategia de guerra:

ha sido constitutivo del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado. La sexualidad vertida sobre el mismo expresa el acto domesticador, apropiador, cuando insemina el territorio cuerpo de la mujer" (p.34)

También el cuerpo de las mujeres trans ha sido utilizado como territorio de conquista para el sistema binario que impone la cisgeneridad como normativa, y utilizando mecanismos de tortura sofisticados perpetra la imposición de su verdad como un mensaje a través de estos cuerpos.

Frente a esto existen otras metáforas que buscan la emancipación: el cuerpo territorio que se libera, que se autodescubre, que se cultiva o se defiende. Preciado (2008) propone la noción de *genderhacker* para nombrar ese movimiento transgresor que invade y desconfigura la existencia binaria que impone el sistema sexo/género. En diálogo con ambas metáforas, podríamos pensar en algo así como con un cuerpo territorio que se okupa, un cuerpo en el que se habita sin pedir permiso, y se va modificando, transformando, reconstruyendo desde la identidad que se rebela al sistema sexo/género y se afirma mujer.

Así comienzan muchas a apropiarse de su cuerpo, a transformarlo a punta de sudor, sangre y hormonas.

Perro: ¿Y ustedes usaban hormonas, en ese tiempo o no?

Jackelin: No

Lorna: Sí, casi todas.

Kasandra: Claro que sí. Pastillas p'aquí y pastillas p'acá. La pastilla para planificar era lo que nosotras tomábamos.

También, varias de ellas dicen que hoy harían las cosas de diferente manera. Otras afirman que están contentas con las decisiones que tomaron y la forma en que fueron moldeando su cuerpo:

Estéfany: Yo me hormoné y me vi mujer.

Lupe: Yo tuve pero me las operé. Inyectadas. De aceite, y yo me las operé en el Calderón Guardia. Y ya me quité eso de ahí. Era una tontera eso, inyectarse eso. Porque no se ponían bien, unas pelotas ahí.

Natalia: No mujer, ya no me siento yo. Ya cada vez no. Es más, si yo llego a quitarme estas cochinas y me pongo tetas, me pongo 300, me bajo 75.

Incluso algunas hoy han tomado una posición crítica frente a las cirugías y los tratamientos de afirmación del género, por considerarlos demasiado invasivos, arriesgados e innecesarios, como se expresa en la respuesta colectiva que plantearon algunas chicas al artículo de Mora (2017), y que fue sistematizado por Camila Schumacher (2017), gestora del programa educativo de Transvida:

Dejemos a estas chicas y volvamos a María José que se levanta obscenamente temprano. Tempranísimo y templada... la pobre. Pobre de infinidad de maneras diferentes: la de la billetera vacía, la de la panza que ruge, la del amor que trocó por sucedáneos pero sobre todo, pobre de sueños.

Pobre de sueños porque soñar con una vagina es haber caído en la trampa de los cuerpos equivocados, de las identidades incompletas, de la supremacía de la genitalidad. Soñar con una vagina y anhelar esa operación —que todavía hoy reduce la posibilidad de sentir placer a más de la mitad— es renegar de sí misma; es querer ser de menos.

Es una respuesta fuerte, que representa una de las posturas en los extremos que atilintan esta tensión. No hay consenso sobre esto, porque plantear una posición como correcta borra la diversidad que caracteriza a esta comunidad. Todas tienen formas distintas de okupar sus cuerpos. Algunas tienen acceso a diferentes narrativas y referentes para poder pensarse y decidir qué es lo quieren hacer con su cuerpo y cómo quieren hacerlo. Otras no tienen esta posibilidad y el referente que se les plantea como único posible y deseable es del imposible de la feminidad hegemónica.

De cualquier manera, las reflexiones que entablan estas mujeres apuntan hacia el derecho a decidir, clásica consigna feminista que establece como principio básico el acceso a información para poder decidir de forma libre. Derecho a decidir sobre sus cuerpos, a afirmarse mujeres en cualquiera de sus formas. Afirma Dayana con orgullo: "es mi bandera, mi cuerpo es mi bandera y esas son las cicatrices de guerra" (Sol, 2015)

A veces la información no basta, y en el caso de las intervenciones para afirmar el género es imposible pensarlo en abstracto. Los implantes de pecho en Costa Rica cuestan unos \$2000 USD. Una vaginoplastia cuesta como mínimo \$15.000 USD, más los gastos del viaje a un país como Canadá o Tailandia donde las realizan. La hormonización es un poco más accesible, pero como las citas con profesionales en endocrinología no bajan de 60.000 colones, una tarifa que desborda el presupuesto de las mujeres de esta comunidad, la enorme mayoría de ellas opta por la autohormonización sin control médico. El derecho a decidir está determinado por las condiciones materiales que les impone la clase.

Pensar que se puede hackear el sistema sexo/género es una propuesta muy atractiva, pero aventurada; plantearlo como el cauce que debería tomar toda la resistencia es un sesgo de los privilegios de clase. Aun así, la diversidad de voces, historias, cuerpos y deseos en esta comunidad nos habla de un movimiento colectivo que en la multiplicidad sacude también ese sistema normativo. Quizás no lo hackea ni le explota desde adentro, pero me sigo preguntando si eso es algo que realmente desean estas mujeres.

Bajo la consigna *cuerpos nativos* varias de ellas han ido deconstruyendo en sus diálogos el discurso del cuerpo equivocado, y trabajan para aprender a habitar sus cuerpos sin culpa ni rechazos, y a okuparlos, es decir, a transformarlos y hacerlos más suyos con el uso cotidiano. Saber que existen mujeres con pene, que está bien soñar con unas tetas y una vagina, con solo alguna de estas o ninguna, les permite detenerse para pensar un momento cómo es la mujer

que ellas quieren ser, más allá de la mujer que les dicen que sean, al tiempo que les recuerdan que jamás podrán llegar a serlo.

Estéfany: No, no. Yo me siento bella y me siento así.

Perro: O sea que no necesitan disfrazarse, cada una es mujer porque lo es.

Jackeline: Así es.

Lorna: No, pero es que yo nunca he creído en los disfraces, yo he creído que cada una de nosotras somos lo que somos y así nos comportamos.

Perro: Y se viste como le gusta y con la ropa que le gusta, y si le gusta maquillarse y vestirse...

Lorna: Sí, lo que yo sea por dentro, lo que yo sienta

4.4. Ser mujer: cuidado, paqueteo y rebeldía

Y vea qué vacilón porque como yo crie a mis hermanitos, por parte de mi papá, a Jasel y Josimar... Yo los crie prácticamente porque mi papá tenía que trabajar, mi mamá tenía que trabajar, mi madrastra. Entonces día y no había nadie entonces yo los cuidaba, y yo estudiaba en la noche. Día y entonces ellos se afianzaron tanto de mí, ellos me decían a veces, de pequeños, 8 o 9 años... Jasel más que todo, él me decía: manito, yo sé lo que es usted, me dice, pero yo te quiero. ¡Ay esas cosas! Que me las diga un chiquito de 9 años, 8 años claro que me van a llegar. Obvio. (Alondra)

A Alondra se le mojan los ojos cuando habla de su hermanito que desde pequeño la leyó como mujer. El género, para ellas, es algo que se vive, que se siente, que se sabe y que se afirma. En relación con la otredad, el género es algo que se lee, como un signo: algo que significa algo para alguien.

El género va más allá de la expresión visible de los códigos binarios, y sin embargo con frecuencia se reduce a esto: al cuerpo, a la vestimenta, al bulto que se marca en la entrepierna a través del vestido, a la espalda ancha que estira una blusa. Esa ortopedia masculina que opera con tanta ferocidad sobre sus cuerpos, en la práctica restringe mucho más que su expresión. En un sentido social, el género les vetado, y si se censura con violencia la expresión de la feminidad en sus cuerpos, la circulación por los dominios que socialmente se definen como femeninos está completamente prohibida.

Es a través del cuidado que algunas han logrado filtrarse en el campo social de lo femenino. El cuidado, función que en el patriarcado se deposita enteramente sobre las mujeres, usualmente les es prohibido o censurado. A nivel legal, se registra un caso que ha permitido la adopción de un menor por parte de una mujer trans, Mairena²⁴. En su solicitud a las autoridades costarricense para que se declarase en abandono al menor y se le otorgase la custodia, Mairena argumenta:

"El menor M fue dejado por la madre, abandonado a mi cuidado sin yo pedirlo, el menor de cuatro meses estaba enfermo y tuve que auxiliarlo, brindarle servicios médicos y medicación y cuidados, y me fui encariñando con el menor y le dediqué todo mi tiempo, siempre cuando he laborado le tengo una persona seria que me lo ha cuidado, lo puse a estudiar en forma privada y le he dado durante todo este tiempo todo mi amor de padre-madre y las cosas necesarias para que crezca en un ambiente sano, bien alimentado y con estudio y recreación." (Florez-Estrada, 2017, p. 52)

Su amor de padre-madre, ese amor no binario que se escabulle a las fronteras de la genitalidad, fue reconocido por las autoridades costarricenses, que en setiembre de 2004 le otorgan a esta mujer trans la custodia de su hijo. No es la única mujer trans que se ha convertido en madre, pero es la única que ha logrado ganar el derecho legal para ejercer su maternidad.

Dice Mairena:

Me gané el título de ser madre. Yo sé lo que es estar en una banca de un hospital, con el corazón en la mano, mientras el bebé corría el peligro de quedar como un vegetal o morir en cualquier momento. (Florez-Estrada, 2017, p.XX)

Algunas de ellas son madres biológicas (han engendrado hijos con mujeres cisgénero), otras han adoptado niños o niñas en condición de abandono, y otras cuidan de sus familiares desde un lugar que socialmente puede ser codificado como femenino. Al asumir estas formas de cariño

²⁴ Un profundo e interesante análisis de este caso y su impacto en la comunidad y los discursos sobre género puede encontrarse en el libro: *La notable maternidad de Luis Gerardo Mairena*, de María Flores-Estrada Pimentell.

y acompañamiento, ellas consiguen resistir al despojo de la afectividad que les impone la ortopedia masculina. Por esto, para ellas poder asumir el cuidado no es una imposición sino una conquista donde su género se reconoce más allá del cuerpo.

Gloria: Yo lo más que le puedo decir a ustedes que yo me siento feliz porque tengo un hijo. (...) Me dice: es que usted es mi mamá, y usted es mi papá. Y no sé qué decirle.

Kassandra: Depende del momento. A veces sos papá, a veces sos mamá.

Gloria: Y yo me siento feliz. Él me dice mami, papi, abuela, de todo me dice.

La rebeldía de los afectos: más que la imposición de asumir las tareas de reproducción, lo que ellas defienden es su derecho a amar y a cuidar de quienes aman, a expresar afectos, y establecer vínculos afectivos que no estén mediados por el intercambio sexual.

En un diálogo con Alondra conversamos sobre lo complejo que fue para su familia aceptarla como mujer. Ella vivía en Guanacaste, "donde el machismo se enseña a punta cañazos", dice. Su padre tuvo solo hijos varones, que fueron educados para ser proveedores y codificados para ser incompetentes en materia de afectos y cuidado. Cuando su abuela enfermó, ella apenas siendo una niña se ofreció para cuidarla. Su padre y sus hermanos celebraron su iniciativa y la dejaron adentrarse finca adentro con aquella mujer que se convirtió en su primera aliada.

Es que fijate que fue algo tan raro. Porque o sea, siempre fui femenina, femenina. Y yo nunca me crié con mis papás. A mí me crió fue mi ma... Mi abuelita paterna, la mamá de mi papá. Entonces ella y yo vivíamos en una finca, solas. Tonces no sé, ella era conmigo tan linda, tan especial. Ella siempre me aceptó todo lo mío. Más sin embargo mi papá... Mi familia sabía, lo que pasa era que se hacían los de la vista gorda. Y como yo era la cuidaba a mi mamá. Entonces ellos... Porque ninguno de esos hijueputas quería pues hacerse responsable de mi abuelita. (Alondra)

Ahí comenzó su transición, que su abuela respetaba sin problemas. Cada vez que su familia llegaba a visitar la notaba un poco más femenina, pero como indica, no se atrevían a decirle nada porque ella cumplía una función que nadie más en su familia que asumir. Su caso recuerda la figura zapoteca de las muxes, en México. No podríamos decir que las muxes son exactamente mujeres trans, mucho menos queer, porque su género es precisamente un bastión que ha resistido la imposición colonial del binarismo tal como lo conocemos. Pero son sin duda

identidades femeninas, no digamos a pesar de su pene, porque esto no parece ser mayor problema en su cultura, sino digamos que son las identidades femeninas de algunos machos de la especie.

Perro: ¿Usted ha oído de las muxes en Juchitán, en México? Es un, digamos una forma de identidad de género que es parecido a una mujer trans. Y ellas son las que cuidan a los adultos mayores. Son super respetadas en la comunidad. La gente, cuando les nace... porque es eso, es gente que nace y desde el inicio dice no, yo soy una mujer. Cuando nace una muxe en la familia, para ellos eso es como un regalo de dios.

Aloe: ¿Eso es como las mirras? ¿Las hijras? Que nazca una trans en la familia es algo bendito.

Que el nacimiento de una trans en la familia se considere bendito es algo impensable en Costa Rica, pero estas mujeres han demostrado que cuando asumen las funciones de cuidado a la sociedad no le queda más que reconocerlas. No es que haya mayor transformación cultural, no se desmonta el patriarcado. Ellas están asumiendo las tareas que nadie más quiere realizar, y por esto, al Estado y a sus familiares no les queda más que aceptar su expresión femenina a cambio del sostenimiento del privilegio masculino. Aun así, esta revolución de los afectos no deja de ser un triunfo en lo simbólico, y una fisura en las estructuras rígidas que delimitan los afectos según lo que cada quién lleve entre las piernas.

4.4.1. Paquetear: sobrevivir, sonreír y callar

Cuenta Alondra que en la seguridad de la finca que compartía con su abuela fue creciendo cada vez más femenina. Su padre no lo aceptaba, pero tampoco era un problema porque nadie se enteraba. Sin embargo, cuenta Alondra un recuerdo agri dulce de su adolescencia:

Imaginate que yo, cuando a mí me operaron de apendicitis, yo tenía 16 años. Y mi papá me llevó al hospital. Y el doctor... Vea si era femenina que yo estaba con el doctor, y mi papá así a la par: ¿cuándo fue la última vez que menstruó, muchacha? Ay, vieras visto, me entró una vergüenza. Me entró vergüenza, pero a la vez satisfacción. Claro, por supuesto. Y mi papá dice: con permiso, y se levantó y se fue. Cuando ya mi papá se fue, yo le dije al doctor. Vea disculpe, le digo yo, yo no sé si usted se ha dado cuenta, pero yo no soy mujer. Uno dice no soy mujer porque diay en ese momento yo no sabía nada de temas de eso ni nada. 16 años, verdad, 16 años. Entonces me dice el doctor: ¡Ay disculpe muchacho! - No, no, tranquilo, pero sí soy mujer, le decía yo, aquí [señala cabeza]. Y se cagaba de la risa. Pero hasta ahí.

Hasta ahí llegó el silencio de su padre. El género es un signo que se lee, y ese médico había leído en ese cuerpo a una joven mujer. Su padre se moría de la vergüenza y de alguna manera sentía qué ese reconocimiento de la feminidad de su hija constituía una afrenta para él. Sin embargo, Alondra sonreía por dentro y por fuera, y no decía una sola palabra en su defensa. No era necesario. Aquel médico acaba de certificar con el ojo de experto el éxito de su paqueteo.

Paquetear es un estado, un campamento rebelde, un caballo de Troya. El arte de pasar desapercibidas, de burlar la policía del género. Paquetear provoca una satisfacción insolente que es difícil de explicar. Es una de esas experiencias que solo puede terminar de comprenderse cuando se habita un cuerpo trans.

Estéfany: Y otra cosa: no había ningún playo que llegara a entrar al Key Largo. Y al Key Largo llegué a entrar yo, con las prostitutas. Ningún playo llegaba a entrar al Key Largo. Solo putas.

Karen: Yo llegué a entrar paqueteando. ¡Paqueteando!

Estéfany: Como mujer. Como mujer, o sea, como mujer.

Karen: Porque si no los guardas...

Estéfany: ¡Pum! Sí.

Lorna: Ajá, pero era los guardas.

Karen: Cierto.

Estéfany: Lo sacaban a uno.

Karen: Se acercaban y les golpeaban.

Lorna: Nos golpeaban.

Perro: Pero todavía, me dijeron. ¿No? Todavía se ponen en varas los guardas.

Lorna: Todavía las sacan. Si descubren que es un hombre las sacan.

Paquetear en muchas ocasiones es una estrategia de supervivencia para las mujeres trans. Lo fue con especial fuerza en la década de 1970 y 1980, cuando su existencia fue criminalizada perseguida por la policía. Pasar como una mujer cis, *paquetear*, podía entonces significar la diferencia entre irse a dormir a su cama o pasar las siguientes noches recibiendo golpes y violencia sexual.

María Antonieta: Perro, pero este, hay que paquetear. Había que paquetear y había que pasar como una igual, femenina, entiende, para poder este... sobrevivir.

Estéfany: Teníamos que ser tan femeninas, tan femeninas. No es esforzarse, eso es natural, verdad. Pasábamos, verdad. Y pocas.

Pero *paquetear* no es un lugar al que se llega, una etapa en la cúspide de la transición.

Paquetear es sobre todo un estado, se circunscribe a un momento y contexto dados, y sostenerlo implica un arduo trabajo consciente performatividad:

Una vez pasó una anécdota muy simpática con dos compañeras mías. Una ya está en Europa, se hizo ya transexual, Yuliana, y otra que descansa en paz. Ellas se pusieron a hablar con los chicos para ir a dar un paseo, pero cuando a Yuliana se le cayó un arete. Todas creo que conocen la historia. Entoes, a Yuliana se le cayó un arete en el carro y entonces Yuliana se le escapó y dijo [voz gruesa masculina] "¡Ay el arete!" Y todas para afuera. Nos dijeron: Ay son unos playos, bájense. Nos hicieron sacadas. [risas] Una anécdota muy simpática. Yo como embajadora paqueteando y la otra cagándola. Vacilábamos mucho, vacilábamos mucho. (Karen)

Paquetear es un estado y cuando deja de serlo se convierte en un arma de doble filo. Sostener permanentemente una feminidad normativa, implica para estas mujeres un gasto energético enorme: cuidar su vestimenta, "hacerse el mico²⁵", moderar sus ademanes, mostrar poco sus manos, transformar la voz. Muchas terminan optando por hablar poco, lo menos posible, para que su voz no delate lo que la sociedad con tanto ahínco censura.

Illan Meyer (2003) ha estudiado los efectos de vivir en el ocultamiento y advierte que si bien es cierto que esta puede ser una estrategia de supervivencia, la angustia que supone sostener siempre esta performatividad también tiene impactos psicoafectivos. Meyer registró mayores índices de ansiedad, depresión e ideación suicida en aquellas personas que debían ocultar constantemente su identidad. Para las mujeres trans esto parece estar claro. Cuando paquetear

²⁵ Ver apartado 7.2.1. Construcción colectiva de sentido: Jerga

es la única forma de existencia, se convierte en una cárcel, en un disfraz que opera como camisa de fuerza, que limita su capacidad de expresión y las deja en una posición sumisa:

Natalia: Además que ninguna paquetea, eso es mentira.

Dayana: ¡Me encantó! La que crea que paquetea, qué pedo mental. ¡Va trabájese el cerebro! Paquetear es vivir frustrada.

Natalia: Es vivir muda, frustrada, oculta. A mí dos chicas que paqueteaban mucho me dejaron bien traumada y muy consciente esa posición.

Dayana: Diay pero es que así es, porque como te da vergüenza que sepan, entonces prefiero no hablar, prefiero mmm. Así le estén majando los huevos: mmm.

Natalia: Yo ¡Nooo!

Perro: Es como otro closet, un toque, ¿verdad?

Dayana: Claro porque como ahora estás operada, pero querés estar operada...

Natalia: Siendo algo que no es.

Perro: Lo que costó salirse de ahí...

Dayana: Pero esto no es vida.

Su posición es ambivalente, y podría resumirse en que paquetear puede ser una herramienta liberadora siempre que sea un estado y no un mandato.

4.4.2. La otra escuela: calle, clase y estigma de putona.

Como afirmaba Dayana en su reflexión citada algunas páginas atrás, a las mujeres trans nadie les enseña a ser mujeres. La mayoría no tuvo el acompañamiento de su madre, ni siquiera la imposición estereotipada que promulgan las escuelas a las niñas. Ellas tuvieron lo contrario, la censura y el castigo, y por esto cuando comienzan a vestirse y a salir vestidas, encuentran en la calle esa escuela que les ha faltado.

Antonella: Y también el tema vino porque el doc dice que a veces van al hospital, con vestimenta muy sexosa, y la gente se queda viendo. Así como que enseñando más de lo que deberían enseñar. Pero como yo le digo, nosotras nadie nos enseña a vestimos. ¿Ya? Vamos a decir, para mí la noche era. Si yo me ponía un cachetero y un brasier, ya después de ponerme una blusita que me tapara las tetas y que me tapara un poquito las piernas, era larguísimo para mí.

Dayana: Digámole, por ejemplo, la vestimenta de las mujeres trans, cómo ha ido evolucionando. Comentábamos que al principio éramos mujeres que nos socializamos en la calle. O sea, nosotras nunca socializamos en la escuela, donde pudiéramos tener una enagua por la rodilla e irla subiéndolo. No. O sea, socializamos en la calle donde tengo que ponerme una enagua, y la competencia me hace subirme, y entoes tengo que amarrarme... Bueno. Si estás en eso todos

los días, 24 horas, ¿cuál va a ser su closet? ¿Pero entonces qué pasa cuando usted tenga que ir en la mañana a traer el pan? Toda su ropa es ropa muy sexosa. Entonces, eso es lo que vas. Por ejemplo, nosotras para ir temprano a hacer un mandado a Chepe, diay yo me ponía una miniseta mae, que era lo que tenía. Una miniseta con un panta, y unas chancletas plataforma. Entonces siempre me veía, digámosle, muy sexosa. (...) Entonces, el punto era que tu no sientes que te ves mal, es tu ropa de todos los días. Pero para una sociedad tan normada, no es normal que una mujer cisgénero a las 6 de la mañana vaya a traer el pan con su top. Pero para una trans era super normal andar en top.

La noche era la vida entera. Su estatus de feminidad era reconocido por los clientes en la calle, y entonces para ellas esa era la forma de ser mujer. Pero la calle es un espacio hipersexualizado, donde cuanta más piel enseñen más se refuerza el reconocimiento de su feminidad. Esto no es un problema mientras circulen en las zonas de trabajo sexual. Allí encuentran la complicidad de sus amigas, de sus madres y hermanas, que celebran con orgullo que sus cuerpos sean codificados como sexys. Sin embargo, cuando transitan por otros espacios esta forma de vestir que han aprendido en la calle (y a que muchas les encanta), se convierte en un estigma.

Antonella: Y fue lo que pasó ahora con la chica. Digamos, ahora la vimos, muy guapa, muy exótica, pero andaba un vestido con el que la habíamos visto puteando. Solo se lo había jalado un poquito más. Y un cuerpazo.

Dayana: Y tenía un cuerpazo, mae. Unos silicones, una cinturita y un culote. Di que qué tuanis se hubiera visto ella, di con un jeans. Porque es de día y tiene el culo así inmenso. Di con un jeans se ve tuanis, se tapa las piernas. De pronto una blusilla no tapada pero un poco más como el ombligo, di paquetea más.

Estigma de "putona", como suelen referirse a esta forma de vestir, es algo que han identificado como una marca que fisura el paqueteo y las pone en evidencia como mujeres trans en espacios donde sería más seguro pasar desapercibidas. Es un estigma que aumenta la discriminación y el riesgo de sufrir ataques en la calle a manos de las masculinidades tóxicas.

Por ejemplo nosotras, yo me acuerdo, que una sola vez que fuimos a hacer un mandado no sé adonde y pasamos de las paradas de San Pedro para la Plaza de la Cultura, y estaban arreglando y habían unos peldaños, y yo venía con, me acuerdo, una camisa gris que yo tenía, y era así. Con manguitas, pero imagínate. Y un pantalón celeste con unas plataformas. Antonella venía rubia, con el pelo blanco, con una enagua de mezclilla que tenía abajo y camisa blanca. Hasta eso me acuerdo. Pero claro, hace 20 años las mujeres no andaban vestidas libres con su expresión en Chepe. Entonces claro, imagínate vos, le entrás es así, y ves una flaca altísima, con unas caderotas, pero diay anda un topsito. Mae entonces ya esta llama la atención. Y aquella andaba el pelo blanco, blanco, blanco, como por la cintura, o sea... Mae y se lo juro se prendió ese chinamo: ¡playos! ¡travestis! Y aquella y yo metidas entre la gente, aquella por allá, yo por acá: ¿Uy dónde están los playos? Decíamos nosotras. Porque, o sea. (Dayana)

En el relato de Dayana se asoma una conjetura: ellas eran señaladas porque vestían como no se le permitía vestir a las mujeres cisgénero hace 20 años. Su lectura se alinea con las críticas feministas a la forma en que se controla el cuerpo de las mujeres, y se les culpabiliza del acoso y de los ataques que sufren en la calle bajo el argumento sexista de que visten de forma provocativa.

La dominación patriarcal se suma en este caso al estigma de su condición de clase. Su ropa las delata como trabajadoras sexuales, y un encadenamiento simbólico lleva a ese ojo que mira a codificarlas como travestis pobres y las ubica en subsuelo de la jerarquía de humanidad.

Esta marca de la clase las persigue no solo en la calle sino en las instituciones e incluso en el mundo del activismo:

Antonella: Pero es que todavía. Una vez nosotras nos encontramos en Chepe y ella andaba re empoderada que andaba con brasier nada más así.

Dayana: ¡Ay callate!

Antonella: Y la panza pelada y un pantalón a la cadera. Y yo decía: ¡uy qué bárbara! Mi amiga. [rie] Ella dice que yo en lugar de decirle: Uy no, anda muy desnuda. Le dije qué bárbara que andaba así, re empoderada. Y nos fuimos para el Ministerio de Trabajo porque ya estábamos haciendo incidencia. Entonces llegamos al Ministerio de Trabajo y la va viendo Marco y le dice: ¡Daya! [rie] Y llega Ruth y le dice: ¡Daya! [rien]

Dayana: Así pasé la reunión, vea [cruza brazos]. Cuando salimos yo andaba una blusa y le digo: Antonella, espérese. Antonella me tengo que cambiar. O sea, no puedo. O sea, ya yo ahora ya me siento, me siento en evidencia, le digo yo. Bueno, pero costó mucho tiempo poder...

Lo que ellas sentían como empoderamiento, como apropiación de su cuerpo y reivindicación de su sensualidad, fue leído por un grupo de activistas como vulgaridad. Ante este grupo su transgeneridad es aceptada, pero su condición de clase expresada en su ropa es vista con alarma y con cesura. Una mujer trans puede entrar a una reunión de ONGs en una institución pública, siempre y cuando se vista decente y con recato, para que esconda que se gana la vida haciendo trabajo sexual.

Dayana: Claro pero todo el mundo de primera entrada, la gente hace así como: es una mujer. Pero ya donde vos veías esa caderota, ese culote, y una minifalda, o sea, a huevo...

Perro: ¿Como que la gente más bien eso lo lee como trans? ¿O sea, como que el esfuerzo de verse como muy femenina pero de esa manera termina siendo contraproducente?

Dayana: Exacto.

Antonella: Es que se ve sexosa.

Perro: Y la gente entonces sexualiza y ya, de una vez: es trans.

Antonella: Aja, de una vez.

En la escuela de la calle aprenden una pedagogía que entra contradicción con lo que dicta el mandato de sumisión patriarcal. Su hiperfemenidad, cruzada con la clase y la reivindicación del erotismo de sus propios cuerpos resquebraja el escudo del paqueteo y las deja con pocos referentes para escapar al binarismo de una paradoja compleja: entre la camisa de fuerza en que se torna el paqueteo cuando se cristaliza, y el estigma de putona que las delata y las vulnerabiliza.

4.4.3. Poder femenino: Orgullo de putona.

"De hecho, las mujeres cada vez se hacen más diferentes, más extrovertidas, más voluptuosas, y nunca paramos."
Natalia Porras, en: Castañeda y Guerrero, 2007, p.87

¿Qué es una mujer domesticada?, se pregunta Gayle Rubin (1986) cuando escribe El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. Su pregunta abre una de las reflexiones más potentes del feminismo contemporáneo. Se responde:

Una hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de Playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero. ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida? (p.96)

Rubin destaca el carácter relacional de la subordinación, concuerda con Foucault (2002a) que señala que es en las relaciones donde se produce el poder. Siguiendo esta provocación cabe preguntarse ¿qué es lo que subordina a una mujer trans? ¿cuáles son esas relaciones en las que mujer trans es domesticada? O en diálogo con Guillaumin (2005), ¿de qué manera son apropiadas las mujeres trans?

Aunque las mujeres trans nunca serán esposas, o precisamente en razón de esto, la dominación masculina las atraviesa. Género, clase y cuerpo se conjugan para empujarlas debajo de la línea de lo humano. Su imposibilidad para engendrar las descarta como reproductoras de la clase, pero su condición de clase, de cualquier manera, las despoja de cualquier valor que se quisiera reproducir. Desde esta perspectiva no son mujeres, no solamente por la imposición biologicista que se reclama a sus cuerpos, sino por la colonialidad del género que les sustrae el estatuto de mujer. No son mujeres ni son hembras de especie, y sin embargo sus condiciones de opresión las acercan a lo que viven las mujeres cisgénero empobrecidas.

En la entrevista realizada en el marco de la exposición *New Fantasies*, que auspició la fundación Teor/ética, Natalia Porras reflexiona al respecto:

Es muy fuerte que las mujeres tengan que ganar menos por el hecho de ser mujeres; es muy fuerte que las mujeres siempre tengan que ser un objeto; es muy fuerte que siempre tengamos que hacer muchísimo más para ganar el mismo espacio. (Castañeda y Guerrero, p.91)

La devaluación funcionalista de su existencia y la hipersexualización de sus cuerpos las reduce a objetos para uso y descarte de los hombres, ya sea como objetos de placer o como piezas para afirmar su dominación.

Siento que el animal y la mujer dialogan bien, porque los animales y las mujeres con las cosas más explotadas en el mundo; de hecho, si usted ve las campañas comerciales, la mayoría de veces el modelo a seguir es una mujer ostentosa o sexy, y muchas veces está acompañada de algún animal o alguna piel animal. (Castañeda y Guerrero, p.87)

Podríamos decir entonces que lo que hace a una mujer trans ser "putona" no es su ropa, ni siquiera actividad laboral, sino estas relaciones que hacen de su expresión de género un estigma, y la forma en que se convierten en propiedad común para todos los hombres (Guillaumin, 2005). Es necesario reconocer, como lo hace Porras, que hay imposición social que las conduce hacia la hipersexualización y la hiperfeminidad como único lugar posible:

Las mujeres en Costa Rica reflejan un modelo (una mujer con senos y culo grande) que no es una realidad, pero es parte de la realidad que vivimos en Costa Rica, ese modelo que muchas veces crea un personaje en muchas mentes femeninas a querer ser, una fábrica de muñecas. (Castañeda y Guerrero, p.91)

Sin embargo, también es importante identificar cuándo estamos frente una imposición y cuándo frente una apropiación de su sensualidad. Al escucharlas hablar sobre sus cuerpos y la forma en que les gusta vestir, se hace evidente esta contradicción que a veces puede verse opacada por la lectura crítica que realizamos desde una posición feminista que busca la emancipación de las mujeres.

Es una posición ambivalente, como menciona Natalia, y está atravesada por normatividades que tiran de ambos lados:

La seducción en mi vida, en realidad, es como un escudo de protección. Siento que, siendo una mujer trans, el hecho de plastificarme ante la sociedad hace que no me agredan tanto, siento así las cosas; el hecho de ser una figura sexual es mucho mejor que ser una figura llamativa, pero en realidad, siento que soy las dos, y me ayuda como escudo al rechazo. Siento que cuando una trans no es muy agraciada recibe muchísima más agresión verbal -e incluso física- que una trans que tenga una realidad mucho más cosmética. Con esto logro muchas cosas, pero igual también me frena el hecho de tener una imagen sexosa (Castañeda y Guerrero, p.88).

La liberación, para muchas mujeres trans, pasa por la exaltación de su sensualidad a través de su vestimenta. Quizás la diferencia está en una pregunta que ellas se hacen con frecuencia: ¿vestirse para quién? Así como se han cuestionado el mandato de vestirse para complacer la mirada masculina, también han comenzado a preguntarse porqué deben suprimir su deseo de expresar su sensualidad, para calzar dentro de los estándares que definen cómo debe vestir una mujer de bien.

En mayo de 2016, Dayana reflexionaba a raíz de las tensiones que se estaban suscitando entre las activistas de Transvida y el equipo técnico de HIVOS que ejecutaba del Proyecto País de Prevención de HIV. Se les reclamaba a las chicas que sus comunicaciones eran muy agresivas y que exigían las cosas en lugar solicitarlas. Dayana les decía que tenían que entenderlas, que ellas se habían formado en la calle y ese era el lenguaje que usaban, que todo lo que habían conseguido había sido porque lo habían exigido, y que ahora tenían que acostumbrarse de golpe a comunicarse de otras formas, sin siquiera conocerlas. Había un tono de dolor en sus palabras

cuando decía que se sentía como una leona rabiosa a la que le habían puesto un corsé, que le apretaba y la asfixiaba mientras intentaba acostumbrarse a él.

Esta reflexión deja claro cómo el activismo también constriñe. Al igual que en el relato de la reunión en el Ministerio de Trabajo, al adentrarse en el mundo del activismo se topan con una normatividad que desconocían. Algunas de estas normas hacen sentido para ellas, pero otras se convierten en nuevas prisiones. Nos preguntamos por qué las mujeres trans deben vestirse sexys, pero poco nos preguntamos por qué deben de dejar de hacerlo. ¿Por qué deben renunciar a esta forma de feminidad? Pareciera que en la esfera del activismo, una de las pocas que se les abre más allá de la calle, deben borrar cualquier rastro de esa historia de la que provienen, y parecerse lo más posible al ideal blanqueado de una mujer cisgénero burguesa. No se puede ser una mujer fuerte viéndose tan sexy. Su voz no pesa igual si sale de un cuerpo hiperfeminizado.

Quizás la clave está en la voluntad, en el derecho a decidir sobre sus cuerpos y la forma en que cada una quiere construir su feminidad. Para entender esto, es necesario dejar de leerlas e interpretarlas como si fuesen un mensaje que hay que decodificar, y hay que empezar a escucharlas, a darle a un lugar a sus palabras y lo que nos quieren explicar.

Natalia reflexiona con sus compañeras sobre su cuerpo y dice que aunque ahora haría las cosas de otra manera, quizás sin empujarse tan al extremo de la sensualidad normativa, tampoco quisiera renunciar a esta forma de feminidad:

Natalia: Usted sí paquetea un montón. Yo soy demasiado putona para paquetear. Yo me veo demasiado puta para paquetear.

Natalia: Porque yo no quiero verme más puta, ya. Yo quiero llegar a tener una normatividad. (...) Igual el cuerpo mío ya quedó sexoso, pero no, yo ya no. Tetas así como a lo descomunal, no. Igual ya una ya va para vieja, ya una no sabe qué tetas.

Dayana: Hay que pensar en los 40s, que llegue.

Natalia: Bueno a mí me gusta lo sexy, siempre que puede ser, verdad.

“Lo sexy” se vuelve para ellas una forma de empoderamiento, una manera de sentirse fuertes, bellas y poderosas. Incluso narran el sufrimiento y la angustia que les provocan los efectos de las marcas que dejaron las malas praxis de médicos que intervinieron irresponsablemente sobre sus cuerpos. Estas marcas que limitan su construcción de la sensualidad. En palabras de una de ellas:

Ve, pero entonces no, entonces ya no me siento tan sexy. Ya toda la fuerza, que quería salir empoderada... De pronto a veces me pongo una blusita así divinísima, y me veo: ¡Ay no! El mancherío por todo lado. ¡Ay no, no, no! Tons diay no, mejor voy como con un saco. O sea me visto por vestirme.

No es un necesariamente un punto medio, es más bien un camino alternativo. Parafraseando el texto de Preciado *Decimos revolución*, podríamos proponer la fórmula: dicen imposición, decimos okupación, dicen enajenación, decimos autodeterminación.

Silvia: Yo recuerdo que no podían estar así como con ropa muy corta, ¿verdad? No podían.

Kasandra: Uno se... por lo menos yo sí que anduve casi que a culo pelado, así era como me gustaba andar.

El 19 de mayo de 2016, en el marco del día contra la homofobia, lesbofobia, bifobia y transfobia, participé en un foro en el Tribunal Supremo de Elecciones, donde expuse las condiciones de exclusión y violencia que enfrentamos las personas trans, y en especial las mujeres, por tener que cargar una cédula con un nombre que no corresponde con nuestra identidad. Algunas activistas de esta comunidad me acompañaron a la actividad. En el momento el momento de las preguntas, una funcionaria levantó la mano para decir que si bien celebraba que las mujeres trans se estuvieran empoderando, no entendía por qué tenían que seguir el modelo hegemónico de feminidad. La pregunta, por supuesto, es válida. Es la reflexión que suscita estas páginas, pero el tono de se pregunta nos causó mucha molestia, especialmente a las chicas que se encontraban en el público, que se sintieron juzgadas, subestimadas y aleccionadas.

La funcionaria que formuló esta pregunta no cuestionó mi masculinidad artesanal, ni la expresión femenina de mis compañeras de mesa, profesionales cisgénero que llevaban labios rojos y lindos vestidos. Cuestionó a las mujeres trans, quizás sin saber que había un grupo de activistas sentadas dos filas delante de ella. Natalia Porras le respondió con palabras filosas, devolviéndole una lectura en espejo de su propia mirada. La funcionaria enunciaba su pregunta desde un cuerpo femenino arropado por un vestido, que si bien no era tan corto como el que llevaba Natalia, era un vestido en fin. La diferencia, posiblemente, está en lo que desarrollaba en el apartado anterior: en el estigma de putona, que afirma la feminidad al tiempo que descubre la clase.

En los años que llevo trabajando con esta comunidad he escuchado infinitas veces estas críticas, que cuestionan por qué las mujeres trans reproducen el modelo de hiperfeminidad, y he tenido que enfrentarme a mis propios prejuicios para desmontarlos y poder comprender la importancia que tiene para ellas esa expresión de la sensualidad.

En un texto sentido y reflexivo, la artista y activista transfeminista mexicana Lia García, vuelve la mirada sobre la forma en que a veces son utilizados los discursos feministas desde una posición de poder que juzga y norma los cuerpos de las mujeres, en especial de las mujeres trans.

Así como nos persigue la pregunta por el "antes" a nosotras las mujeres trans también nos persigue la pregunta por nuestra feminidad y se intensifica en espacios feministas donde se continúan gestando alianzas. Son pocos los espacios de militancia feminista donde no se cuestiona la "hyperfeminización" de las mujeres trans, porque siempre se empieza con nosotras y hasta el final se cuestiona a las mujeres cis, blancas y su feminidad, como si nosotras fuéramos las responsables de dinamitar esta acción que siempre recae en que es la reproducción del arquetipo más fuerte de la feminidad hegemónica pero, ¿Y la historia personal?. Este debate maquilla la incomodidad, la transfobia y el ataque se viste de una supuesta crítica, por supuesto siempre termina dejando muchas preguntas en el aire. He estado pensando y sintiendo mucho sobre este tema y me pregunto muchas cosas cada vez que me cuestionan o soy partícipe de un debate sobre esto: la "hypermasculinización" ¿existe? ¿por qué no se cuestiona también la masculinización en estos espacios, y no solamente las de los hombres trans, también la de las mujeres, ¿seríamos feministas políticamente incorrectas si cuestionamos la "hypermasculinización"? no lo sé. ¿Quién puede ser autocrítica y crítica de estos temas y de su propia feminidad o masculinidad? Sería tan chido poder compartir(nos) desde las posibilidades que nos han permitido ser críticas del género, el patriarcado y el mundo en guerra, porque allá

afuera las personas resisten desde sus utopías y desde lo que hay ¿A quién estamos cuestionando?. Y concluyo diciendo lo que siempre he pensado de la "hyperfeminización" de nuestros cuerpos, porque lo vivo y lo encarno, y que mas bien serían las MÚLTIPLES FEMINIDADES que nos habitan, así como las MÚLTIPLES formas de ser y habitarnos mujeres: En cada implante una resistencia, en cada jeringa de aceite otra resistencia, en cada lápiz delineador y en cada brocha de rubor, MÚLTIPLES resistencias, en cada vestido ceñido al cuerpo y corto, más resistencias, en cada pisca de maquillaje se construyen resistencias....**TODAS LAS FEMINIDADES TRANS RESISTIMOS DESDE NUESTRAS HISTORIAS**, no somos las reproductoras, **ANTES DE CUESTIONAR LA IMAGEN, MIRÉMONOS FIJAMENTE A LOS OJOS Y DESPUÉS, SUMERJÁMONOS EN EL CORAZÓN. PORQUE AHÍ ESTÁN LAS RESPUESTAS MÁS SUBLIMES DE CÓMO SE CONSTRUYE Y RESISTE CADA MUJER.... LIA** ♥

Las palabras de García (2017) ponen el dedo sobre ese punto álgido donde se anudan transfobia, misógina y clasismo, en un discurso normativo que termina siempre imponiéndole a las mujeres trans cómo vestir. No cuestionamos la necesidad de reconocer las imposiciones patriarcales y revisar críticamente la forma en que las reproducimos, pero afirmamos también que la libertad solo puede construirse a través de la autodeterminación.

4.4.4. Ser mujer mujer

Mujer mujer es una expresión que adoptan las chicas para nombrar su identidad. Más allá de la ropa, más allá de lo que llevan entre las piernas y lo que diga su cédula de identidad, ellas se sienten mujeres mujeres.

Kasandra: Sí porque a mí se me quedan viendo así y me dicen: pero usted parece un hombre. Y le digo: Sí pero por dentro soy más mujer que un montón de...

[aplausos]

Kasandra: El hábito no hace a un hombre, mi amor.

Karen: Exacto.

Fabiola: Ni los maquillajes ni los tacones.

Alejandra: Sí, sí. Es la expresión, tiene que ser libre.

Fabiola: Y uno es la que tiene que imponerle a la gente, no la gente imponerle a uno nada.

El tema de la edad tiene un peso importante en esta construcción de la identidad. Con el paso de los años, las que han logrado sobrevivir a la violencia y la exclusión, ven como sus cuerpos van dando cuenta de las tensiones y las batallas que ha librado. Algunas ya no se ven tan femeninas como antes. Han optado por reducir la ingesta de hormonas o han tenido que sacar

los aceites o los implantes que comprometían su salud. Algunas se han cortado el cabello y prefieren vestir ropas anchas por comodidad. Como expresa una de las adultas mayores:

Pero sí, aquí estoy. (...) el ser humano evoluciona, ya mi evolución fue que ya tengo más raticas que antes y más pelitos que antes, y más caja entoes. Aparte que hoy por hoy hay muchisísimas más que vienen, entoes hay que ir dando... ¿verdad? No me doy por muerta, aquí estoy vivita y coleando. (...) Todo es parte de la vida. Yo porque venga bajando no me siento menos que cuando venía subiendo. Me siento igual de rica y todavía estoy aquí vivita y coleando.

Sin embargo, desde ese lugar afirman que nada ha cambiado en ese proceso íntimo de construcción de su identidad. Siguen sintiéndose mujeres, aunque hayan dejado caer las normas (algunas impuestas y otras deseadas).

Gata: Pero siempre me siento la misma. Yo no soy de esas que viven sufriendo.

Natalia: ¡Ay me encanta! Pero es que se ve divina, se ve regia.

Samantha: ¡Qué bruta! Y sin maquillaje.

Natalia: Amiga es que una sigue siendo la misma, de por sí. La mente es la misma, el cuerpo es lo que cambia.

Gata: Exactamente.

Ser mujer es algo que trasciende la expresión femenina, es algo que de alguna manera se sabe toda la vida, algo que emerge de la intimidad y, sin embargo, es algo que se afirma y se construye en colectivo. Ser mujer, para ellas, no es una posición de sumisión ni un lugar que se habita en pena y sufrimiento.

Como afirma en una entrevista Natalia Porras: "Para mí ser mujer es muchas cosas: es representar a una sociedad reprimida, es representar la fuerza, una mujer que pueda dar vida, el amor. Siento que la mujer es demasiado, la madre naturaleza" (Castañeda y Guerrero, 2017, p.92)

Ser mujer es un acto de amor, de amor hacia sí mismas, hacia su gente y hacia la tierra. Es en esta defensa del amor donde han encontrado su fuerza y su resistencia. En una sociedad donde lo femenino es siempre rechazado o subvalorado, ellas tejen su resistencia al afirmarse con orgullo y celebrar esa conquista de ser mujer mujer.

Jackeline: A mí me dijeron que trajera una foto de vestida de antes. Pero yo traje una que no necesito estar vestida. Me veo mujer mujer. Bueno yo me veo mujer mujer.

Estéfany: Yo cada día me siento más mujer, mujer.

Lorna: Yo también me siento mujer mujer. Ya que me digan diferente, diay, estúpidos.

5. Trabajo sexual: donde el género se anuda con la clase

Que a la sociedad le molesta cuando eres una persona real en un mundo de hipócritas, verdad.
Natalia Porras

Cuando estudiaba el bachillerato en psicología, tuve un compañero que provocó una discusión acalorada en un curso de Teoría Psicosocial. Analizábamos alguna noticia sobre la violencia que enfrentan las mujeres trabajadoras sexuales, y este compañero manifestó su incomodidad con el lugar de víctimas en que se colocaba a las trabajadoras sexuales. "Después de todo", afirmó con mucha seguridad: "ellas son un poco vagabundas, hacen lo que les que les queda más fácil".

Muchas nos levantamos, le replicamos y discutimos. No hubo forma de que cambiara su posición. Solo desde un lugar de total desconocimiento, de descontextualización y de encandilamiento por los propios privilegios masculinos y de clase, se puede afirmar algo así.

El trabajo sexual es posiblemente la marca de clase más fuerte que cargan las mujeres de esta comunidad. Constituye la principal actividad laboral que realizan, es su principal forma de subsistencia, y es también una actividad que las vincula. Paradójicamente, a pesar de la competencia que inevitablemente impone entre ellas, es en la calle donde se conocen, se encuentran y se reconocen. Las condiciones de extrema vulnerabilidad y la violencia de la que son víctimas mientras trabajan en la calle hace que estas mujeres se acerquen y se unan para enfrentar la adversidad.

Con frecuencia, el tema del trabajo sexual se aborda desde una perspectiva moral o incluso ética. Se habla de poder y de autonomía, de explotación y emancipación. Es un tema que todavía hoy genera importantes discusiones entre y con los feminismos. Rojas (2013) identifica cuatro voces en los debates en torno al trabajo sexual:

1. El abolicionismo: que considera la prostitución como una forma de violencia y explotación, y aboga por su erradicación.
2. La voz de las trabajadoras sexuales: que luchan por el reconocimiento del trabajo sexual como trabajo, con derechos y garantías

3. La voz de los intereses neoliberales: que buscan legalizar el trabajo sexual por su potencial mercantil.
4. La posición moralista: que sostienen políticos, iglesias y medios de comunicación, que juzgan el trabajo sexual como una amenaza a los valores de la sociedad.

En esta comunidad, como en los feminismos, no existen posiciones consensuadas sobre el trabajo sexual. Siguiendo la propuesta de Rojas (2013), podríamos decir que coexisten las dos primeras voces. Por un lado, el abolicionismo de quienes han salido del trabajo sexual o están tratando de hacerlo. Algunas han sufrido experiencias traumáticas de violencia extrema, otras se sienten desgastadas, y otras simplemente nunca estuvieron de acuerdo con el trabajo que les tocó ejercer. En este sentido, coinciden con la premisa abolicionista que considera que es una forma de opresión contra las mujeres, donde los clientes ejercen el poder absoluto sobre el cuerpo de ellas (Rojas, 2013).

Paralelamente, algunas reivindican el trabajo sexual, y aunque todas coinciden en que las condiciones en que hoy deben trabajar son deplorables, ellas hacen una diferencia entre las condiciones que las hacen vulnerables, y el trabajo sexual como tal.

Según Rojas (2013), desde la perspectiva de las trabajadoras sexuales y algunos feminismos, se define que el trabajo sexual como "una forma de trabajo de hombres y mujeres que involucra la venta de poder y energía sexual a individuos de su mismo u opuesto sexo, a cambio de un beneficio material o no material" (p. 48). Desde esta perspectiva, no se entiende que una mujer vende o alquila su cuerpo, sino que presta un servicio. La insistencia en nombrarlo trabajo radica en la necesidad de que se reconozca como tal, para que las personas que lo realizan puedan acceder a derechos y garantías como otras personas de la clase trabajadora.

Entre las mujeres trans algunas son abiertamente abolicionistas, otras lo defienden y lo reivindican, y la mayoría tiene una posición intermedia: reconocen que el principal problema no está en brindar servicios sexuales de forma remunerada, sino en las condiciones en las que tienen que ejercer ese trabajo.

Tampoco hay consenso en la forma de nombrarlo, algunas hablan de comercio, de putería, de prostitución. Nombrarlo trabajo sexual es una elección que hago desde una posición política, en la que busco por un lado evitar la victimización o la posición de poder que pretende imponer un criterio moral sobre el trabajo sexual, y por otro, comprender que las condiciones en que tienen que realizar el trabajo sexual y las situaciones que las llevan inevitablemente a este, mantienen una relación co-constitutiva con su condición de clase.

En la guía para periodistas que editó la Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe (2014b), se define el trabajo sexual como:

la prestación de un servicio sexual a cambio de dinero, en el que todas las partes comprometidas lo hacen por decisión personal y con consentimiento propio. Las trabajadoras sexuales somos mujeres mayores de edad que hemos decidido, por diferentes causas y motivaciones que varían en cada caso, dedicarnos a este trabajo, para poder solventar nuestra economía familiar y/o personal. Las trabajadoras sexuales no hemos sido tratadas ni debemos ser "rescatadas". Cada vez que interfieren en nuestros espacios de trabajo, irrumpen en nuestros arreglos con los clientes o con los propietarios de los espacios y, muchas veces, impiden que podamos generar ingresos ese día. (p. 11)

En ese mismo documento afirman:

Somos **TRABAJADORAS SEXUALES**. No somos 'prostitutas' ni 'putas' ni 'trapos' ni 'jineteras' ni 'cueros' ni 'rameras'. Ejercemos el **TRABAJO SEXUAL**. No estamos 'en situación de prostitución' ni nos 'prostituímos' ni 'vendemos nuestro cuerpo por dinero'.

Somos trabajadoras, también, por pertenecer a la clase trabajadora y dedicarnos a nuestro oficio para satisfacer las necesidades propias y de nuestras familias, como cualquier otro trabajador y trabajadora. (p. 4)

Es esta última parte donde quiero poner el énfasis: el trabajo sexual como uno de los oficios más desvalorizados en la clase obrera. Es una doble desvalorización, primero por el estigma que

cargan estas mujeres consideradas sucias, malas, indeseables (Guillaumin, 2005), y a partir de esto, por el bajísimo valor que se otorga a sus servicios actualmente.

Dado que es una confusión común, cabe aclarar que el trabajo sexual no debe confundirse con la trata de personas. La Asociación de Mujeres Trabajadoras Sexuales La Sala y la REDTRASEX han insistido en la importancia de marcar esta diferencia, pues en ella radica una cuestión ética.

Definen la trata como:

la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad para obligar a una persona a prestar servicios sin consentimiento. La trata de personas con fines de explotación sexual es sólo una forma que adquiere este delito. El elemento distintivo de la trata es la retención en contra de la voluntad o el secuestro de documentación, el sometimiento por maltrato o amenazas de atentar contra la vida, el encierro y la obligación a prestar servicios sin consentimiento expreso y en contra de la voluntad de la persona. (REDTRASEX, 2014*, p.1)

Cuando en una red de trata una mujer es forzada a realizar servicios sexuales contra su voluntad, no podemos hablar de un trabajo porque se violenta su principio básico de libertad y autodeterminación. Estaríamos más bien ante una forma moderna de esclavitud.

Algunas de las mujeres migrantes de esta comunidad vinieron engañadas por redes de trata. Todavía hoy ellas identifican la existencia de al menos una red que trae mujeres trans centroamericanas y en los últimos tiempos también varias venezolanas. Como narra una mujer cuya identidad se mantiene anónima por razones de seguridad:

Tengo 16 años de vivir aquí. Vine aquí, a Costa Rica, como en ese tiempo decían, como trata de blancas, y quizás no sabía que eso era lo que pasaba pero vine como un poco engañada que venía a trabajar en un salón de belleza, y en realidad quedé trabajando... bueno, trabajo no. Quedé en el comercio sexual. Estuve como 8 años en el comercio sexual (...) Igual hacía el comercio sexual porque no tenía otra entrada de dinero entonces tenía que vivir del comercio sexual.

Algunas de estas mujeres han logrado salir de estas redes, como quien que narra esta experiencia. En la mayoría de los casos, la comunidad de mujeres trans ha jugado un papel fundamental en la toma de consciencia y en el acuerpamiento para enfrentar a sus opresorxs.

Como relata otra participante en un abordaje callejero realizado en 2017, varias venezolanas se han organizado para salir de esta red de trata. En sus palabras: "Se rebelaron porque las hondureñas les abrieron los ojos". Algunas de las hondureñas hoy tienen el estatus de refugiadas, otras están esperando que salga su residencia, y varias de ellas siguen en la calle. Es por esto que han podido conocer a las venezolanas y compartir su experiencia. Es decir, estas mujeres que fueron víctimas de trata, hoy son trabajadoras sexuales, ejercen el trabajo sexual de forma autónoma. Ellas mismas reconocen las distancias abismales entre la realidad que viven hoy en la calle, siempre dura pero incomparable con la situación de violencia y explotación que sufrían cuando estaban siendo forzadas y coaccionadas a salir.

REDTRASEX (2014a) también destaca la diferencia entre trabajo sexual y explotación laboral, la cual define como:

las condiciones de realización del trabajo y no remiten únicamente a fines sexuales. Existe explotación en diversas ramas laborales siendo la construcción y la industria indumentaria y de calzado unas de las más permeables a esta práctica laboral. La explotación laboral implica menor paga que la mínima necesaria o legal, condiciones precarias de trabajo, ausencia de prestaciones básicas en el ámbito de trabajo, jornadas extendidas por más horas que las máximas dictaminadas por la ley, retribuciones monetarias que no contemplan vacaciones ni licencias por enfermedad, hasta el extremo del trabajo con características de semi-esclavitud. (2014, p.1)

En el trabajo sexual pueden darse condiciones de explotación, cuando las personas trabajan bajo la jefatura de proxenetas, dueños de locales o servicios de citas que cobran un porcentaje por el trabajo que ellas realizan, y en general definen las reglas y las condiciones como el costo de los servicios. Muchas mujeres trans trabajadoras sexuales son víctimas de explotación en distintas partes del mundo. Como afirma este mismo documento: "nos exigen trabajar más horas o en condiciones nefastas para nuestra salud, pero aún en estas condiciones, no somos 'mujeres tratadas', dado que nos dedicamos al trabajo sexual por voluntad y elección personal" (REDTRASEX, 2014, p.1).

Sin embargo, esta no parece ser la norma en la comunidad de mujeres trans de San José. En los años que llevo acompañando los abordajes callejeros, he conocido solamente 2 mujeres que trabajan en locales, frente a más de un centenar de mujeres que trabajan por cuenta propia.

En 2016, Eric Sprankle, académico y activista pro sex, publicó un tweet que provocó una acalorada discusión. "If you think sex workers "sell their bodies," but coal miners do not, your view of labor is clouded by your moralistic view of sexuality" (Sprankle, 2016), que ha sido traducido y difundido como "Si tú piensas que lxs trabajadorxs sexuales venden su cuerpo pero lxs albañiles o lxs mineros no, tu visión del trabajo está nublada por tu visión moralista de la sexualidad". Y aunque la explotación laboral aprieta de formas muy distintas el cuerpo de un minero, de una trabajadora en una piñera, de un albañil en una construcción y el de una trabajadora sexual, lo cierto es que todxs son explotadxs y maltratadxs. La diferencia está en la parte de sus cuerpos que soporta el embate de esta explotación, en el valor simbólico que cada sociedad otorga a esa parte del cuerpo y a partir de eso a las situaciones en que se utilizan esas partes. Guillaumin (2005) añadiría que el trabajo sexual es una forma más de apropiación que sufre una parte de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres.

5.1. El despojo en el despojo: empobrecimiento y vulnerabilidad.

La explotación laboral las mujeres trans la han enfrentado con frecuencia en los salones de belleza, donde les pagan menos del salario mínimo y las obligan a trabajar largas jornadas sin descanso. Cuenta Dayana en la historia de vida La Pava Real: "Lloré la primera vez que me pagaron 25mil en un mes" (Barrantes, p.18).

Natalia Porras (en Castañeda y Guerrero, 2017) señala que el problema que hace que el trabajo sexual sea un ámbito de inseguridad, violencia y vulnerabilidad para las mujeres, está precisamente en la explotación, y en la forma en que la sexualidad de las mujeres ha sido utilizada por siglos para ejercer la dominación. En una lectura que dialoga con la teoría

decolonial, Porras afirma que la explotación sexual no surge con el trabajo sexual ni con el turismo sexual:

Lastimosamente, Europa y Estados Unidos siempre se han creído los conquistadores del mundo en muchos aspectos; entonces, desde hace mucho tiempo, la explotación sexual ha empezado en Costa Rica, desde que fuimos invadidos por los colonizadores. (...) Desde ahí empezó la mezcla que, obviamente, empezó por abusos a mujeres indígenas (p. 94).

Su reflexión recuerda el trabajo que ha desarrollado Rita Laura Segato alrededor del concepto de dueñidad. La dueñidad como esta forma cruda y voraz que ha tomado el capital en nuestros tiempos:

Más que de desigualdad, hoy deberíamos hablar de dueñidad porque el grado de concentración de la riqueza es obsceno, el ritmo con que se va concentrando el número de personas que son propietarias de la riqueza es vertiginoso. Entonces, el uso del cuerpo de las mujeres por ejemplo en la trata, la impunidad en el uso del cuerpo de las mujeres es un termómetro de esta dueñidad. Es una manifestación, una expresión, un síntoma de un mundo de dueños (Segato, 2017, en: Alabo, 2017).

Siguiendo a Segato, diríamos que en un mundo de dueños los cuerpos de las mujeres, también los de las trans, se utilizan no solo como objetos o como propiedad, sino también como lienzo expresivo donde se plasma su poderío y su potencia de dominación.

En su exposición en el conversatorio *Feminismo y prácticas creativas*, organizado por la Fundación TEOR/ética, Natalia Porras reflexiona sobre el estigma del trabajo sexual y sobre la forma en que la misoginia se anuda con la clase en la sociedad costarricense:

Las mujeres trans somos como esas mujeres que limpian, ¿no? O sea, si no somos prostitutas tenemos que ser estilistas. Nos devolvemos a años atrás, a la Costa Rica de antes. Si no eras prostituta eras ama de casa. Y punto. ¿Y si yo quiero ser doctora? No puedo. ¡Dios guarde, la trans doctoral! Si fue puta. ¡Jesucristo! ¿Y por qué fui puta? Por ti. Por tu gobierno, por tu sociedad. Porque esa maestra no me dejó ejercer y tuve que reprimirme e irme a parar a la esquina que ella decía porque fue tanto bullying social que pensé que me merecía ese lugar. Y hasta ahora me di cuenta que no, que tengo miles de capacidades. Y que la culpable no soy yo, es el país. Un país donde la figura femenina tiene que ser puta, o modelo, o presentadora. (TEOR/ética, 2016)

Quizás no sea posible hablar de una conciencia de clase en términos explícitos y concretos, pero sin duda, el trabajo sexual es lo que les permite enhebrar sus vivencias con algún nivel de conciencia de clase. Según Harnecker (2007), "un individuo o grupo social tiene conciencia de clase cuando está consciente de sus verdaderos intereses de clase. La conciencia de clase es

(...) la situación que cada clase ocupa en la producción social" (p. 123). Las palabras de Porras ponen en evidencia el reconocimiento del lugar que ellas ocupan en la jerarquía de clases, y en un diálogo interseccional, también reconoce la forma en que el género incide en esta dinámica.

Rojas (2013) señala la forma en que género y clase se entrelazan en el germen del trabajo sexual, una contextualización que resulta imprescindible para poder comprender las razones que llevan a una mujer trans a la calle, así como las razones que hacen de la calle un lugar inseguro para ella:

La división sexual del trabajo se traduce en una jerarquización en cuanto a la valoración social y económica otorgada a las funciones que mujeres y hombres tienen en la sociedad, construyendo así una desigualdad entre ambos géneros. Es en este contexto, desde donde podemos analizar el trabajo sexual, ya que el acceso diferenciado a la educación, la feminización de la pobreza, la responsabilidad del cuidado y las labores domésticas exclusivamente por parte de las mujeres, la ley del derecho sexual masculino, los bajos salarios, la desigualdad estructural de género, la violencia de género, entre otros factores, inciden en su conformación. (p. 47)

Entonces, ¿por qué está el trabajo sexual se encuentra tan extendido entre las trans? La condición de clase de la mayoría de mujeres con las que trabajé deviene de una historia de exclusión y privación material y afectiva. El rechazo familiar y/o escolar es el punto de partida de esta ruta. Si bien la mayoría afirma hoy tener buenas relaciones con una parte de su familia (en especial con las mujeres), relatan que al inicio no fue así. Muchas tuvieron que salir de sus casas a edades tempranas, en algunos casos migrar del campo a la ciudad, y llegar a la calle sin recursos ni redes para intentar sobrevivir.

De Limón. Con 16 añitos, conocí la Zona Roja y ya comencé a conocer ese ambiente y ese sufrimiento que llevé.

Diay, cuando mi abuelita murió, que murió para mi cumpleaños, yo dije: mae, nada estoy haciendo acá. En Liberia. Yo la persona por la que yo realmente estaba acá, ya no está. Voy jalando. Me vine para acá. Llegando yo aquí, diay me dediqué a eso porque realmente no conseguía trabajo, ni nada. Y me dediqué al comercio sexual.

Incluso las que contaban con el apoyo de su familia, o al menos con una casa donde vivir, fueron expulsadas desde edades tempranas del sistema educativo. Difícilmente las expulsan por ser mujeres trans, sin embargo se crean las condiciones para que ellas mismas tengan que

renunciar. El 25 de agosto de 2017 una adolescente llega con su madre a Transvida para pedir asesoría. La chica acaba de ser expulsada por el director de su colegio. No la expulsó por ser trans, pero su expulsión fue motivada por la transfobia. Cuenta Samantha, quien las recibió:

Ahí está una chica que viene con la mamá, que la expulsaron del Colegio de Pavas. Oiga, que el mismo director le dijo que las trans que... Que mujeres trans aquí, van jalando. Ah pero dicen que no, que el sistema educativo nos está incluyendo...

La chica lleva meses luchando para que se le reconozca su nombre elegido, su derecho a usar el baño de mujeres y a llevar el uniforme como el resto de sus compañeras. El director se ha negado rotundamente. Esa mañana la había mandado a llamar, y en la privacidad de su oficina le dice que no va a llamarlo por ningún otro nombre que su nombre registral, y que "él es un hombre, aunque se corte el pene seguirá siendo un hombre". Ante estas palabras, la chica explota en llanto y desesperación, estalla contra el suelo el refresco que tenía en la mano, y el director aprovecha para expulsarla por conducta violenta.

Casi todas las mujeres de esta comunidad tienen casos similares. Si no era la dirección, era una docente, o sus compañeros y compañeras:

Cuando estuve en el colegio dije: 'Ya no puedo más, no puedo seguir con los problemas de mi casa, con mis problemas de identidad y, encima, con la gente que no me acepte.' Y el hecho de reprimir tus sueños, o sea, la educación es muy importante, pero ¿cómo puedes educar a un niño so está recibiendo agresión todo el tiempo? Y si encima de la agresión de tus compañeros, a eso le agregas que los mismos educadores también te agreden, es como muy fuerte. Yo siento que me truncó demasiado dejar el colegio, porque tenía sueños, como cualquier ser humano, y es realmente cruel que todavía esté pasando esto, porque la condición de las trans sigue siendo la misma. (Castañeda y Guerrero, 2017, p.93)

Recuerdo una vez que una profesora me dijo: no estás haciendo nada aquí. En lugar de calentar un pupitre deberías ocupar una esquina. (Porrás en: TEOR/ética, 2016)

Sin estudios, las opciones laborales se reducen considerablemente. Si a esto le sumamos la transfobia que caracteriza la sociedad costarricense, conseguir un empleo formal para estas mujeres es realmente difícil. Es una cadena de empobrecimiento que comienza temprano. Algunas de por sí nacieron en hogares empobrecidos, otras descendieron varios escaños en la jerarquía de clase debido a este rechazo.

El trabajo sexual no ha sido siempre igual, hace algunas décadas ganaban mejor, tenían más clientes y afirman que de alguna manera eran más respetadas. Ellas hablan de aquella época como los tiempos de gloria. Sin embargo, las que sobrevivieron a esas décadas hoy hablan de lo difícil que es la subsistencia. No solo el trabajo sexual trans se ha desvalorizado en la calle, sino que sus cuerpos ya no cotizan lo suficiente para sobrevivir. Ahora que son adultas o adultas mayores, tienen enormes dificultades para acceder a un trabajo, y esto se traduce en la falta de aseguramiento, la desnutrición y en algunos incluso en la falta de un techo.

Me duró 10 años mi mamá. Hace poquito se me murió. Hace 10 años se me murió. Y desde hace 10 años yo he sufrido la calle. Actualmente la estoy pasando bien, bien oscuro, porque yo ya estoy mayor. Vivo en la Lleca. En la calle. Y los hombres cuando se monta uno en esos jaguares que hay ahora, con la plata la quieren violar a uno. Porque yo les pongo condón. Que no me vayan a pegar el bicho, como no me lo han pegado.

Algunas cargan en sus cuerpos otras condiciones que recrudecen las formas de violencia que enfrentan. Este es el caso de las mujeres trans migrantes, que encarnan una doble condición de indocumentadas: primero, por no tener un permiso legal para permanecer y trabajar en el país, pero también porque en los documentos de identidad de sus países de origen se registran nombres y fotografías que no corresponden con su identidad. Si para las trabajadoras sexuales en general el acceso a aseguramiento es un problema extendido, para las migrantes es aún peor, pues ni siquiera pueden optar por un seguro por el Estado ni mucho menos un seguro voluntario. Este es el caso de una mujer migrante, quien a pesar de tener varios años en el país y estar diagnosticada con VIH, no ha conseguido que se aplique el Decreto Ejecutivo 037-S, que garantiza el aseguramiento y acceso a tratamiento para toda persona con VIH sin importar su condición migratoria.

Y vea ustedes me preguntan yo no tengo tratamiento. No tengo ni qué es CDC ni no sé cuánto, porque soy una persona en situación migratoria irregular. Entonces de eso se agarra. Pero a mí no me precisa, tampoco. Mientras yo sea, que sepa manejarme, yo ahí voy, ahí voy luchando todos los días.

En este escenario que combina la exclusión del sistema educativo, el debilitamiento de redes familiares, barreras de acceso a la salud, migración del campo a la ciudad y migración

internacional, violencia, misoginia y censura moral del trabajo sexual, es difícil saber qué viene primero, si el empobrecimiento es una consecuencia del trabajo sexual o este un factor más en la cadena de situaciones de despojo. Resulta poco fructífero intentar establecer una relación de causalidad lineal. Posiblemente se trata de situaciones que se co-constituyen y se alimentan mutuamente. Lo cierto es que el trabajo sexual hoy determina su condición de clase, las ubica en la línea de la pobreza y la pobreza extrema al lado de otras personas de clase obrera.

5.2. El destino impuesto: tensiones, pugnas y contradicciones.

El trabajo sexual trans tuvo sus tiempos de gloria en la década de 1970, cuando relatan que sus servicios eran codiciados y bien remunerados. Desde entonces ha estado determinado por la jerarquía de la belleza hegemónica. Como hoy, las chicas debían “producirse”, arreglarse para cumplir los estándares de feminidad, y aquellas que se acercaban más a ese modelo hegemónico de belleza ganaban más. Sin embargo, afirman que en general se podía vivir bien a punta de trabajo sexual, y aunque era un trabajo duro, les alcanzaba más allá de sus necesidades básicas. “Antes las calles estaban llenas. Eran las 12 de la noche y parecían las 12 del día. Ahora son las 12 de la noche y no pasa ni un fantasma. Y quieren de gratis” (Andrea).

Algunas cobraban 100 colones, otras 75, y a veces recibían propinas o regalos de parte de los clientes fijos. Llegaban a tener más de 10 clientes por jornada. Lo cuentan con orgullo y con sonrisas, no es algo que les provoque vergüenza o aflicción. Por el contrario, cuando recuerdan estos tiempos, hablan desde la añoranza de un pasado que fue mejor.

Sin embargo, tampoco es adecuado romantizar el pasado. Reconocen que existían diferencias entre ellas, diferencias que podríamos nombrar de clase, como se puede leer en los diálogos que se reproducen a continuación, guardando el anonimato para proteger a las participantes de estigma y discriminación:

Perro: ¿Y ustedes se paraban ahí en la Zona Roja?

Mujer 1: Es que en la Zona Roja nada más era donde estábamos los travestis. Todavía no nos habíamos tirado a las calles.

Mujer 2: Sí pero, las de aquí. Es que se... Digamos las de la Zona Roja éramos las borrachas, las pijionas. Y estaban las sofisticadas que eran las del ... que eran las que

Mujer 3: Las que la pulseaban al chile.

Mujer 2: Allá teníamos que putear. Con el culo. Aquí era como... Entonces aquí estaban como las que... Las que todavía teníamos que pulsearla con el culo estábamos en la Zona.

Mujer 4: Con el culo y tomando [ríe].

"Las que la pulseaban al chile"²⁶ así describe una mujer la condición en la que varias de ellas se encontraban, donde tenían que hacer grandes esfuerzos para salir adelante a través del trabajo sexual.

Mujer 5: Yo vivía en esa pensión y ahí me prostituía. Me levantaba a las 8 de la mañana y me acostaba a las 10. Y ya me había hecho... Con 12 hombres diferentes ya me había acostado.

Mujer 3: Yo cuando no me metía con 15 hombres no me iba muy bien.

Mujer 5: ¡Ay qué bárbara!

Mujer 3: Di sí porque era la plata pa pagar la casa, la luz, el agua y el papel higiénico y todo.

Mujer 5: Así era.

15 clientes por noche para pagar sus necesidades básicas, que van más allá de las que enumera una de estas mujeres. Trabajaban generalmente de día, de noche dormían o se enfiestaban con sus amigas. El consumo drogas siempre ha sido común en esta comunidad, es una de las estrategias para aguantar la calle, y eso implica un gasto importante dentro de su frágil economía. Estaban también los tratamientos para feminizar su cuerpo: las hormonas, los aceites, los implantes, e incluso los viajes que algunas podía pagarse para ir a lugares donde las tecnologías médicas estaban más avanzadas. Esta es una necesidad vital, aunque no entre

²⁶ Esta frase hace referencia al verdadero esfuerzo en condiciones muy adversas que debían hacer estas mujeres para ganarse el sustento.

dentro de la concepción tradicional de lo que una persona necesita para sobrevivir. En el caso de estas mujeres, feminizar su cuerpo era la forma de apropiarse de su vida, y por esto, de una u otra forma, todas lograban agenciárselas para ahorrar un poco y pagarse sus tratamientos a punta de trabajo sexual.

Quizás una vez más, es algo que no podemos pensar de manera lineal. Tuvieron tiempos duros y tiempos mejores, pero todas coinciden en que en términos económicos el pasado se vivía con más holgura.

Mujer 4: Pero no había necesidad tampoco para pulsearla, ni para generar el riesgo, y sin embargo en ese tiempo, y ahora con tanta facilidad yo no sé por qué hay muchas compañeras trans que se viven quejando y viven en un estado de depresivo, de duelo...

Mujer 2: digamos, cuando yo me travestía, yo tuve la facilidad gracias a dios y la fachantez de decirle a un viejo: no mi amor, yo con usted no. Vaya usted. No mi amor, yo no quiero, gracias.

Las palabras de esta mujer hablan de estas condiciones y ponen sobre la mesa un tema que se repite con frecuencia en los diálogos que ellas entablan sobre el trabajo sexual: el derecho a decidir, la posibilidad de decidir.

Sin embargo, como señala otra de las chicas, los tiempos han cambiado y en la actualidad pocas pueden darse el lujo de elegir a sus clientes.

Hay que ser realista. Ya ahora no se pagan 50.000. Ahora los clientes quieren dar 1000, 2000 y la quieren humillar a una. A nosotras nos quieren humillar.

Independientemente de su posición sobre el trabajo sexual, las mujeres de esta comunidad coinciden en rechazar la ruta impuesta que lleva a buena parte de las jóvenes trans a la calle. Para muchas el problema no está en el trabajo sexual, sino en que este sea un destino inevitable, un puente por el que todas tienen que pasar.

Vieras que yo desde que era pequeña, siempre decían que las trans era como las chicas que se prostituían. Entonces para mí era como: quiero ser una mujer trans... O en mi momento: quiero ser una mujer, no sabía qué era una mujer trans pero quería ser una mujer, y terminé el colegio y estudié belleza. (...) Y fui a buscar trabajo en un lugar que era clase como media. Entonces ahí empecé a pensar que una mujer trans no era solo para prostituirse, digamos, que tenía otra opción, que en ese tiempo era trabajar en un salón de belleza.

La niña que soñaba con su futuro como mujer, solo podía imaginarse siendo trabajadora sexual. Es como si estas cosas viniesen amalgamadas, como si el trabajo sexual fuese un requisito para hacerse mujer. Esta es una relación que resulta problemática porque se convierte en una imposición. Cuando mi compañero de Psicología afirmaba que estas mujeres hacen "lo que les queda fácil", no solo desconocía la realidad del trabajo sexual, sino que su discurso reforzaba esta idea que se convierte en práctica y en norma social. No es que las mujeres trans eligen masivamente hacer de sus cuerpos su instrumento de trabajo. Suficiente tienen haciendo de sus cuerpos su bandera. Sin embargo, ante la asfixiante dificultad para encontrar un trabajo, esta se ha convertido en la opción natural. La elección la hace la sociedad, no las mujeres trans.

Natalia: No y es que lastimosamente, las mismas trans lo interiorizan: ¡Ay es que necesito ser puta! como para sentirse mujer.

Dayana: Para validarme.

Natalia: O no sé. Eso una vez yo lo discutí con la aquella, que me dice: ¡Ay amiga! es que yo quiero trabajar, y yo no sé a quién preguntarle. Y yo: Mi amor, o sea, para ser puta usted nada más cuelga un anuncio. Yo no soy proxeneta, le digo. [risas] Primero que todo, le digo. Y segundo, usted tiene bachiller, tiene inglés, ya trabajó, tiene una cartilla de trabajo, tiene cartas de recomendación, usted no puede caer en el estereotipo.

Es la exclusión la que cristaliza esta ruta. Cuando Natalia, desde su lectura, expresa que no tiene sentido que una mujer trans que tenga otras oportunidades elija el trabajo sexual, está expresando precisamente esta cadena simbólica: el trabajo sexual no es la ruta inevitable de todas las mujeres trans, pero es el destino inexorable de las mujeres trans empobrecidas. Y desde la vulnerabilidad que impone la desesperación de la pobreza, la calle se vuelve más difícil de habitar.

5.3. La lógica de dueñidad

Las chicas relatan sus primeras experiencias en la calle marcadas por el miedo y la incertidumbre. A algunas les tocó enfrentar solas esa primera salida:

Con 17 años, sola, en lo que se llama San José de noche. Sin saber donde estaba, sin saber si iba a llegar a mi casa. No tenía ni un colón. Una noche fría, fríasima. Day caminé, caminé, caminé, tuve muchos nervios la primer vez que me monté en un coche con alguien que no conocía, ni que

sabía adónde me iba a llevar y menos lo que iba a hacer. Y solo el hecho de poder tener dinero en mis manos en 20 minutos me hizo volver la otra noche, y otra noche, y otra noche. Y me hizo conocer... Empecé en una esquina y terminé conociendo todo Costa Rica. (Sol, 2015)

Otras lo hicieron con el acompañamiento de sus madres de calle:

Perro: Usted vino, digamos y qué hizo, se fue a una calle y se paró ahí, o conoció a alguna trans que la...

Mujer 6: Conocí a una trans, Laura León, que ahora está en España.

En sus narraciones se asoma un trazo de seguridad cuando hablan de sus madres o de sus amigas que las acompañaban en la calle. Frente al frío y la soledad, juntarse y cuidarse resultaba fundamental para sobrevivir. Pero aún esta jauría es insuficiente para protegerlas de los ataques que muchos hombres lanzan contra sus cuerpos. "Yo no quería estar en la calle, recibir esos maltratos, esas escupas, esos balazos, esos balines, esas correteadas" (Sol, 2015).

Contrario a lo que se podría pensar, mucha de la violencia que estas mujeres enfrentan no viene de sus clientes, sino de hombres que tienen por pasatiempo salir a jugar tiro al blanco con los cuerpos de las mujeres trans. Son hombres que disponen de sus cuerpos como lienzos para escribir su masculinidad, hombres que se creen dueños de estos cuerpos, no porque hayan pagado por ellos, sino porque creen que ser hombres automáticamente les otorga la propiedad de los cuerpos feminizados.

Cuando analiza los femicidios en contextos de guerra y conflictividad, Rita Laura Segato cuestiona el concepto de crímenes de odio y hace un llamado a no simplificar las lógicas que provocan la violencia machista.

aunque la idea del «odio» del agresor a su víctima es fácil de aprehender y comprender, es necesario percibir sus limitaciones, precisamente derivadas de su simplicidad. La atribución de semejante complejidad en el accionar de las nuevas formas belicistas de la masculinidad al sentimiento de odio es, como afirmé, una explicación reduccionista y simplificadora por ser monocausal, en primer lugar, porque pretende dar cuenta de escenas de altísima complejidad, en las que se combinan dimensiones psicológicas y sociales —la estructura del patriarcado— con intereses empresariales y políticos, los negocios fuera de la ley y los pactos de la élite política; y, en segundo lugar, por tratarse de una explicación referida a emociones privadas, a los afectos de fuero íntimo como es «el odio», cuando en realidad estamos frente a un panorama guerrero configurado por intereses de órdenes que superan en mucho la esfera de la intimidad. (2016, pp. 81-82)

Esta misma advertencia cabe para leer el ensañamiento en los ataques que sufren las trabajadoras sexuales trans en la calle. En el contexto del trabajo sexual, que autoras como Montserrat Sagot (2013) identifican como un escenario de feminicidio, no podríamos ubicar una única causa, ni siquiera un único mensaje que estos actos de crueldad buscan expresar sobre sus cuerpos. A veces pareciera que se trata de un disciplinamiento, de un castigo moral:

Una noche fríisima de lluvia, como de película. Eran como las 3 de la mañana pero la avaricia no me dejaba irme. Yo decía: ¿cómo me voy a ir sin plata? No jamás, no me voy, estoy bella, tengo que hacerme el dinero. Y me monté con un hombre y a los 25 metros me dijo: ¿Estás lista para una fiesta, para una fiesta para tres? Y yo: ¿una fiesta para tres? Y entonces salió el otro hombre con la pistola así. ¡Pum! Y ahí mismo en el carro me amarraron, entonces iba así para atrás, y me desnudaron, me golpearon, me cortaron. Me tiraron en el Alto de la Palomas. Bueno en realidad ni que me tiraron. Fue que así como una película, cuando me estaban dando desnuda, me estaban golpeando, paró un taxi. Y entonces como que los hombres se asustaron donde el taxi estaba ahí stand by. Me soltaron entonces yo salí corriendo y cuando llegué así a la tapa del carro y el hombre me vio desnuda, llena de sangre y todo, el hombre se fue. Entonces tuve que tirarme por una montaña. Y cuando llegó la policía fue lo peor, el peor momento de mi vida. Salir desnuda, golpeada... Diay pero no importa, salí bien. (Sol, 2015)

Sin embargo, la lógica detrás de estos castigos letales es la propiedad patriarcal. La forma en que estos hombres creen que tienen el derecho de disciplinar a golpes a esta mujer porque de alguna forma su cuerpo les pertenece, se acerca a la forma en que los privados de libertad buscaban coaccionar a las mujeres trans para que les hicieran favores sexuales a cambio de darles una cama.

Kasandra: El gavilán iba y se paraba a ver quién venía. Y entrábamos nosotras, bien tontas. Porque tal vez: venga mamita, yo tengo cama, venga. Pero entonces esa persona: yo tengo cama así que tenés que pagarme y... No venderla exactamente, porque digamos yo nunca fui vendida, por dicha. Pero sí igual lo pasaban a uno, y diay, llega el momento en que en la cárcel...

Lupe: Alguien lo compraba a uno.

No hablamos aquí de trabajo sexual, porque de nuevo, siguiendo la definición de la REDTRASEX (2014), aquí no se cumplen las condiciones básicas de libertad para que podamos hablar de trabajo. Esto sería más bien un abuso sexual en la lógica de la apropiación (Guillaumin, 2005), pero este abuso es posible precisamente porque los hombres creen que pueden disponer de los cuerpos de las mujeres trans, en especial de las trabajadoras sexuales.

Esta misma lógica se reproduce en sus relaciones de pareja, como narra Lupe, cuando el compañero de su amiga la manda a dormir a otro lugar porque le resulto un estorbo para gozar de otro cuerpo femenino que apenas alcanza a nombrar como zorrита: "Y entonces le dice el maje un día: Barbarita, vaya y duerma en tal lado en un cuarto, por allá. Porque me voy a traer una zorrита para acá, dice. Ya. Ya. Mañana la veo."

De forma similar podemos leer los toqueteos que denuncian sufrir cotidianamente en la calle, en los albergues, en las requisas policiales. La misma lógica que en el 2015 nos llevó a enfrentarnos con el personal de emergencias del Hospital México, donde llevamos a una mujer trans que había sido encontrada por la policía desnuda y golpeada en la calle. En el hospital se negaban a aplicarle el protocolo para casos de violación, porque en su mentalidad una mujer trans trabajadora sexual no es susceptible de ser violada. Su cuerpo es penetrable y desechable, pertenece a todos los hombres más que a ella misma (Guillaumin, 2005).

Resistir esta lógica en la calle no es una tarea sencilla, definitivamente no es "lo que les queda fácil". Para muchas implica un nuevo rechazo familiar, que le suma a la transfobia el estigma del trabajo sexual:

Es que como me lo dijo mi papá una vez, y hasta mi propia madre: A mí no me incomoda, que usted sea una chica trans, para nada. Lo que no me gustaba era cómo te ganabas el dinero.

Misoginia y clasismo se funden para empujar los cuerpos de estas mujeres hacia el abismo de lo indeseable, de la muerte, de lo desechable. Ellas lo reconocen con claridad y hablan con rabia e indignación de ese trato que les dice que "ellas no valen nada":

Mujer 5: Chiquillas, es importante, tal vez, para todas nosotras, que los clientes y las personas que buscan de los servicios de las que todavía hacen el trabajo sexual, son hombres de poder. Son hombres altos, son abogados, son millonarios, son gente con posición. No, pero hay gente de alta alcurnia que...

Mujer 7: De todo, hay de todo, hasta el obrero que...

Mujer 5: Sí, sí, de acuerdo. Pero los que ofrecen menos dinero son los de la alta alcurnia. Entonces eso es lo que más duele y lo que más molesta. Que pasen en un carro y que le ofrezcan 2000 pesos a una chiquilla bonita de algunas de las que todavía andan por ahí.

5.4. Los abrazos remendados: la complicidad a la vuelta de la esquina.

Sin embargo, como muchos de los hallazgos en esta investigación, sus opiniones y sus afectos alrededor del trabajo sexual desbordan la dicotomía "bueno-malo". Así como en la calle enfrentan las formas más crueles de violencia y humillación, también han encontrado la alegría, la ternura, la amistad y el acompañamiento. Parafraseando el título de la película de Jurgen Ureña (2016) "Abrázame como antes" (protagonizada por mujeres trans que ejercen o han ejercido el trabajo sexual), podríamos hablar de la calle como un lugar también de los abrazos remendados. La calle como lugar de encuentro, y el trabajo de sexual como condición de reconocimiento.

Rojas (2013) define el espacio público como "una construcción social, donde la historia personal, el rol social, la clase, el género, entre otras variables, van configurando, junto a la historia de la ciudad y el manejo político de la misma, las diferentes subjetividades" (p. 247). Cuando acompaño los abordajes callejeros, las encuentro riendo, hablando, compartiendo un cigarro o un porro, un lápiz de labios. Comparten también información vital, consejos para sortear las trabas transfóbicas de las instituciones, advertencias sobre los tratamientos riesgosos que deben evitar. Las esquinas se vuelven espacios cálidos cuando ellas las ocupan, en especial cuando se juntan. La mayoría ha construido amistades muy cercanas e importantes en la calle, entre cliente y cliente, compartiendo historias y opiniones para matar las horas del frío de la intemperie.

La familia de la calle se convierte en su segunda familia, para algunas es incluso la única. Con esa ternura y esa complicidad el trabajo sexual se sobrevive mejor. Desde esta posición, algunas matizan sus opiniones frente al trabajo sexual o incluso llegan a reivindicarlo. Como afirma Natalia Porras:

Mi experiencia por haber ejercido el trabajo sexual... Porque para mí no es una vergüenza, yo siento que las putas son las más libres y las más sabias, las más inteligentes, las menos engañadas, etc. (Castañeda y Guerrero, 2017)

Su resistencia se juega en un doble plano: en el simbólico y en el material. En el plano simbólico intentan resignificar el estigma del trabajo sexual, habitarlo de otra forma. Y en el plano material, encuentran mecanismos para resguardar los recursos de los que las quieren despojar.

El trabajo sexual se convierte entonces en una estrategia de combate, de resistencia, pero también de contraataque. El hurto a los clientes es una de sus herramientas. Frente a la violencia clasista de los tipos que las montan en autos de lujo para ofrecerles 2000 colones por sexo oral, ellas se cobran en especie la diferencia de lo que ese hombre no quiso pagar. En la calle, varias me comentaban sus tácticas, la forma en la que habían ido desarrollando destrezas para robar:

Pero digamos, la mayoría metía dedos. Entonces por ejemplo a mí una que en paz descanse me dijo: usted va a salir tres días conmigo y si en tres días usted no aprende a meter dedos le pego. Y diay... Se lo agradezco, en paz descanse, que dios me perdone, pero se lo agradezco porque me hizo millonaria y me llevó a la fama y me hice millonaria así por dos días, tres días.

Con una sonrisa decolonial, dicen que los turistas son los más fáciles. Andan dólares y consumen muchas drogas, así que es cuestión de esperar a que caigan dormidos para cobrarse lo que merecen cobrar. Con los clientes nacionales se necesita un poco más de destreza. Ellas aprovechan el momento del sexo oral para rastrear con una mano los lugares que ya tienen mapeados donde suelen esconder sus teléfonos dentro del vehículo. No es que roban a todos los clientes, tienen sus códigos de ética. Ellas se cobran lo que los machos quieren robarles, pero también tienen historias llenas de ternura sobre clientes con los que han establecido relaciones duraderas de confianza y complicidad.

Perro: ¿Y ustedes tienen como clientes fijos así, como ya de años digamos?

Varias: sí

Mujer 3: Uno se da el gusto de escoger.

Mujer 8: Y yo he visto morir, clientes. Que trabajaban de asesores ahí en la Asamblea. Tal fulano murió en un accidente y yo: ahhh tal fulano se murió.

Mujer 2: Salgo con uno que tengo 30 años de salir.

Mujer 4: 30 años! Juepucha!

Mujer 2: Y otro como tal vez unos 22 años.

30 años es más de lo que duran muchos matrimonios. Es una relación no tradicional pero estable, atravesada explícitamente por el dinero, que de una u otra forma atraviesa la mayor parte nuestros vínculos dentro del capitalismo. Ellas afirman que estos clientes son sus amigos, les guardan cariño y en muchas ocasiones cuando ellas han necesitado apoyo, ellos las han ayudado sin que medie ningún tipo de cobro. Estas relaciones, asegura una de las participantes, se trabajan: "Ah sí, por supuesto. Exactamente. Es que digamos, usted como trate el cliente, usted lo tiene ahí. Digamos, yo tengo clientes desde hace 12 años, y todavía los tengo".

Es un trabajo que funciona en ambas vías. Ella narra cómo hay clientes que desarrollan la costumbre de llevarles "detallitos", regalos, dulces, tamales en navidad. Hay clientes que las asesoran en temas financieros o legales, clientes que las defienden frente a los ataques, clientes que apoyan su activismo y sus luchas por el reconocimiento, y clientes con los que a ellas les da gusto pasar la noche.

Es importante escuchar estas historias para desmitificar la idea que han difundido los movimientos abolicionistas del trabajo sexual como una actividad absolutamente dolorosa y desmoralizante, y de los clientes como opresores irremediamente violentos. Como se detalla en el capítulo siguiente, la mayoría de agresiones que estas mujeres sufren no vienen de los clientes, sino de las fuerzas policiales. La posición de los clientes es tan variable como la de las trabajadoras sexuales. Algunos son amenazas para sus vidas, mientras otros las ayudan a vivir.

5.5. El derecho a decidir.

En medio de la ambivalencia y las contradicciones que estas mujeres manifiestan con respecto al trabajo sexual, una cosa parece clara: la clave para empezar a desmontar las formas de violencia y dominación que afectan a las trabajadoras sexuales está en el derecho a decidir.

Sus posiciones con respecto al trabajo sexual son variables, tanto a entre ellas como a lo largo del tiempo para cada una. Es decir, no siempre se expresan igual. Es algo que están muy marcado por su estado de ánimo y por las experiencias recientes o traumáticas que hayan tenido en la calle. Natalia Porras, por ejemplo, ha manifestado distintas posiciones:

Para mí es un embudo que destruye mis sueños, un lugar en el que me metí en un momento porque me despedían de mi trabajo por ser trans. (Castañeda y Guerrero, 2017, p.96)

Si nadie me da un espacio, pues me tendré que dar el mismo espacio que se dan todas y no tener que seguir pidiéndole pleitesía a la sociedad; de cómo poder llevarme un bocado a la boca y de cómo poder seguir adelante y llevar a mi familia adelante. (Castañeda y Guerrero, 2017, p.96)

Antes me rompía la cabeza y decía: quisiera trabajar, quisiera ser profesional. Y a veces me da miedo ser profesional, y llegar a pedir trabajo y que el mae me diga: sí, te doy tu trabajo, pero a cambio de qué. Entonces tengo que seguir siendo la misma puta. (TEOR/ética, 2016)

Me dice una amiga: Natalia vos con tu ejemplo y viniste y trajiste a otra a trabajar aquí, en lugar de decir: sal adelante, no sé qué... O sea, nosotras las trans... Yo he dejado currículums, claro que sí. Y me han llamado a decirme que quieren una cita conmigo. No para darme trabajo, para tener relaciones sexuales. Entonces sí estoy remunerada, sí me están contratando, pero por lo que traigo, no por mi condición mental. (TEOR/ética, 2016)

Del rechazo rotunda a la estrategia de supervivencia, de la reivindicación a la resignación. Para muchas, la forma ideal en que quisieran ejercer el trabajo sexual es con los clientes "tuanis", con esos que las tratan bien, les pagan un precio justo, promueven las prácticas sexuales seguras y respetan sus condiciones. Si pudieran trabajar solo con estos clientes, su calidad de vida mejoraría, trabajarían de vez en cuando y en condiciones más seguras. Pero su condición de clase y la devaluación del costo de sus servicios las obliga a trabajar con clientes con los que no quisieran vincularse.

La mayoría de las mujeres afirma que preferiría tener otro trabajo. Sin embargo, algunas que lo han intentado en callcenters, en salas de belleza, en sodas y en ONGs, regresan a la calle con

la consigna de ser sus propias jefas. La violencia que enfrenta una mujer trans en la calle es incomparable con la transfobia que puede enfrentar en otros espacios laborales, porque en la calle la vulnerabilidad se exhibe y convierte sus cuerpos en blanco de ataques. Sin embargo, algunas juzgan que la libertad de disponer de su tiempo y sus recursos, de poner sus propias reglas, pesa más que la vulnerabilidad. En esta ecuación subjetiva no hay fórmulas fijas, pero varias señalan el costado lindo de la calle como una de las razones que inclinan su balanza:

Mujer 8: Yo siento que, quiero agregar, que todas hemos vivido historias muy duras, pero también, hemos pasado peripecias, muy también, muy lindas, verdad. De todo lo oscuro hemos visto cosas bonitas, verdad. Hemos tenido amantes o no los hemos tenido. Hemos tenido cosas horribles. ¿Verdad?

Mujer 2: Pues pasé bastantes duras, digo, constantemente y prostitución y yo no sé qué, pero la prostitución no es así como que tan pavorosa como la pintan. Porque uno en la esquina vacila, fuma, se va con clientes agradables.

Como relata Natalia, hay formas de apropiarse de la calle, hay formas de ponerla a jugar a su favor.

Natalia: Bueno, en la calle estamos, yo estoy en la calle, pero todavía sigo aspirando a más. Yo siempre lo he dicho, mi amor. Yo puedo estar ahí parada, pero ahí parada he sacado un libro, en el mismo lugar donde trabajo, saqué un libro en el mismo lugar. Hice una película... El mismo lugar donde hice una película y estudié, en el mismo lugar donde putí.

Dayana: Has jalado todo al lugar.

Natalia: Exacto. No he podido ir allá, pero ellos han venido hasta mí.

Dayana: No, no han venido, tu los has jalado.

La apropiación no es un ejercicio fácil, y en cualquier caso implica los mismos riesgos, o a veces incluso más. Tampoco se trata de recetar la calle como salida para todas, ni de correr el riesgo de dejar de problematizar el encadenamiento de despojo que lleva a las mujeres trans casi de forma automática hacia el trabajo sexual. De lo que se trata es de que la lucha por más oportunidades, por respeto y por acceso a educación, a salud, a vivienda y a trabajo digno, no se desvincule de la lucha por mejores condiciones para las mujeres que ejercen el trabajo sexual. El primer paso, sin duda, es cortar esa ruta que conecta con la calle el destino de una mujer trans. Cuando el trabajo sexual pueda ser una opción y no una imposición, las mujeres

que lo ejercen podrán hacerlo de forma más libre, menos estigmatizada y con mayor posibilidad de decidir.

Natalia: Pero a mí me encanta. Que no tenga que sufrir lo que yo.

Dayana: Mujer, que al fin de eso, que al final de cuentas la calle sea una opción. O sea, si vos querés ser puta... Ahorita, usted que está en la universidad y todo...

Natalia: No, la que quiere ser puta, pues que sea puta, no pasa nada. Pero que tengan una decisión, no que sea solo una imposición.

Dayana: Que no tengas que ir ahí obligada.

Perro: O sea, que no sea el destino de todas las mujeres trans porque lo es y ya.

5.6. El trabajo sexual en relación con las dimensiones psicosociales

El trabajo sexual en el contexto de esta comunidad es una actividad individual. No es algo que realicen en colectivo, ni que asuman como una tarea grupal. Tampoco es un eje sobre el que giran los intereses de esta comunidad. Sin embargo, esta es quizás uno de los ámbitos donde más se condensan las dimensiones psicosociales de esta comunidad.

Comencemos por la actividad. No es la venta servicios sexuales en sí misma la actividad que caracteriza a este grupo, pero el trabajo sexual y en especial las condiciones de vulnerabilidad que impone, generan en estas mujeres el desarrollo de actividades que sí asumen como colectividad. Dice Martín-Baró (1989) que "la existencia y la supervivencia de un grupo humano dependen esencialmente de su capacidad para realizar acciones significativas en una determinada circunstancia y situación históricas" (p.22). La actividad es la vía para la acumulación de recursos y experiencias.

En el contexto del trabajo sexual, las mujeres trans han tenido que desarrollar una intensa actividad de cuidado colectivo. Desde los abordajes callejeros que realiza Transvida para entregarles condones, hasta los mecanismos autónomos de seguridad que han ido

desarrollando ante el fracaso complaciente de las fuerzas policiales. La seguridad, la protección ante las amenazas que las acechan en la calle, son actividades que aglutinan a esta comunidad. Marcan un rumbo, un camino compartido y un objetivo común: la defensa de sus vidas. Pararse en grupos pequeños, anotar las placas de las patrullas que circulan, asesorarse y acompañarse para poner denuncias, alertarse a través de los grupos que hoy tienen en whatsapp sobre cualquier comportamiento sospechoso, son algunas de los mecanismos que utilizan para llevar a cabo su actividad. Transvida incluso ha desarrollado un proceso de capacitación y sensibilización dirigido a oficiales de la fuerza pública que trabajan en estas zonas, con el fin de reducir los abusos policiales que sufren las chicas.

La acción grupal, dice Martin Baró (1989),

tiene un efecto en la realidad misma del grupo que la realiza, bien sea consolidándolo, bien debilitándolo y aun llevándolo a su desintegración. En la medida en que la acción desarrollada sea consistente con el carácter y objetivos del grupo, éste se fortalece y afianza su estructura. (p. 23)

Esta actividad de cuidado colectivo no genera recursos en términos materiales, pero en definitiva incrementa los recursos estratégicos, simbólicos y humanos de esta comunidad. Según Martín Baró (1989), el poder es

un carácter de las relaciones sociales que emerge por las diferencias entre los diversos recursos de que disponen los actores, ya sean individuos, grupos o poblaciones enteras. Por eso el poder no es un dato abstracto sino que aparece en cada relación concreta (p.21).

El poder de esta comunidad se construye en buena parte en la calle, en las relaciones con sus agresores, con sus aliados y en las relaciones entre ellas. Resistir, sobrevivir y persistir en la ocupación de las esquinas es la manifestación tangible de su micro poder. Sus cuerpos visibles son la materialización de sus victorias y los recursos que aumentan su capacidad de agencia conforme aumentan sus números en la calle. En esta pugna desigual en la que machos y policías empujan para someterlas a la dominación total, ellas se rebelan y se sublevan, mostrando que aun desde la carencia pueden resistir estas formas de poder.

Finalmente, la identidad: algo que no se resuelve tan simple como asumir la categoría de trabajadora sexual. La operación es mucho más compleja y no llega a concretarse en una categoría identitaria, sino más bien en una suerte de macro relato que las enlaza. El trabajo sexual por sí mismo no genera necesariamente un proceso de identidad grupal, pero las condiciones que este produce y reproduce, es decir, el sistema al que responde y a la vez sostiene, la clase en intersección con el género, constituye el lenguaje visual, práctico y existencial en el que ellas logran reconocerse como pertenecientes a un tipo muy particular de clase: la de las mujeres trans trabajadora sexuales.

6. Pedagogía de la crueldad: gramáticas de la violencia y la resistencia

6.1. Disciplina: castigo de lo abyecto

Los testimonios de las sobrevivientes de la década de 1970 hablan de castigos y criminalización, de control de sus cuerpos, de poder y resistencia. A lo largo de su obra, Michel Foucault desarrolló un aparataje teórico que permite acercarse al análisis del poder desde un enfoque relacional, no como objeto abstracto que puede estudiarse desvinculado del contexto, sino como una configuración que emerge en las relaciones sociales y a la vez las constituye.

El poder se ejerce sobre las relaciones, marca todos nuestros vínculos. El poder implica prácticas de dominación y de control, prácticas que buscan conducir las acciones, la circulación de los cuerpos, el ritmo y la dirección en que fluye sociedad. No es un objeto tangible que se toma o se arrebat, es un sistema complejo que nos atraviesa la existencia. Pensado de esta manera, como discurso (que es al mismo tiempo norma, ley y práctica social), el poder es esencialmente comunicacional:

lo que define una relación de poder es que este es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros. En cambio el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro. (Foucault, 2002a, p. 13)

El castigo que se ejerce sobre un cuerpo no busca solamente el goce sádico de la erotización del sufrimiento. El castigo busca disciplinar ese cuerpo, sí, pero más que eso busca comunicarle al resto de la sociedad que este será el destino de cualquiera que se atreva a nadar contra corriente. Castigar con crueldad una acción busca en el fondo prevenir su repetición.

Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; él incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, el constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. (Foucault, 2002a, p.16)

Foucault (1993) introduce la noción de *dispositivo* para pensar la manera en que opera el poder como régimen de verdad, y las formas que ha tomado a lo largo de la historia y las transformaciones en los modos de organización social. Un *dispositivo* hace referencia a la compleja configuración que toma el ejercicio del poder y el control social desde la hegemonía.

El dispositivo es el espacio de saber/poder donde se procesan tanto las prácticas discursivas como no-discursivas, no hay circularidad, ni interacción, ni mucho menos una relación 'base-superestructura', ya que las formaciones discursivas producen los objetos de los que hablan (dominio de la arqueología del saber) en tanto los regímenes de enunciación organizan las posibilidades de la experiencia (genealogía del poder) de acuerdo a unas condiciones de posibilidad que se definen en la historicidad (a priori histórico) del acontecimiento. No es que saber y poder son la misma cosa o dos cosas distintas exteriores la una a la otra sino elementos constituyentes de las prácticas sociales cuya relación debe ser explicada en su singularidad. (García, 2011, p.4)

A través del estudio del poder en el Estado, en la figura del soberano en las sociedades pastorales, en los discursos médicos sobre los cuerpos y la sexualidad, en las tensiones de la estructura económica, en la arquitectura de las instituciones que habitamos, y muchos otros ámbitos de nuestras sociedades, Foucault (1985; 2002a; 2003; 2008) llega a identificar algunos tipos de dispositivos que han organizado el ejercicio del poder de forma compleja y extendida. Uno de estos es el dispositivo disciplinario.

Cabe señalar que si bien Foucault (2008) propone que es posible identificar la predominancia de un dispositivo en un determinado momento histórico, también advierte que no se puede determinar de forma concreta su inicio y su comienzo. Por el contrario, los dispositivos se traslapan, pueden coexistir. Así, aunque la gubernamentalidad y el biopoder como ejercicio del control de los cuerpos toman cada vez más fuerza en nuestras sociedades, esto no quiere decir que los dispositivos disciplinarios han sido superados o han dejado de existir. Las historias de resistencia de esta comunidad, desde la década de 1970 hasta la actualidad, dan cuenta de que la disciplina sigue siendo una forma de control social absolutamente vigente, y violentamente aplastante.

Cuando Montserrat Sagot (2013) analiza las condiciones en que se produce lo que identifica como una necropolítica en Centroamérica, señala que la violencia, y en especial la que ejerce contra las mujeres y las poblaciones vulnerables, no es un fin solamente, sino un medio, una herramienta del fascismo social:

La violencia no es entonces es el resultado de mecanismos de control social e institucional fallidos, sino el producto lógico del fascismo social en su proceso de afianzamiento. En este contexto, los grupos empoderados ganan poder de facto sobre la población, particularmente los y las más vulnerables, por medio del uso de diferentes formas de violencia. Es decir, esta es una violencia estructural, cuya constitución está directamente relacionada con la desigualdad, la exclusión, las rupturas en el tejido social, los vacíos y los poderes creados por los modos de vida producidos en el contexto del fascismo social. (p.10)

Es en este contexto en el que debemos leer la violencia que han sufrido las mujeres de esta comunidad, por el hecho ser mujeres, empobrecidas y trans.

6.1.1. Criminalización de las existencias trans

Perro: ¿Y se las cargaban por estar vestidas?

Kasandra: Por todo: sodomía, escandalosas, irrespeto a la autoridad, faltas a la moral.

Perro: Ellos se inventaban lo que fuera...

Lupe: Cualquier cosa le ponían a uno.

Foucault (2003) propone que "el poder disciplinario es un poder discreto, repartido; es un poder que funciona en red y cuya visibilidad sólo radica en la docilidad y la sumisión de aquellos sobre quienes se ejerce en silencio" (p.39). Sin embargo, las historias que cuentan estas mujeres trans hablan de una dominación escandalosa, violenta y brutal, y a pesar de eso legítima, legitimada por el aparato estatal y por las fuerzas del orden. El dispositivo disciplinario que busca la normalización de sus cuerpos y la docilidad de sus subjetividades, encontró en la figura del encierro un mecanismo directo para ejercer el control. Pero aun en aquel momento, donde el modelo criminológico dominante era el disuasorio y en los centros penitenciarios se confundía la penitencia con la justicia, para encerrar a las mujeres trans era necesario primero hacer de su existencia un motivo de detención.

Desde un enfoque de la criminología crítica, hablaríamos de un proceso de criminalización de las mujeres trans. Según Flora María Paredes (2015), además de la criminalización "primaria", donde el Estado define las conductas que codifica como peligrosas y las respuestas represivas para estas, sucede con frecuencia otro tipo de criminalización, denominada "secundaria", la cual

se configura como un hecho concreto que recae sobre destinatarios determinados, condicionada por el poder, es decir, quien lo ejerce lo cataloga bajo ciertos estereotipos y circunstancias coyunturales, determinando quienes serán las personas objeto de dicha criminalización, la que será ejecutada por las agencias policiales, judiciales y penitenciarias. (p.72)

Es esta forma de criminalización la que encontramos en los relatos de las mujeres de esta comunidad. Desconocemos si existía una orden oficial de detener a las mujeres trans por el hecho de ser mujeres trans. No sabemos cuándo comenzó ni quién(es) fueron los responsables de impulsar este proceso de estigmatización. Son preguntas sin duda importantes, pero escapan al objetivo de esta investigación. Este trabajo busca reconstruir la historia desde la perspectiva de las víctimas. Es por lo tanto un ejercicio de historización colectivo y subjetivo. No busca establecer "la verdad" sobre los acontecimientos, sino dar lugar a la memoria, a los afectos y las significaciones que este proceso de criminalización tiene sobre esta comunidad.

Como detalla Paredes (2015), la criminalización secundaria opera a través de dos movimientos: el primero es discursivo, que instaura significados y estereotipos desde una posición hegemónica. Con frecuencia apoyado por la difusión en medios de comunicación masiva, este movimiento discursivo provoca temor hacia determinados grupos, y promueve actitudes de rechazo y aversión. El segundo movimiento opera en el plano de la judicialización, donde el Estado hace uso de la normativa en materia de política criminal para movilizar el sistema policial y judicial hacia la persecución y el encierro.

Estos dos movimientos los encontramos en los relatos de las mujeres trans. El primero, provocó un efecto generalizado de rechazo, que como se explica en el capítulo 3, restringió

considerablemente su circulación en la ciudad. Restaurantes, bares y tiendas les negaban la entrada, bajo el argumento de que querían evitar problemas. Su presencia misma era codificada como problemática, peligrosa, indeseable.

Nadie quería tener nada que ver con las "locas". Esta misma palabra, que la generación de las mayores hoy reivindica con orgullo en un movimiento de resignificación y reapropiación identitaria, tiene un peso discursivo importante. Nombrarlas "locas" nos remite una vez más a Foucault (2002b) y su *Historia de la locura*. Locas, es decir, que no caben dentro de la sombrilla de la normalidad. Sus cuerpos, su expresión de género, sus comportamientos y su existencia misma era, y en buena medida sigue siendo codificada como anormal. La reacción de la sociedad era entonces cerrarles las puertas para que no pudieran entrar a sus espacios de gente "normal", y esperar que en la calle las autoridades las llevaran al encierro donde les correspondía estar.

El segundo movimiento no requirió de la inscripción formal de la transgeneridad como delito. Se amparó en las prohibiciones existentes, como la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad y el Abandono. El estereotipo se materializa en una herramienta disciplinaria.

Se las cargaban por estar "vestidas", es decir, se las cargaban existir. Inventaban todo tipo de acusaciones: sodomía, escándalo, irrespeto a la autoridad, faltas a la moral. Lo cierto es que una mujer con pene no podría salir ni al portón de la casa vistiendo unos tacones o unas pestañas encrespadas, porque sabía que su cuerpo sería objeto de fuertes castigos por parte la policía.

María Antonieta: Pasa que en esa época nos agarraban los policías y nos daban duro.

Karina: Fue una época muy terrible. Porque era que vos llegabas a una esquina y no podías andar vestimenta de mujer.

Ellas vacilan cuando recuerdan que ya en la Corte se convirtió en su segunda casa, entraban y ya las saludaban por el nombre. Solo a través del humor se sobrevive tal horror. Porque la detención arbitraria era apenas el comienzo de la represión contra sus cuerpos.

En la Costa Rica de la década de 1970, la criminalización estaba tan naturalizada que aunque ellas la consideraban injusta y arbitraria, la entendían como algo inevitable, como un castigo inmutable que sancionaría por siempre esos cuerpos feminizados que se atrevieron a habitar.

Lorna: No, pero para la información de ustedes: yo tengo en la Corte 139 pasadas. ¿Creen ustedes que eso tiene sentido? Era en base a esos partes infundados que hacían ellos. Que faltas a la moral, vagancia...

Karen: Vestir prendas femeninas.

Lorna: Según ellos, para ellos eso era inmoral, era anti... ético, ¿no?

La moral, ese otro sistema normativo que con tanta frecuencia termina moldeando el sistema judicial. De la moral surgía el móvil disciplinario, que luego buscaba en las herramientas jurisdiccionales los mojoneros de su campo de acción. Se les perseguía, se les detenía y se les castigaba porque su existencia era inaceptable dentro de los códigos de la moral. Incluso hoy persisten los vestigios de esta primacía de la moral por encima de las leyes. En mayo de 2016, mientras acompañaba al equipo de Transvida en una actividad de sensibilización dirigida a oficiales de la Fuerza Pública, entablé una discusión con uno de los oficiales que sostenía que era su deber "cargarse" a las mujeres que ejercían el trabajo sexual porque eso era ilegal. Yo le insistía que en Costa Rica el trabajo sexual no está penalizado, y aunque tampoco está regulado lo que deja un vacío importante, de ninguna forma implicaba un motivo de detención. Cuando le pedimos que indicara el artículo de la ley que sustentaba la represión del ejercicio del trabajo sexual, no pudo encontrarlo, pero ante la mirada de confusión y sorpresa de sus compañeros respondió que, si no estaba en la ley, habría que ponerlo porque eso era inmoral.

La moral funciona como un sistema normativo acomodadizo y flexible, donde pareciera que tiene más cabida el desprecio por los cuerpos ambiguos que por el abuso sexual de una niña trans:

Los policías nos violaban. Nos agarraban y nos secuestraban, nos tiraban orines, miados, allá en los calabozos. (...) Sí me llevaron a la Peni. Tenía 13 primaveras. Y me llevaron ahí a la Peni y en la Peni estaban los llamados, Hijos del Diablo. Hicieron fila india donde mí.

¿A quién se le ocurriría llevar a una niña de 13 años a la Penitenciaría Central, donde estaban reclusos algunos de los integrantes de una de las bandas más temidas de aquellos tiempos? A las autoridades costarricenses, para quienes este cuerpo feminizado no era de mujer. Reformulo la pregunta: ¿A quién se le ocurriría llevar a una persona de 13 años a la Penitenciaría Central, donde estaban reclusos algunos de los integrantes de una de las bandas más temidas de aquellos tiempos? A las autoridades costarricenses, para quienes ese cuerpo feminizado no alcanzaba el estatuto de humanidad (Fournier, 2015).

El enmarañado nudo de la interseccionalidad aprieta con fuerza los cuerpos de las mujeres trans. Para la policía moral, su primer crimen pasa por su género, por la femineidad elegida y habitada con orgullo, por la afrenta que puede significar a la frágil masculinidad hegemónica que existan cuerpos con pene que rechacen el mandato masculino de virilidad. Su segundo crimen es la pobreza. Su condición de clase las convierte en seres indeseables, y aunque es delgada la línea que en términos de recursos les separa de un oficial de la fuerza pública, el estatus que brinda el uniforme coloca a los oficiales en una posición indiscutiblemente superior a la que a ellas les coloca el estigma del desempleo y el trabajo sexual.

Sobre la criminalización de la pobreza, Flora María Paredes (2005) afirma:

(...) el discurso que se maneja respecto de las personas constituidas en situación de pobreza, difunde en la sociedad un mensaje que los asocia a un sentimiento de constante amenaza y zozobra por su inminente peligrosidad. La posible afectación de bienes jurídicamente protegidos por parte de los "delincuentes", crea en el imaginario social una idea negativa que relaciona lo malo y peligroso con la pobreza y las personas vinculadas a ella, justificando la consecuente represión como algo necesario, obligatorio y urgente que pesa como responsabilidad del Estado. (pp. 71-72)

Es en este punto donde se vuelve evidente que el proceso de criminalización, tanto en su primer movimiento como en el segundo, constituye un ejercicio de comunicación. En el plano discursivo, la criminalización crea significados que se extienden y se comparten, que se asientan y se

reproducen. Estereotipos, prejuicio, miedo y estigmatización, construcciones comunicacionales que degradan el tejido social. Y frente a esto, el castigo, la persecución y el encierro, la respuesta represiva desde las autoridades. Este movimiento de judicialización es también un ejercicio comunicativo, pues su objetivo no es solamente el castigo individual de ese cuerpo transgresor. Quizás ni siquiera sea su objetivo principal. Este movimiento tiene como fin y efecto comunicarle a toda la sociedad que quienes se atrevan a contradecir la normalidad serán objeto de castigo. Así funciona la sanción en el dispositivo disciplinario, como un mensaje que busca prevenir que la conducta indeseada llegue a ocurrir:

Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, formas de saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. (Foucault, 1999, p.48)

6.1.2. Disciplinamiento: castigo y tortura policial

Kasandra: Las cosas que teníamos que pasar, no un rato, no un día, todo... Lo que es, Jessica no me deja mentir, salir 4 o 5 días seguidos de la Corte, ¿verdad? Que ni siquiera dejarnos ir a la casa.

Karen: Con hambre, con frío, sucias...

Kasandra: Con la misma ropa, mojadas.

Fabiola: Y que lo soltaran un lunes para colmo en la mañana.

Estéfany: En pleno día.

Una vez detenidas, los cuerpos de las mujeres trans son disciplinados con crueldad. Hace algunas décadas, los peores castigos ocurrían en los calabozos o en los pasillos de los centros penitenciarios. Hoy las relaciones entre las mujeres trans y la policía continúan siendo tensas, y aunque el efecto de criminalización ha sido contrarrestado por la lucha sostenida de la comunidad por el respeto y la denuncia de los abusos de poder, las requisas son el procedimiento que permite la violencia física y sexual de las mujeres trans.

Perro: ¿Y los policías?

Dévora: Los policías no hace absolutamente nada, nada, nada. Los policías, pasa un caso así y tal vez la policía pasó, nos vimos, dan como la vuelta y ya se van.

Perro: ¿Y ellos son violentos también?

Dévora: También, totalmente. Todavía.

Perro: ¿Por más capacitación y toda la cosa?

Dévora: Ah no, todavía los policías... Por eso es que a veces yo hablo con las compañeras y digamos, las capacitaciones y las cosas que han llevado los policías, siento que hacen bien pero a la vez todavía no. Porque igual los policías son violentos, violentos. Igual te tratan sin el conocido como, a veces te revisan fuerte, te tocan aquí y allá donde no tienen que tocarte.

Perro: O sea, ¿les tocan los genitales?

Dévora: Ajá, exactamente.

Mientras acompañaba los abordajes callejeros escuché a las chicas comentar con indignación los abusos que sufrían por parte de la policía: patadas, escupitajos, macanazos, sacudidas. A algunas les rompían la cédula, y en seguida aducían que andaban indocumentadas para poder cargárselas. A una migrante le retuvieron por meses el pasaporte, dejándola sin el único documento que tenía para hacerle frente a la extrema vulnerabilidad. Otra contaba que la habían torturado: mojaron con agua el cajón metálico de la perrera y pusieron ahí el "chuzo eléctrico" para provocarle descargas sin dejar marcas. Y por supuesto la humillación, la burla constante de sus nombres registrales, la alusión a sus genitales, y la negación de su identidad femenina.

La humillación ha sido desde la década de 1970 un recurso de dominación, cuando las detenciones operaban como un instrumento de deshumanización:

Jessica: Lo dejaban botado allá por el culo del mundo.

Karen: ¡Horrible!

Kasandra: ¡A Coronado! (...) Una detención exclusiva para nosotras. (...) Yo me acuerdo que pasaban los carros viejos. Y nos cargaban, nos llevaban a Coronado digamos a las 9 de la noche y nos soltaban a las 2 de la mañana, 3 de la mañana.

Natalia: Se las llevaban a chancheras en Coronado. A las chancheras las llevaban y las tiraban ahí. Las desnudaban y las mojaban con barro. Y después las tiraban a las 6 de la mañana. Burlada y todo, y cuando se montaban en los buses aquellos monstruos, porque todas llenas de barro y todo. ¡Uy no, qué fuerte!

Deshumanización y cosificación. El disciplinamiento a punta de dolor y humillación. Cuando recuerdan estos episodios, sus voces se pintan con horror e indignación. Sacuden sus cabezas, se tapan la boca, y exhalan con fuerte sonoridad.

Kasandra: Tirarse a un jardín, este tirarse a un techo. Sabe qué, Perrito, yo tuve que meterme en un basurero. [risas] Porque venía la patrulla y no tenía oportunidad de hacer así, menos que iba en minifalda. Veo Perro lo último, la patrulla iba y venía porque sabía que yo no me podía haber desaparecido así. Entonces hicieron en un tiro como que se fueron. Y yo me quedé un ratito esperando así, y después como tenía que empezar a mover así el tarro, y cuando se volcó vengo así y ¡pum! Veo la patrulla así...

Varias: [risas] ¡Cómo de película!

El triste ejemplo de Kasandra da cuenta del nivel de miedo que vivían en la calle, que la llevó a arrojar a sí misma a un basurero con tal de evitar la detención. Arrojar a un basurero es una metáfora fuerte del mensaje que con tanta severidad les daban las autoridades: basura, a eso se reducía su existencia.

Los relatos de la violencia que sufrían en los centros penitenciarios explican por qué Kasandra prefería hundirse en la basura antes que dejarse cargar. Todo comenzaba desde la detención:

Karina: y te tiraban como que... Diay como que tuvieras chanchos, no. Te cerraban varias horas. (...) En el cajón. Y echaban baldes de agua si se ponían de malas.

Karen: Hasta nos daban "paseos". Paseos por el parque donde está la biblioteca que tiene una gran pendiente. Y se venían desde arriba como la montaña rusa. Y todas pegábamos en el techo del cajón, para golpearnos, para agredirnos.

Karina: Sí, muy duro.

Una vez en el centro penitenciario, la humillación continuaba haciendo uso del asco como castigo.

Perro: ¿No les daban de comer? ¿No les daban comida?

Kasandra: Hasta 5 días.

Perro: ¿No les daban comida?

Kasandra: Le llevaban a uno un platillo ahí, que era una cosa fea, que uno ni se comía.

Lupe: Rata cocinada era.

Al asco le sumaban el despojo de su feminidad: "Y al principio en San Sebastián lo metían a uno y le ponían un buzo. Lleno de piojos". Además de los buzos anchos y hediondos que las homologaban con los otros privados de libertad (hombres), les rapaban la cabeza, les

arrebatában el cabello que tanto les habría costado crecer, borrando todo rastro posible de su identidad femenina:

También a muchas las dejaron pelonas. Yo fui la única que no me dejé cortar el pelo. Me agarré como con 20. Y me hicieron, así papilla en el suelo. Con un ojo morado y todo, pero no me lo dejé cortar. (Estéfany)

Una vez que atravesaban el humillante ritual de ingreso, sus cuerpos seguían siendo objeto de castigos cotidianos:

Las celdas estaban tan saturadas y a veces hacían concursos para pasar el tiempo, ¿sí o no? Y a veces llegaban los policías con esa mala saña, con un balde con agua fría y ¡bum! Nos bañaban a todas. Ese era el premio, de la corona. Y la madrugada, pasando frío. (Karen)

Foucault (1999) plantea que

el ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican (Foucault, 1999, p. 175).

El castigo en su función aleccionadora encarna fuertes expresión de crueldad patriarcal. Los cuerpos de estas mujeres que con tanta insistencia intentan despojar de su feminidad, en el marco del pacto masculino son dotados de una feminidad funcional. En la cárcel, el intercambio de mujeres, no como ofrenda pero como juguete, se cotizaba a un precio miserable.

Mujer 5: A mí me compraron por 50 colones, el Negro Chita en la Peni.

Mujer 3: A mí también.

Perro: ¿Cómo, cómo?

Mujer 3: 50 colones pa rajala.

Mujer 5: Es que, cuando uno llegaba a la Peni, los maleantes de ahí nos compraban. Entonces el Negro Chita pagó 50 colones por mí.

Perro: ¿Pero a quién se los pagó? ¿A usted?

Mujer 5: Al guarda.

Perro: ¡Al guarda! O sea, el guarda la vendía como si usted fuera un chunche. ¿Así?

Mujer 5: Entoes, el Negro Chita, yo estuve presa 3 días y los 3 días fueron 3 veces diarias que...

50 colones no era ni la mitad de lo que cobraba una trabajadora sexual trans a cliente en aquellos tiempos. 50 colones valía ese cuerpo, esa vida, 50 colones el salario de aquel torturador, que el guardia contrataba en pacto masculino para que violentase a una loca amanerada, a ver si se le quitaba lo playo.

Algunas corrieron con la peor suerte y perdieron la vida en cárcel. Complicidad o negligencia, de cualquier forma, murieron bajo la tutela de las autoridades. El ojo del panóptico que lo mira todo, pareciera ser convenientemente ciego a los abusos que sufrían las mujeres trans. "El ejemplo se buscaba no sólo suscitando la conciencia de que la menor infracción corría el peligro de ser castigada, sino provocando un efecto de terror por el espectáculo del poder cayendo sobre el culpable" (Foucault, 2002c. p.26).

Su humanidad era negada de tantas formas: sus cuerpos como sacos de boxeo, como juguete sexual, como moneda o como barco de carga. Quizás por esto no sorprende que en la actualidad la policía con frecuencia ignore los llamados de auxilio y las denuncias cuando las mujeres trans son atacadas en la calle con piedras, huevos, orines y balines. Peor aún, en una conversación con sobrevivientes de la Penitenciaría Central mencionan que los primeros ataques que sufrieron las mujeres trans con un rifle de balines comenzaron adentro la cárcel, como castigo a quienes se subían a un techo para tomar el sol:

Mujer 2: Ellas se trepaban en el techo de la Peni a broncearse. (...) A una de ellas le pegaron un balinazo en la espalda. De esos balines...

Mujer 9: ¡Ay sí! Y quedó inválida pa toda la vida.

Mujer 8: Nooo

Mujer 2: Sí. Y es linda, linda, linda. Y usted la ve y es una señora. Pero quedó inválida para toda la vida.

Perro: Por estar en el techo al sol...

Mujer 9: Sí.

Mujer 2: En el techo asoleándose, sí. A Marcela le pegaron uno en el pulmón. Y a Rocío uno en la columna y quedó inválida para toda la vida.

Una mujer que nunca volvió a caminar. Pregunté si hubo consecuencias, pero dijeron que todo fue justificado como desacato a la autoridad. En la cárcel,

el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como tiranía llevada hasta los más ínfimos detalles, poder cínico y al mismo tiempo puro, enteramente «justificado» ya que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su tiranía salvaje aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden. (Foucault, 1980, p. 81)

Así ha operado el disciplinamiento policial sobre las mujeres trans: control sobre el cuerpo, castigo corporal. Violencia sexual, golpizas, hacinamiento, humillaciones, baldes de agua fría helando sus noches y sus sueños, y ellas, como incansables guerreras, resistiendo, sobreviviendo con insolencia, sonriendo.

6.1.3. La cárcel como significante no binario.

En mayo de 2017, luego de un arduo proceso de presión, sensibilización y negociación, el Ministerio de Justicia y Paz hizo pública una circular en la que se decreta el derecho de las personas trans privadas de libertad a cumplir su sentencia en un centro penitenciario acorde con su identidad de género. Más que una concesión por parte de las autoridades se trata de una conquista de las organizaciones trans.

Me involucré en ese proyecto junto a varias de las activistas que participaron en esta investigación. Procuramos impulsar un proceso participativo y horizontal, respetuoso de la diversidad de opiniones y afectos que se mueven alrededor del sistema penitenciario. El consenso nos llevó a solicitar un protocolo que respete la autodeterminación y garantice la seguridad de las personas trans, es decir, que permita que las personas trans puedan decidir en cuál centro penitenciario se sienten más segurxs.

Así, por ejemplo, las organizaciones de hombres trans (Hombres Trans Costa Rica y Síwo Alâr Hombres Trans) consensuamos una posición que privilegia la seguridad y la integridad de los

hombres trans: en tanto nuestros cuerpos tienen vaginas, seguirán siendo feminizados ante la mirada patriarcal. Por lo tanto, no queremos exponernos a la amenaza cotidiana de la violencia sexual en un centro penitenciario para hombres. La propuesta fue permitir a los hombres trans cumplir su sentencia en una cárcel de mujeres, pero respetando su identidad (uso del conocido como y acceso a tratamiento hormonal).

En el caso de las mujeres trans las opiniones son más divididas. Hay un quiebre generacional: las más jóvenes tienden a inclinarse más por la idea de cumplir una sentencia en un centro penitenciario para mujeres, donde se sentirían más seguras y donde sienten que se afirma su identidad. Pero cuando lo comento con las mayores, que pasaron todas en algún momento por la cárcel, la respuesta más común es: "¡Yo ni loca voy a una cárcel de mujeres!".

Al principio su respuesta me desconcertó. Llevaba semanas escuchando historias de tortura y violencia, y pensaba que ellas, que sufrieron en sus cuerpos la crueldad de la disciplina, serían las primeras en defender el traslado a los centros penitenciarios de mujeres. Pero mi sorpresa me llevó a comprender que, como en tantos otros aspectos de la historia de estas mujeres, la cárcel tiene un significado no binario.

A la hora de intentar hacer una lectura de los afectos en sus relatos de la cárcel, los códigos se traslapaban. Una misma anécdota tenía un matiz de rabia o humillación, pero también de alegría, de tristeza y conmiseración, pero también de humor. Los afectos que se mueven alrededor de sus recuerdos no caben dentro de una dicotomía bueno-malo o triste-alegre. Por trillado que pueda sonar, pareciera que la mejor metáfora para describir sus afectos frente a la experiencia carcelaria es el sabor agridulce.

Dice Foucault que "un ser humano disciplinado es aquel que ha aprendido e integrado totalmente un determinado código de reglas de comportamientos dictada por el padre, el maestro, el juez, el alcalde, el psiquiatra..." (citado en Córdoba, 2017). Dice también que el

ejercicio del poder genera siempre resistencia, no es un proceso unidireccional y absoluto, sino un complejo proceso dialéctico donde fluyen las corrientes en distintas direcciones, formando tensos remolinos.

Como si se tratase de fieras que querían domar, en el encierro el poder disciplinario se ensaña contra los cuerpos de las mujeres trans. Pero los relatos de las sobrevivientes ponen en cuestión su efectividad: muchas murieron, pero otras sobrevivieron, y en general, en la cotidianidad de la cárcel fueron encontrando formas de circulación, formas individuales y colectivas de resistir y de existir.

Insurrectas, insumisas, irreverentes, indisciplinadas, así recuerdan con sonrisas sus pequeñas victorias contra el control aplastante de sus cuerpos. Con orgullo narran cómo cortaban los uniformes malolientes en "shorsitos" y "minisetas". Por esto pagaban días o semanas en el calabozo, y algunos meses más en el Gallinero²⁷ de la Reforma.

Estéfany: Y por ese buzo me demoré 8 días en el calabozo. Porque lo corté (señala muslos y hombros), lo hice bien bello.

Lorna: Yo también.

Kasandra: Nosotras lo hacíamos y todas nos mandaban al calabozo.

Lorna: Yo también corté el buzo, le corté las mangas, y me hicieron ir 7 meses allá al Gallinero de la Reforma para esperar un juicio. Y ya, según ellos. Y de allá me soltaron, 7 meses después.

²⁷ Espacio en el Centro Penitenciario la Reforma donde recluían a las personas detenidas por la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad y el Abandono. Se trataba de un galerón formado con latas y madera, con condiciones que describen como inhumanas. No tenía duchas por lo que debían bañarse a la intemperie con un tubo abierto. Por un largo tiempo tampoco tuvo electricidad ni camas. De día se calentaba de sobre manera, lo que da origen a su nombre. Con las lluvias era frecuente que se metiera el agua.

Intentaron despojarlas de su feminidad, pero ellas resistieron. La irreverencia pesaba más que el miedo, y la afirmación de su identidad era más importante que el castigo en el calabozo. Y así, afirmándose mujeres, fueron abriendo vías de circulación.

El trabajo sexual y el ingreso de drogas a los centros penitenciarios es uno de los recuerdos agridulces. Recuerdan el temor, el miedo de ser descubiertas con taco de marihuana o cocaína insertado en sus cuerpos. Recuerdan con asco e indignación cuando alguno de los "maleantes" confundía el trabajo sexual con la esclavitud, y se creía dueño de su cuerpo; pero recuerdan también que en la cárcel hicieron plata, tuvieron amantes y encontraron amigas.

Una de ellas lo resumía con claridad cuando explicaba que en la cárcel mucho se mueve a partir de lo que las visitas le llevan a los privados de libertad. Como muchas de ellas no tienen relación con sus familias (fueron expulsadas y perdieron el contacto años atrás) no tienen una red de apoyo que las visite y les ayude a sobrellevar el encierro. El trabajo sexual y el trasiego de drogas les permitía en la cárcel tener dinero para comprar sus cosas y agenciarse mejor la supervivencia. En una cárcel de mujeres esta posibilidad se vería considerablemente restringida, y entonces la idea de vivir el encierro sin redes y sin sus cuerpos como herramienta de supervivencia les provoca terror.

Les pregunté entonces si esto tenía un peso mayor que la violencia cotidiana que sufrían de parte de la policía penitenciaria y otros privados de libertad, a lo que respondieron que tampoco todo era malo en la cárcel, y que pueden ubicar recuerdos de momentos de alegría y diversión.

Hablaron entonces de los certámenes de belleza que organizaban en la cárcel. Era todo un acontecimiento, en el que los torturadores aflojaban por un momento su función disciplinar, y se convertían en cómplices de esta celebración de la feminidad. El jurado lo conformaban otros privados de libertad, y los guardias "colaboraban" para conseguir algunos materiales a cambio de algo de dinero.

Las que estaban afuera de la cárcel escuchaban con emoción las noticias de cada certamen. Varias recuerdan los certámenes que ganaron dentro y fuera de los centros penitenciarios. Cuentan que fueron creciendo, hasta que al final llegaron a montar una especie de salones de baile clandestinos. Dicen que eran las mejores fiestas de la cárcel, con chicha, salsa y swing criollo.

Gata: Sí pero. ¡Vieras qué miedo, mujer! Parecía que la Peni iba, iba pal suelo.

Kassandra: Dicen, yo nunca estuve en la Peni. Dicen que habían 3 tarros y con 3 tarros armaban un orquestón que bailaban swing, cha-cha-cha...

Lupe: El negro, ¿se acuerda el negro?

Kassandra: Con unos tarros, dicen

Lupe: ¡Sí!

Kassandra: Después que se hacían las chichas macabras. Entonces habían salones.

Lupe: La chicha amarga, era la chicha amarga.

Kassandra: Dicen que... Ya les digo, yo no estuve ahí, pero dicen que había uno que se llamaba El Macondo, un salón de baile. El Macondo. El otro era...

Gata: Yo en esas épocas no, no...

Kassandra: ¿Y usted?

Lupe: No ningún Macondo conocí yo. Era arriba, en, en el, arriba.

Kassandra: ¿Y el que tenía gütite?

Gata: Ese era, El Macondo.

La alegría como resistencia, la fiesta, el baile, la celebración de saberse mujer a pesar de todos los esfuerzos por negarles su feminidad. Los certámenes de belleza, tan criticados desde muchos feminismos por exaltar una feminidad hegemónica, por objetivizar los cuerpos de las mujeres, y por promover la competencia entre mujeres, en la cárcel se convertían en una experiencia subversiva, en una defensa de la autodeterminación, en la afirmación rebelde de su derecho a ser mujeres, y en un espacio de encuentro, complicidad y organización entre mujeres.

La paradoja de la resistencia gestada desde la cárcel no era solo en términos de reconocimiento sino también en términos materiales. Incluso afirman que hubo un tiempo en que pasar una temporada en la cárcel se convirtió en una estrategia de supervivencia. Como la circulación era relativamente fluida, sabían que por una infracción menor pasarían como mucho unas cuantas

semanas encerradas, y esa era una oportunidad para hacer algo de dinero, para visitar a sus maridos o para encontrarse a sus amigas.

Lupe: Y picaban a la fuerza.

Kasandra: Picábamos, sí.

Estéfany: Y se llevaba la galleta²⁸ de Papillón, hasta la verga.

Kasandra: Pero digamos, 4 días, 5 días, uno iba y se le cagaba en la madre un paco y se lo llevaban digamos en Cartago.

Estéfany: O ir a un restaurant ahí a amarrar el perro.

Gata: Sí porque iba cargada.

Kasandra: Me cobraban multa y aunque tuviera plata no la pagaba porque ya yo quería ir a pasear 4 días. Porque me estaba esperando el novio, o el marido.

Lupe: El chivo, el chivo.

Kasandra: Otras veces las amigas. Otras veces las amigas porque a veces uno no la llevaba segura, iba nada más de cacería, pero sí... Pero así como que todo fue pavoroso, no...

Picar se convirtió para muchas en una economía informal. Son muy claras en distinguir entre *picar* y ser detenidas contra su voluntad. Ellas afirman que aunque ninguna detención estuvo libre de violencia, cuando *picaban* lo hacían de forma planificada y buscaban evitar en la medida de lo posible la represión violenta (no resistir el arresto, por ejemplo). Los castigos sobre sus cuerpos eran una especie de peaje que pagaban para ingresar. Desde mi mirada externa y privilegiada, ha sido difícil lograr comprender cómo es que la realidad empuja a una persona a decidir someterse a la disciplina violenta de esta manera, pero cuando escucho las condiciones de despojo y la represión que vivían afuera de la cárcel, y la violencia cotidiana que enfrentaban en todos los espacios, la libertad se vuelve un concepto difuso, que no pareciera estar delimitado

²⁸ Según observa Miguel Regueyra en una comunicación personal, galleta es un término de la jerga carcelaria que hace referencia a un escondite donde se guardan objetos de valor. En este caso, el recto fungía como escondite para la droga.

por los muros de la cárcel. *Picar*, entonces, era algo así como una movida para hackear el sistema.

6.2. Biopolítica: control de la vida

Al lado del dispositivo disciplinario, Foucault señala otra forma de ejercer el poder que emerge con fuerza en la modernidad, a partir del desarrollo de la estadística y de la posibilidad de pensar el control en términos de poblaciones y comportamientos encausados dentro de la curva normal. La biopolítica busca regular vida bajo los parámetros de la normalidad, es decir, más que normar, normaliza. Esta regulación se da circunscrita la corporalidad, desde una racionalidad política que administra la vida a través de la gestión de los cuerpos.

Si el dispositivo disciplinario se caracteriza por su potencial letalidad, por la posibilidad de arrebatarse la vida a través del castigo aleccionador como forma de control de los cuerpos, la biopolítica busca más bien mantener la vida, preservarla, en tanto es la condición necesaria para el ejercicio del poder. La biopolítica no busca "obtener la obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población, pero que, según hacen saber el cálculo, el análisis y la reflexión, pueden actuar en concreto sobre ella" (Foucault, 2008, p. 95).

La fuerza del biopoder reside entonces, más que en la capacidad de matar (que la tiene), en la capacidad de gestionar la vida, en la forma en la que invade todos los dominios de la vida, y los mecanismos que utiliza para controlarla. La biopolítica conjuga en un potente coctel la estadística (como herramienta para estudiar la población y su comportamiento), la economía política (como instrumento de regulación de las condiciones materiales de existencia) y la medicina (como régimen de verdad que instaura una normalidad de corporal).

El higienismo social que tuvo fuerza a en el siglo XIX es una de las expresiones más claras del auge de la biopolítica. Más recientemente, podemos identificar la voracidad de la industria farmacéutica, el farmacopoder al decir de Preciado (2008) que opera a través de un doble movimiento hacia la medicalización y la mercantilización de la vida cotidiana.

Creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir y dejar morir*. (Foucault, 2001, p.2018)

6.2.1 . Higienismo social: el Riteve corporal

El higienismo social como corriente tuvo su mayor apogeo en la primera mitad del siglo XIX, cuando los Estados comenzaron a prestarle atención a las condiciones en que vivía la población como el posible origen de muchas de patologías que provocaban epidemias en la época. Los Estados necesitaban sostener la vida para garantizar su mano de obra (Federici, 2010). La higiene se convierte en un imperativo, y los gobiernos acuñan con fuerza el concepto de higiene pública

como el ámbito que debe incluir «todas las relaciones que las ciencias médicas tienen con el gobierno». La higiene pública consistiría en «el arreglo sistemático de los conocimientos médicos que concurren de un modo directo o indirecto a ilustrar la ciencia del gobierno». (Quintanas, 2011, p.275)

En principio, podría pensarse que la inversión estatal para mejorar la condiciones en que vive la población se traduciría en la creación de ciudades más habitables y seguras. Y lo cierto es que seguramente es así, pero no para toda la población. Nuevamente recordamos a Fanon (2001) y a Sagot (2013), y cabe preguntarnos: ¿ciudades habitables y seguras para quién?

Esta preocupación de los gobiernos por la salubridad no ocurre de forma neutral. El higienismo social es una tecnología del biopoder, que interviene en los espacios públicos, en el dominio privado de los hogares, y en la intimidad de los cuerpos.

Para el higienismo, luchar contra la prostitución, el juego, los vicios asociados a las tabernas, la promiscuidad dentro de las relaciones familiares, o fomentar el orden, la disciplina, la limpieza, los hábitos saludables, y el ahorro, servía tanto para mejorar la salud y el bienestar de la población, como para aumentar la productividad económica y asentar el orden público. (Quintanas, 2011, p.276)

La biopolítica amalgamada con la moral encontró en el discurso de la higiene y la salud una herramienta potente para controlar los cuerpos y la vida misma, para imponer una manera normativa de ser y de estar en el mundo. Todo que aquello que contrariase esta normatividad era considerado sucio y patológico, y por ende se convertía en un problema de salud pública que el Estado debía controlar.

Las patologías sociales serían todas aquellas alteraciones del orden político, económico y moral vigente que se consideraba que, de alguna manera, perjudicaban el estado de salud de la población: desde el alcoholismo, el nicotismo, y la prostitución, hasta la mendicidad, la vagancia, la criminalidad, el suicidio, la ignorancia o el fanatismo, pasando por el caciquismo, el pauperismo, las huelgas, los motines y las revoluciones. En todas estas situaciones, se entendía que se estaba rompiendo el equilibrio necesario para conservar la salud, tanto del organismo social como del individual. (Quintanas, 2011, p.278)

Se dice que el higienismo social ha perdido fuerza frente a otros discursos y formas de control, sin embargo, en ámbitos como la sexualidad pareciera aún palpar con fuerza. Algunos de sus trazos podemos encontrarlos en la patologización de la homosexualidad (vigente en el manual diagnóstico DSM hasta 1973) y de la transgeneridad (vigente actualmente bajo la categoría de Disforia de Género en el DSM-V y trastorno de la identidad de género en el CIE-10). Los argumentos higienistas han sido utilizados por grupos abolicionistas del trabajo sexual que señalan a las personas trabajadoras sexuales como focos de infección. Y también, este ha sido el pilar de muchos programas con enfoques biomédicos de prevención de ITS y del VIH.

Una conjugación de estas tres expresiones del higienismo social golpeó violentamente los cuerpos de las mujeres trans entre las décadas de 1980 y 1990. Sobre ellas recaían todos los estereotipos que vinculaban la sexualidad con la suciedad: homosexualidad (que era la categoría con la cual las identificaban), trabajo sexual y una supuesta alta incidencia de ITS y posteriormente VIH (supuesta pues todavía Costa Rica apenas en 2017 comenzó a hacer estudios de prevalencia para la población trans).

Lo cierto es que avanzada la década de 1980 la población de mujeres trans fue mermando con la epidemia del VIH-SIDA. Para la década de 1990 su existencia no era ya solo objeto de castigo, sino que se consideraba un problema de salud pública. Las mujeres trans, como las trabajadoras sexuales cisgénero, estaban obligadas a portar el *carnet de dispensario*, una suerte de permiso para existir que otorgaba el Ministerio de Salud a aquellos cuerpos que lograran semanalmente demostrar que se encontraban libres de infecciones de transmisión sexual.

“Carnet de dispensario era como un permiso para putear”, dice Kasandra. Un permiso de circulación para sus cuerpos, como una especie de Riteve corporal que certificaba que su existencia no constituía una amenaza para la salud de la población. Quien no anduviera el carnet, iba directo a detención. Quien no lograra certificar su limpieza, mejor que se pudriera puerta adentro en su casa.

Cuentan que era una pesadilla cotidiana. Gritos, carreras en tacones, escapes por los techos, cualquier basurero era una guarida. Antes de que el VIH apareciera catalogado como epidemia, ya había comenzado el escrutinio de los cuerpos:

Jessica: En ese tiempo la enfermedad que existían era sífilis, gonorrea, chancro, y nos daban charlas acerca de eso.

La aparición del VIH terminó de afianzar en el imaginario la idea de las mujeres trans como problema de salubridad, y legitimó la necesidad de controlar minuciosamente la circulación de sus cuerpos.

Estéfany: No pero cuando salió la enfermedad del SIDA no se acuerda que traían ese montón de portones para llevarnos a todas a... a la Sabana. A la Sabana que había una rueda así de pacos, yo no sé si usted se acuerda.

Kasandra: Era como para hacer un tamizaje.

Perro: ¿Pero las llevaban obligadas?

Kasandra: ¡Sí: claro!

Estéfany: A la fuerza.

Jessica: Todo mundo corría por San José

Estéfany: Inclusive, brincándose los techos y todo porque...

Se las cargaban en grupos grandes y las llevaban a una especie de corral humano en La Sabana, donde las obligaban a tomarse muestras de sangre y a someterse a un examen físico de boca, ano y genitales.

Karen: Porque eras un foco de contagio. Y cuando empezó el VIH a aflorar, aquello era... Era algo tremendo, de verdad. Si hubieran tenido la oportunidad como fue las cámaras de gas, lo hubieran hecho.

Karina: Ah sí.

Estéfany: ¡Ah sí! Nos vieramos ido más de una.

Karen: Si hubieran tenido la oportunidad...

Si hubieran tenido la oportunidad las hubieran exterminado, aseguran con firmeza. Según Foucault (2001) la biopolítica pone su énfasis en controlar la vida, pero cuando se amalgama con discursos eugenésicos como el racismo y el fascismo, la defensa de la vida adquiere un poder letal contra quienes se consideran una amenaza:

la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. (p.231)

Esto es lo que denuncian Karen y Estéfany con horror: si hubieran tenido la oportunidad de exterminarlas lo hubieran hecho, pues cuando tuvieron la oportunidad de matarlas no

titubearon. Muchas murieron en la cárcel, otras en la calle, y otras en su propio cuerpo convertido en una trampa mortal.

6.2.2. Medicina con M de mezquina.

El cuerpo como trampa mortal, es así como habitan muchas mujeres trans su corporalidad. No falta quién se haya atrevido a decirles que se buscaron lo que les pasa. Es la respuesta que varias aseguran haber recibido en hospitales de la Caja Costarricense del Seguro Social cuando han buscado atención por las complicaciones de salud que les provocan los distintos procedimientos que médicos han hecho sobre sus cuerpos.

Quizás vale la pena preguntar quién es responsable de una mala praxis en un procedimiento de intervención corporal para afirmar el género, pero seguro es más importante preguntarnos por qué sucede esto, por qué hay médicos realizando procedimientos que no están, ni estarán nunca, aprobados debido a los altos riesgos que conllevan, y por qué hay personas que, no solo aceptan someterse a estos, sino que pagan por ello.

Volvemos a la biopolítica. Foucault (2006) propone el deseo como elemento trascendental en el ejercicio del biopoder. El deseo como móvil vital del sujeto pertenece al dominio de la intimidad, pero la construcción de la subjetividad se hace siempre en lazo social, determinada por la historia y la cultura. La biopolítica no opera imponiéndole a los individuos qué desear, sino estableciendo los parámetros de normalidad dentro de la cual se debe enmarcar el deseo. La biopolítica en el capitalismo neoliberal procuraría entonces una tarea difícil de conjugar, donde, sin pretender imponer o restringir el deseo, buscaría la manera de regular sus condiciones de existencia, de posibilidad, las situaciones en que es producido. Compleja paradoja enfrenta el *biopoder*: sus relaciones requieren de un grado de racionalización tal que permita accionar no sobre los individuos ni sobre su deseo en concreto, sino sobre las condiciones en que surge este deseo.

Los cuerpos que estas mujeres desean no son producto exclusivo de su imaginación y de su individualidad. Son el resultado de la historia, de siglos de intercambio de mujeres y dominación patriarcal, de la imposición de la heteronormatividad, de la voracidad de la estética capitalista, de la racionalidad biopolítica de la modernidad.

En palabras de Paul B. Preciado (2008), los dispositivos de poder no solo operan sobre y a través de los sujetos, sino que producen los sujetos mismos:

Para Foucault, el panóptico no es un simple centro disciplinario. Es el modelo del poder-saber disciplinario como «ortopedia social»: el poder y sus modos específicos de conocimiento y vigilancia se materializan en una arquitectura exterior (ya tome esta la forma final de la prisión, el colegio, el hospital, el cuartel o la fábrica) que automatiza el movimiento, controla la mirada, temporaliza la acción y ritualiza las prácticas cotidianas. La finalidad de tales arquitecturas no es dar hábitat ni representar al individuo, sino que, como auténticos dispositivos performativos, tienden a producir el sujeto que dicen que albergan. El condenado, el alumno, el enfermo, el soldado y el obrero son los precipitados políticos de estas tecnologías de subjetivación. (p. 134)

Preciado propone el análisis de la biopolítica en nuestros tiempos a través de una metáfora sagaz y espeluznante. Cuando analiza la arquitectura del panóptico desarrollada por Samuel Bentham, que Foucault propone como expresión arquitectónica del poder disciplinario, del ojo que todo lo ve y todo lo castiga, Preciado encuentra una impresionante similitud visual con el diseño que tendrían los primeros empaques de las píldoras anticonceptivas de uso comercial. Llama a la píldora el panóptico comestible, y al dispositivo que la produce le llama el régimen farmacopornopoder.

La ortopedia social ha dejado paso a la microprostética sexopolítica. Se trata de un dispositivo ligero, portable, individualizado y afile que permite modificar el comportamiento, temporalizar la acción, regular la actividad sexual, controlar el crecimiento de la población y diseñar la apariencia sexual (refeminizándola sintéticamente) de los cuerpos que se lo autoadministran. (Preciado, 2008, p.135)

El control de los cuerpos y la mercantilización de la vida en poderosa simbiosis. En el caso de las mujeres trans, a falta de acceso a control médico sensible y debidamente capacitado, son estas mismas pastillas las que se autoadministran para sus procesos de hormonización. Sin embargo, como la concepción binaria del género traza límites tan tajantes entre la masculinidad

y la feminidad, con frecuencia los estrógenos no son suficientes para comprar el pasaje al lado de la feminidad.

Aparecen entonces otras opciones más invasivas, más peligrosas y más caras, que desde la medicina prometen otorgarles el estatuto corporal de mujer. A veces el bisturí es más letal que una bala, y una inyección desgarrar más que un puñal. Los "tratamientos" para las personas trans tienen una huella kármica tan pesada como las anticonceptivas o el electroshock. Todo comenzó como prueba y error, y a veces pareciera que seguimos bajo esta lógica. Los tratamientos a los que tuvieron acceso estas mujeres ensayaron y fallaron ahí en sus cuerpos. Un error que significa la muerte, la vida apagada de muchas mujeres trans, vidas que no importan; cuerpos con los que se puede jugar.

Las más osadas recurrimos también a inyecciones de aceite mineral. Y el famoso, hubo tiempo en el 70, otras también, se inyectaban para tener más fuerza con las hormonas. También unas decían por ahí que se inyectaban aceite hasta de avión.

¿Por qué estos "tratamientos" fueron probados de manera irresponsable en los cuerpos de las mujeres trans? Posiblemente porque quienes los practicaban sabían que no enfrentarían mayores consecuencias. Las más jóvenes afirman que denunciaron ante el Colegio Profesional de Médicos al médico que les hizo las intervenciones, pero su denuncia no tuvo respuesta. Desconozco la forma en que fue presentada, no sabemos si habrán seguido los procedimientos estipulados, pero en cualquier caso no recibieron asesoría al respecto. Tampoco les han brindado información en la Caja Costarricense del Seguro Social cuando las han atendido por emergencias relacionadas con estos procedimientos. Mujeres, transgénero y empobrecidas: su triple condición de exclusión minimiza la importancia de estas formas bioplóticas de violencia. Como cuerpos feminizados, sus voces son siempre subordinadas (Spivak, 2002); como personas trans, se desmeritan sus testimonios bajo el argumento de la patología mental, y su

condición de clase restringe sus posibilidades de exigibilidad, al tiempo que resta importancia a los rastros de violencia que muestran sus cuerpos.

En diálogo con Preciado (2008), en los cuerpos trans podríamos hablar del panóptico inyectable. La aguja que penetra sus carnes inyecta en sus cuerpos el aceite que es a la vez recompensa y castigo, vida elegida y sentencia muerte. En la miseria, el "panóptico que se inyecta" es a la vez biopoder y disciplina, ortopedia y condena.

Mujer 10: Amiga, es lo peor. Cuando yo tenía 18 años y tenía 2 millones de colones y no tenía cirujano. A mí los cirujanos me decían: usted es un hombre y yo no lo puedo operar. Entonces vino un mae y me dijo: yo te cobro 300mil colones y te pongo tetas. Y yo: ¡oh! Felicísima, verdad, la loca divina, verdad. Y nos enseñaba las fotos de las panameñas, las panameñas eran negras, ninguna tenía manchas.

Mujer 11: O estaban manchadas y no se les veía porque eran negras.

Mujer 10: Entonces mi amor, yo me acuerdo que yo vi las tetas de la Araña, las tetas de... Y fue el mejor aceite que yo vi. Entonces yo fui y me las metí.

Así empezaron los médicos a ofrecerles tratamientos, que habían probado ya en los cuerpos racializados de mujeres trans en Panamá. La raza se suma a esta cadena de mezquindad que no acaba. Como en tantos ejemplos de la historia del desarrollo de medicamentos, fueron los cuerpos de mujeres negras quienes sufrieron de primera mano los horribles efectos de la experimentación.

En los cuerpos de las mujeres negras, las manchas que provoca la toxicidad el aceite en la piel se disimulaban. Entonces los médicos utilizaban las fotografías de estas mujeres para promocionar sus tratamientos, mencionaban apenas los riesgos de infección interna y omitían hablar de los efectos secundarios visibles que les iba a provocar. Ellas afirman que cobraban una "cochinada", pero una "cochinada" es relativa frente al precio en que cotizaban sus cuerpos en la Penitenciaría Central.

Mujer 5: Este Joaquín era un señor que vivía frente al Líbano, el que se encargaba de ponernos aceite.

Mujer 3: Muchas se pusieron, verdad.

Mujer 5: A muchas se les fue a otras partes del cuerpo y fallecieron. Pero otras aún lo conservan y se ven bonitas.

Perro: ¿Y eran caros esos tratamientos?

Varias: No, no.

Mujer 3: Diay cuánto cuesta el aceite de la cocina.

Mujer 9: El aceite mineral era barato.

Mujer 2: No, pero al viejo Quincho uno le daba dos pesos y ya le salía con unas tetas así.

Mujer 3: Claro, de la noche a la mañana salías bien bella, así.

Mujer 2: Cuál de la noche a la mañana: dos horas, tres horas, ya.

Lo que no les explicaron es que el aceite no está contenido como estaría el silicón en un implante, y por ende con el tiempo la gravedad provoca que comiencen a derramarse por el cuerpo y estancarse en las caderas, testículos, tobillos y pies. Para algunas que corren con suerte, sus cuerpos encapsulan el aceite en una membrana frágil que lo contiene al menos por un tiempo, pero la mayoría experimenta la reacción de sus cuerpos que intentan expulsar el aceite tóxico que se les inyectó. Se forman úlceras por donde el aceite supura, que avanzan con rapidez hacia grados III y IV. El riesgo de infección es siempre alto, varias han muerto por sepsis. Para quienes las sufren en los pies, limita considerablemente su capacidad de caminar y moverse; quienes las sufren en los pechos, ven afectado su medio de subsistencia que es el trabajo sexual, y quienes las sufren en los testículos con frecuencia desarrollan cáncer.

Mujer 3: Unas se murieron de cáncer, en el cuerpo. Como la Samantha, y Estela también se murió de eso.

Mujer 12: A mí me pasó que el día que nos íbamos a inyectar, llegó Mariliz y Linda Carter. Y ellas por buitres fueron: ay yo primero, yo primero. Y ya yo llegué, verdad, para ver. Y una fue a dar al San Juan de Dios y otra al Calderón.

Vemos la intersección de clase y tecnogénero en rapacidad voraz contra los cuerpos trans. La imagen de Ariel, "La Sirenita" en la versión de Walt Disney, se vuelve un verdadero cuento de terror. Ariel desea con tanta fuerza unas piernas de mujer, que se somete al despojo violento de su voz a cambio de esa transformación. El horror la consume cuando se encuentra enmudecida, con las piernas que tanto deseaba, pero sin posibilidad de expresión.

Para las mujeres trans el cuento no tuvo un final feliz. Les ofrecieron tecnocuerpos de mujer, pero el precio de su feminidad no lo pagan en efectivo, sino en años de vida.

Un médico que entre comillas, entre comillas, nos hacía la intervención. (...). Algunas tuvieron problemas porque se les infectó con bacterias. Pero el doctor nos recomendó que tomáramos antibióticos para que no nos pasara eso, verdad. Pero era a riesgo de cada una de nosotras. En desesperación por tener unos senos bonitos, unos glúteos, o las piernas o lo que sea.

Lucrar con la miseria humana, con la desesperación y la desinformación, hace del control biopolítico un buen negocio. En el biopoder, los cuerpos parecen someterse voluntariamente a la dominación. En lugar de intentar escapar del castigo y la represión, el sujeto corre hacia este, lo busca, lo compra y lo consume. ¿Pero podemos hablar realmente de voluntad? ¿Hay de verdad consciencia en sus acciones? Los feminismos han insistido en posicionar la discusión sobre el derecho a decidir, y en destacar el consentimiento como principio fundamental para las relaciones libres de violencia. En este sentido, es difícil hablar de voluntad y consciencia cuando ha faltado la información que es componente esencial para que el consentimiento y el derecho a decidir puedan darse de forma libre.

La celda es ahora el cuerpo mismo de la consumidora que se ve modificado bioquímicamente, sin que una vez ingerido el compuesto hormonal puedan determinarse los efectos exactos ni su procedencia. Las puniciones y los sermones educativos se han transformado aquí en recompensas y promesas de libertad y emancipación sexual para la mujer. (Preciado, 2008, p.135)

El cuerpo como bomba de tiempo, como ruleta rusa, vagón y puente del biopoder. El doble vínculo, concepto acuñado por la Escuela de Palo Alto para advertir el efecto enloquecedor que puede tener para una persona recibir mensajes contradictorios en una situación comunicativa (Parrilla, 2015), refuerza una vez más la dimensión comunicacional del poder. Las subjetividades trans que intentan con tanto ahínco romper las cadenas de la imposición binaria del sistema sexo/género, enmarañadas en este dispositivo que a la vez que las produce, las castiga y les promete libertad.

Kasandra: La ruleta rusa. Eso era como una ruleta rusa, porque hoy por hoy hay un montón que usaron ese aceite y están bien. Ahora, algunas... Es como 7 u 8 años después que aquello comenzaba a crear un anticuerpo y tu cuerpo, valga la redundancia, iba a rechazar el... Muchas se vieron en esas problemáticas.

"En la era farmacopornográfica, el cuerpo se traga el poder. Se trata de un control democrático y privatizado, absorbible, aspirable, de fácil administración, cuya difusión nunca había sido tan rápida e indetectable a través del cuerpo social" (Preciado, 2008, p.136). La biopolítica está más vigente que nunca, y conforme más avanzan los desarrollos tecnocientíficos y farmacológicos, más profundo llegan las raíces de su perversión: silicona industrial, aceites sintéticos que se corren por el cuerpo, que se encapsulan como bombas químicas de tiempo, que manchan las pieles que les contienen dejando visible la historia, el estigma, la marca de la transición.

Mujer 11: Todas manchadas del aceite y la vara.

Mujer 10: Amiga, eso como que usted diga: me inyecté el veneno de la vida. Me lo comí. Y lo tengo.

Mujer 11: Es más, hubiera sido mejor otro veneno, que este veneno. Porque con el otro no se ve, dice una... Diay el venenazo, el bebe, dice una. ¿Me entendés?

Mujer 10: Ah sí.

Mujer 11: O sea que mucha gente se asusta con ese tema. Pero nadie te lo ve, ¿dónde está?

Perro: ¿Pero fue el mismo mae que le hizo la vara a las dos?

Mujer 11: A todas.

Mujer 12: ¿A todas?

Mujer 10: Amiga, a todas. El mismo mae nos dañó a todas

Durante la observación etnográfica, yo escuchaba sus relatos como queriendo aguantar las ganas de llorar, y me explotaba la cabeza pensando que había un uso terriblemente incorrecto del sujeto de la acción. Es un problema gramatical, un problema de la gramática de la violencia. Las mujeres trans, atrapadas en la manipulación mezquina de su deseo, son además culpabilizadas como si ellas fuesen las autoras intelectuales y materiales del biopoder.

Perro: Pero eso se los ponía un médico, no ustedes...

Mujer 10: Igual no, no es ni culpa de ese mae, es culpa de las mismas chicas, de nosotras mismas.

Mujer 11: No hermana, pero es que es una necesidad. Es una necesidad. Amiga, eso no fue culpa de nosotras, porque fue una necesidad mental. Una necesidad mental que una persona...

Mujer 10: Fue una necesidad mental que nadie nos iba a llenarlo.

Una necesidad mental. Una necesidad vital. ¿Quién acepta voluntariamente, e inclusive paga para someterse a una ruleta rusa de este calibre? ¿Quién sopesa el beneficio sobre el riesgo del envenenamiento de su propio cuerpo? Una persona desesperada. Una persona en profundo sufrimiento. Una persona que clama libertad.

6.2.3. La voluntad de existir

Cuando Bárbara tocó el límite gelatinoso de su existencia, planificó muy bien su ruta de escape. Cronometró el tiempo, y actuó con rapidez y precisión. Cuando escuchó que venía el camión, cortó su pene y lo echó una bolsa que lanzó a la calle. Se aseguró por la ventana que se la hubieran llevado, y solo entonces llamó a emergencias. El miedo ante la posibilidad de que pudieran volver a pegárselo la llevó casi al punto de desangrarse. Sobrevivió. Los médicos dijeron que no podían hacer nada por ella, y le dejaron un hueco para que orinara. Así la tuvieron un par de años, sin el pene, que fuera su instrumento de trabajo, y sin la vagina con la que soñaba todas las noches.

La historia de Bárbara es una de las más fuertes que escuché durante el trabajo de campo. Sin embargo, cortarse el pene es una fantasía constante para varias de las chicas. Disforia de género fue el más leve de los diagnósticos que dejaron caer sobre Bárbara. Nadie en el hospital podía entender qué clase de delirio se había apoderado de esta persona para que tomara la decisión de mutilarse así. Lo que estaba claro es que estaba loca, porque solo desde la locura podría alguien autoinfligirse un daño así.

Sin embargo, tras tres años de acompañar a esta comunidad de mujeres de trans, de conversar con decenas de ellas, de escuchar sus relatos de violencia, tenacidad y supervivencia, la historia de Bárbara más que un arranque de locura me parece un acto de resistencia. Desesperado, lamentable, violento, sí, pero liberador y contestario, frente a un sistema de dominación que le atraviesa la carne y le ofrece un imposible a cambio de su fuerza vital.

¿En qué se diferencia la cirugía artesanal que se hizo Bárbara, de la inyección de aceite de avión que un médico inserta en el cuerpo de una mujer trans? La diferencia aparente está en el sujeto de la acción, y en el estatus que cada uno ocupa en la jerarquización social. El médico, se supone, sabe lo que hace y esto le da una suerte de impunidad que le permite experimentar con la inyección de aceites tóxicos en los cuerpos de mujeres trans. La trans es una loca de cualquier forma, cuyo cuerpo mutilado será dejado como recordatorio cotidiano del biopoder médico: dejar morir, hacer vivir.

¿Podemos afirmar realmente que Bárbara estaba enloquecida? El psicoanálisis ofrece la noción de pasaje al acto que nos permite problematizar el episodio de Bárbara más allá de la dicotomía cordura/locura. El pasaje al acto es una acción que ocurre cuando el sujeto topa con la imposibilidad de simbolizar la realidad, y no le queda más que actuar el horror de lo Real, tomado por la pulsión de muerte. En palabras de Lacan,

Es en el momento del más grande embarazo que, con la adición comportamental de la emoción como desorden del movimiento, que el sujeto, si podemos decir, se precipita, de ahí donde está... del lugar de la escena donde, como sujeto fundamentalmente historizado, solamente, puede mantenerse en su estatuto de sujeto... que bascula esencialmente fuera de la escena. Esa es la estructura misma, como tal, del pasaje al acto. (Lacan, 2004, p. 268)

El pasaje al acto sucede cuando falla el lazo social, la cultura, la fibra que sostiene al sujeto, que lo sujeta cuando la estructura simbólica que garantiza la vida de la comunidad se desmorona (Lacan, 2004).

La historia de Bárbara no termina de calzar allí. Bárbara no cae de la escena, por el contrario, cortando su pene intenta sujetarse. En palabras de Miller (2012)

el acto es como tal indiferente a su futuro -por ello el suicidio es su paradigma-, como tal está fuera de sentido, indiferente a lo que vendrá después. En el fondo un acto es sin después, un acto es en sí (p.5).

Pero Bárbara no busca suicidarse ni perderse en su acto, todo lo contrario, busca defender su vida, busca el futuro.

Si lo leemos en clave de comunicación, el episodio de Bárbara es un mensaje que afirma su deseo de vivir. Hay una suerte de racionalidad en su accionar que a pesar del horror se escapa a la locura. Frente al poder aplastante de la medicina, ella no se mata, se rebela y escribe con sangre y dolor un acto de resistencia. Arranca de su cuerpo aquello que la condena, actúa, no tomada por la pulsión de muerte, sino por la voluntad de existir.

Transvida debe su nombre a esta misma voluntad, a la pulsión de vida que a pesar de tanta violencia logra escribir la historia de esta comunidad. La vivencia trans es una de las más duras, no porque ser trans sea sinónimo de dolor y de tragedia, sino porque la sociedad es un lugar aplastantemente inseguro y hostil para las personas trans. Es por esto, quizás, que se aferran a la vida con tanto ahínco. Dayana repite con frecuencia "nosotras ya pasamos por donde asustan. Nos han quitado tanto, que nos quitaron el miedo". Esa es la tónica que encuentro en sus relatos. A pesar del dolor, a pesar del horror, a pesar de los castigos, de los venenos y de los múltiples mensajes mortíferos que la sociedad les lanza, ellas defienden su existencia como sinónimo de valentía y de supervivencia, sinónimo de vida, de vida elegida y asumida con vehemencia. En palabras de una de ellas:

Pero yo siempre echo pa delante. Y para nadie es un secreto, para toda aquella persona que a veces se lo diagnostica, alguna situación de salud y se echa a morir... No nos echemos a morir porque la vida es muy linda. Y yo vivo hoy por hoy mi vida.

6.3. Ellos atacan en la intersección: misoginia, clasismo y transfobia

Yo soy adulta mayor y yo quiero decirles que yo no duermo. En la calle del Hospital de Niños, a veces yo no duermo. Porque me da miedo y tengo que tener los ojos abiertos. Yo tengo mi pareja, pero mi pareja a veces llega tarde. Y hace poco me salió una pelota aquí. Ahorita estoy con un dolor que no me soporto. Y a veces, como dicen las compañeras, a veces pasan personas que quieren abusarse de uno. Yo no puedo levantarme para defenderme porque estoy con el dolor.

Al lado de las formas sistemáticas de violencia que enfrentan las mujeres trans en el dispositivo disciplinario y las tecnologías de poder de la biopolítica, en su cotidianidad enfrentan como otras mujeres empobrecidas, la voracidad del poderoso pacto entre clasismo y patriarcado.

Como la mujer que da este testimonio, muchas trans viven en la calle, rotan en dormitorios y se gestionan comida a punta de donaciones y algún cliente que logren encontrar. El problema de vivienda es uno de los más graves, que acerca la realidad de las mujeres trans con la de muchas mujeres cisgénero empobrecidas, a quienes se les ha despojado de la tierra y el patrimonio. Otras alquilan cuartos en pensiones o pequeñas casas que a duras penas pagan con la economía de corto plazo que les que inscribe el trabajo sexual.

Es desde este lugar que enfrentan la transfobia, desde la interseccionalidad. Como señala Sagot (2013),

para que la necropolítica de género pueda entrar en funcionamiento, se requiere de la existencia de un contexto de "desechabilidad biopolítica" de mujeres por medio de la presencia de una serie de factores. En primer lugar, la existencia de normas sociales que justifican en los hombres un sentido de posesión sobre las mujeres. (...) En segundo lugar, se requiere de la existencia de altos niveles de tolerancia frente a las diferentes formas de violencia contra las mujeres, en particular contra las más vulnerables por razones de clase, de etnia, de edad, de condición migratoria, etc. (pp. 7-8).

Las formas de violencia que una mujer de esta comunidad enfrenta son distintas a las que puede enfrentar una mujer trans con una condición de clase más privilegiada. Ni qué decir de las diferencias con la transfobia que puede enfrentar un hombre trans. Por eso es delicado hablar de comunidad para referirse a la totalidad de la población trans. Por un lado, porque existen diferencias abismales en las condiciones de posibilidad entre quienes habitan en el despojo y quienes habitamos en zonas un poco menos hostiles, pero a la vez, porque como desarrollaré en el próximo capítulo, sostengo que es precisamente esta necesidad de reconocerse y acuerparse en medio de tanta violencia, lo que permite la emergencia de una comunidad de mujeres trans en San José.

6.3.1. "Lo playo no quita lo macho ni lo facho"

Uno de los escenarios donde con frecuencia se intersecan el clasismo, la transfobia y la misógina, es en los bares y discos, incluidos aquellos que se denominan "de ambiente". En la práctica, "de ambiente" quiere decir muchas veces para hombres gays, de clases medias y altas, con una estética homonormativa.

Cuenta una de ellas con indignación y rabia que están cansadas de hacer la fila de la entrada en bares como Bochinche (que se autodefinen como LGBT), y llegar la puerta para que les nieguen la entrada con la excusa de que su vestimenta no alcanza los estándares de sus códigos, o que su presencia es demasiado escandalosa para el lugar. Ellas lo interpretan como transfobia y como misógina, como el rechazo de lo femenino que algunos hombres gays se atreven a expresar cuando se encuentran en una posición de jerarquía sobre las mujeres trans.

Mujer 13: Hace poquito fui a una obra en un bar, en Cartago. Y llegué con unos amigos míos a tomar ahí. Pero llego a la planta de arriba, verdad, y le digo yo al dueño: ¿puedo entrar al servicio? Y me dice: Vaya. Pero si entra al servicio de mujeres la saco a patadas, me dice. Pero yo soy mujer, por qué no puedo entrar al servicio de mujeres, le digo. No, me dice, usted no me entra al servicio de mujeres. No, me dice, le doy la entrada y se va para afuera. Porque para usted aquí no es, me dice.

Otra mujer, narra una tarde en Transvida, la situación que vivió en agosto de 2017. Muestra con enojo las marcas de los moretones que dejaron en su cuerpo. Unos tipos comenzaron a hostigarla en la zona de trabajo sexual. Eran varios y andaban violentos. Ella pensó que la iban a asaltar, así que corrió y llegó hasta las puertas del único local de la zona que estaba abierto a esa hora: un emblemático bar gay reconocido por sus shows de strippers masculinos y drags. Entró corriendo y la seguridad del local la increpó. Les explicó que la venían persiguiendo para asaltarla, pero poco les importó. La lanzaron de vuelta a la calle, donde la esperaban rabiosos los tipos que la molieron a golpes en la acera.

¿Qué provoca este nivel rechazo? ¿Transfobia? Es posible, pero sin duda es transfobia anclada con algo más, porque estos mismos bares permiten LA circulación de ciertas mujeres trans, mujeres con cierto estatus, con cierta estética, con cierta capacidad de consumo.

El clasismo hace amalgama potente con la transfobia contra esta comunidad de mujeres trans.

Como explica una de ellas con claridad, no es algo que suceda solo en los bares "gays":

Nos fuimos para Antik, y en Antik son como muy clasistas. Recién antes de echarnos, a un muchacho que se veía medio chusmón, con una novia, no lo dejaron entrar. Y el mae le decía: ¿pero por qué? Dicen: porque nos reservamos el derecho de admisión. Y obviamente es porque se veía chusma. Después del muchacho seguíamos nosotras y él nos dijo lo mismo. Por hoy, no las... Nos trató en femenino pero es discriminación igual. Por hoy no las puedo dejar pasar. O sea, no nos deja pasar por ningún motivo en específico, por discriminación.

El guarda que cuida la entrada de estos locales ha sido entrenado para no discriminar por orientación sexual, pero también ha sido entrenado para leer la expresión de la clase en los cuerpos que debe juzgar. El derecho de admisión deviene en derecho de segregación, y el ojo que esculca sus cuerpos sabe leer que ellas habitan algunos escaños más abajo en la escalera del despojo y el estatus de humanidad. Como dice una consigna popular en el movimiento de la disidencia sexual feminista y anticlasista: lo playo no quita lo macho ni lo facho.

6.3.1.1. *Los mercaderes en tiempos de exotismo*

Al mismo tiempo que la presencia de mujeres trans es indeseable en ciertos espacios, la visibilidad que han cobrado con la tenacidad de su resistencia a lo largo de estos años las ha convertido en un foco de atención para la cooperación internacional. No es un fenómeno propio de Costa Rica, es un movimiento internacional que incluso ha provocado tensiones entre mujeres lesbianas y trans (Fournier, 2014). Como resultado, esta influencia externa provoca para las mujeres trans una fuerte paradoja: al mismo tiempo que habitan el empobrecimiento y la exclusión social, se convierten en un interés para activistas, políticos y ONGs que ven en ellas una oportunidad de acumular recursos y capital político.

En una tarde café sale a colación el libro sobre mujeres trans más reconocido en Costa Rica: *De Ranas a Princesas*, de Jacobo Shifter (1998). A continuación se reproduce parte de los diálogos, donde se omiten datos que puedan identificar a las participantes por razones de protección.

Mujer 5: [rie] ¿De Ranas a Princesas? Ese libro es asqueroso.

Perro: Sí, yo lo leí y las trata como en masculino siempre, dice ellos...

Mujer 5: Sí, ese es un estúpido.

Perro: ¿Qué piensan de eso? ¿Ustedes lo conocen a ese señor?

Mujer 5: Sí claro (...)

Perro: ¿Y por qué las trata en masculino? Es que acaba de sacar uno, la semana pasada, y todavía las trata en masculino.

Mujer 2: En ese tiempo no existía el término trans. Para Jacobo Shifter igual éramos los travestis, los transformistas, la basura.

Mujer 5: Las locas. Para él éramos las locas. De Ranas a Princesas, entonces él consideraba que nos vestíamos como mujer y éramos princesas, y nos quitábamos la ropa y éramos unas ranas.

Perro: Y o sea, acaba de sacar uno, la semana pasada y todavía dice los travestidos homosexuales. Eso dice el libro.

Mujer 5: Bueno pero es que él todavía vive en ese tiempo. No, él está mal de la cabeza, porque él es un currido igual que yo. (...) Su pareja que también viene siendo como de la misma edad, consideran que nosotras somos las locas y que somos la escoria, y que somos lo mal, lo más virulentas, eso es lo que él consideraba. Pero no es cierto.

Les pregunto entonces por qué creen que alguien que las desprecia tanto, se tomaría el tiempo de escribir un libro sobre ellas, a lo que responden iracundas:

Mujer 5: Impacta. Impacta. Incluso con *De Ranas a Princesas*, me invitó él a la inauguración del libro. Y cuando llegó él y me lo dio de obsequio, y en la casa lo leí... ¡Qué ser más estúpido lo que pone de nosotras! Porque puso montones de barbaridades. No, él se inventó. Todo eso es mentira.

Mujer 2: La idea de él era sacarle toda la plata que pudiera a la Embajada Real de los Países Bajos. Y lo logró. Pero qué hizo, agarrarnos a nosotras de mampara, de gancho para lucrarse.

Mujer 5: Lucrarse. Y luego hizo caer en fraude ILPES, aquí en Costa Rica. Lo digo abiertamente, ahora no me importa. Si quiere denunciarme que lo haga. Pero él hizo caer por el suelo lo que era ILPES. (...) por ahí salió una versión de que iba a cerrar porque no habían fondos, y era que los fondos que se le habían dado a él, construyó por allá por Puntarenas una casa lujosísima. Y entonces nos dejó a nosotras, y cerró 28 28, y Casa de las Orquídeas, y no había lugar donde conseguir preservativos.

En su lectura de lo ocurrido ellas reconocen que se les ha utilizado como medio para canalizar recursos que nunca llegan a la comunidad. Todo el mundo quiere un selfie con las chicas de Transvida, y algunas ellas han reconocido la perversa relación de poder que esto inscribe. Les

provoca rabia e indignación, pero también las ha llevado a un punto de hartazgo, desde donde afirman que ya no quieren dejarse utilizar.

Eso nos hace más fuertes. Hasta el mismo rechazo del colectivo, nos hace más fuertes. Que los gays y las lesbianas nos hagan intriga, mejor. Así nos toca luchar más por lo trans.

La toma de consciencia de su situación de explotación las lleva a organizarse de forma autónoma. Saben que enfrentan la enorme desventaja que su misma condición de clase les impone. La temprana exclusión del sistema educativo provoca que no tengan las capacidades técnicas que los organismos internacionales imponen como requisito para la representación y la ejecución de proyectos.

Cuando vengo a Costa Rica, como seguía en la calle, la policía nos molestaba tanto. Habían detenciones, nos echaban agua, nos golpeaban, nos ponían a chuparlos y a hacer de todo. Hacemos una reunión con la Defensoría de los Habitantes y yo le digo que quiero hablar a la persona que en ese momento nos representaba. Me dijo que no, que era una travesti ignorante. (Barrantes, 2015, p. 21)

Sin embargo, la fuerza que han ido gestando en colectividad y la visibilidad que han ido ganando con su trabajo sostenido y con su resistencia, les ha permitido desmontar la relación de dependencia que las subordinaba a los activistas gays y gestar con autonomía sus propias luchas.

6.3.2. Las masculinidades tóxicas: clientes, maridos y otros machos.

Una tarde caminaba por la Zona Roja con una de estas mujeres, hacia un foro que se organizaba en La Sala sobre trabajo sexual. Dejamos mi carro en un parqueo y caminamos si acaso dos cuadras. Esto bastó para que dos tipos cruzaran la calle y comenzaran a rodearnos dando vueltas para observar a la chica en 360 grados. Ella me dijo en voz baja que siguiera caminando y los ignorara. Le decían todo tipo de obscenidades, sacaban sus lenguas como queriendo lamerla y asomaban sus cabezas por debajo de su vestido mientras preguntaban si era un hombre y si tenía pene. En un gesto que intentaba ser solidario pero seguro terminó siendo ridículo, yo la abracé por la espalda y clavé una mirada desafiante en los ojos de aquellos machos. Esto provocó que nos cerraran el paso. Me increparon, me echaron el cuerpo, con un tono burlista preguntaron si yo la estaba cuidando. Me hervía la sangre, deseaba tener 10 kilos más de masa muscular y al menos una idea básica de cómo pelear. Pero no los tenía. No me quedó más que recurrir al blofeo y responderles con la misma insolencia con la que ellos nos abordaron. No pasó a más, salieron compañeras de La Sala y nos llamaron a entrar y los tipos se quedaron burlándose al otro lado de la calle.

Esta escena es la violencia cotidiana que enfrentan a plena luz del día las mujeres trans. Acoso callejero y violencia transfóbica hacen que los audifonos y los lentes oscuros sean artículos de

primera necesidad para las mujeres trans. Y si esto es lo que ocurre en el día, la noche desborda con creces su ferocidad.

“Ah no, por supuesto. Nosotras siempre, en la calle, la violencia la vamos a vivir siempre. Ya sea física, con balines, balazos, estamos expuestas a muchas cosas”. La calle es un lugar tremendamente hostil para una mujer trans. La cama puede serlo también. En sus relatos identifico al menos tres grandes agentes de violencia machista, además de los ya mencionados: los maridos, los clientes, y los machos que enfrentan en la calle.

La violencia viene de todas partes y no es necesario ser trabajadora sexual para encontrarla a la vuelta de cualquier esquina. Una de ellas relató un par de veces en *Transvida* la traumática agresión que sufrió a inicios de 2017. Decidí no entrevistarla al respecto para no hacerla revivir la agresión una vez más, pero autorizó que incluyera su relato anónimo a partir de lo que había narrado en algunas tardes de café. Ella fue atacada por un vecino, cuya ventana mira desde un segundo piso como un panóptico hacia la puerta de su casa. Primero le lanzó un bloc de cemento que ella le devolvió con gritos. Rato después, el tipo la interceptó en la puerta de su casa con un machete. Arremetió contra su cuerpo más de 100 veces. Ella clamaba por su vida mientras la sangre corría desde su cabeza, su rostro, sus manos y sus piernas, tiñendo el piso de rojo. Nadie hizo nada, como si no fuera asunto de ellas, porque ese cuerpo desechable, en efecto, es un estorbo para la sociedad. Las fotografías de sus heridas que nos mostró me provocaron pesadillas por varias noches. No entiendo aún cómo sobrevivió. Ella piensa que es un milagro de dios. En cualquier caso, sobrevivió, y con el cuerpo recién zurcido fue a poner la denuncia contra el agresor. Siete meses después, cuenta que nada ha pasado, el tipo sigue libre, observándola desde su ventana, y ella vive con el miedo de que algún día vuelva a bajar.

Sobre sus maridos ellas hablan poco. Conocí apenas a un par. Nunca llegan a *Transvida*, y no dejo de preguntarme por qué y si eso tiene un efecto estratégico en la confianza y baja tensión

que atraviesa sus vínculos. En todo caso, son pocas las veces que las escuché hablando sobre violencia por parte de sus maridos.

Algunas han abortado la idea de tener pareja, afirman que prefieren ahorrarse la angustia. "Un hombre que anda con una trans, anda con todas las trans", dicen bromeando sobre la imposibilidad de fidelidad. Otras están cansadas de ser negadas y escondidas, e identifican como violencia la negativa de sus parejas a reconocer públicamente que tienen un vínculo con una mujer trans:

Natalia: Es como cuando el marido a uno no la acepta siendo trans. Y que no le gusta salir contigo. O que camina adelante.

Dayana: Jamás.

Andrea: O andas conmigo, o andas conmigo.

La respuesta de Andrea y Dayana da cuenta de un giro generacional. Las chicas más jóvenes han entablado un diálogo con los feminismos, en el que han podido reconocer las raíces comunes de las formas de violencia que enfrentan cotidianamente. Ya no toleran el rechazo público por parte de sus maridos, se han movido de esa posición de sumisión que les imponían como condición inexorable al reconocerse mujeres.

Este giro las ha llevado también a plantarse con los clientes, con quienes las relaciones son mucho más tensas. Si bien, como se expone en el capítulo 5, la mayoría afirma tener algunos clientes "fijos" con quienes han desarrollado vínculos afectivos e incluso relaciones de cuidado y respeto, también dicen que las tensiones con los clientes han crecido en los últimos años. La exigencia del uso del condón por parte de muchas chicas es uno de los principales motivos de conflicto.

Como señala Sagot (2013), la calle en el contexto del trabajo sexual es uno de los escenarios del femicidio en la región:

(...) aquí las víctimas son mujeres que se dedican al trabajo sexual y sus asesinos son generalmente clientes o proxenetas. También, algunas de estas mujeres pueden morir como blanco de acciones de exterminio o de "limpieza social." Este escenario tiene sus características particulares ya que las mujeres involucradas son altamente estigmatizadas y fácilmente cosificadas e incluso desechadas por una sociedad que ha construido un doble estándar en relación con el trabajo sexual. Asimismo, dado que en este escenario median transacciones comerciales, la posibilidad de que estas mujeres sean asumidas como propiedad de los hombres que se relacionan con ellas es muy alta, por lo que se incrementa el riesgo de femicidio (p. 12)

Muchas mujeres trans han sido asesinadas a manos de sus clientes, otras reciben la violencia cotidiana, a veces también femicida, por parte de oficiales de las fuerzas policiales que las hostigan en las zonas de trabajo sexual.

Desde el trabajo de Casa de las Orquídeas y en especial desde Transvida, se ha desarrollado una gran consciencia y las mujeres trans trabajadoras sexuales procuran tener prácticas sexuales seguras. Cuando acompañaba los primeros abordajes callejeros, me impresionaba el entusiasmo y la gratitud con que las chicas recibían a las activistas de Transvida que les llevaban condones. Así describen la disputa cotidiana que tenían que lidiar por el uso del condón:

Mujer 10: Es que todo lo quieren a pelo. Aunque sea chúpeme, dicen.

Mujer 6: Él se ponía enojado porque yo me lo culeaba con condón.

Mujer 7: Vea que los hombres son tan hijueputas, tan hijueputas. Ellos saben muy bien. Bueno yo, obvio que yo sé. Y no porque tenga, sino porque yo no sé. Una reinfección es terrible. Oiga y los hombres llegan y me dicen: mami, yo quiero metérsela a pelo. Y yo en mi cabeza: Dios mío, este mae... El descuido, la irresponsabilidad de él.

El cobro de los servicios sexuales es otro gran punto de fricción. En la década de 1970 y 1980 el trabajo sexual trans era bien cotizado y permitía a las mujeres un trabajo rentable. En la década de 1990 la situación había desmejorado considerablemente, producto de la persecución y el estigma que trajeron las redadas por el VIH. Desde entonces los precios no han dejado de bajar. Cuando comencé a acompañar los abordajes callejeros, en agosto de 2014, el precio usual en la zona de la Clínica Bíblica y el MOPT era de 5000 colones por sexo oral y 10000 por "todo". Para agosto de 2017, las chicas afirman que los clientes ya no quieren pagar siquiera 10000, y regatean haciendo uso de la humillación:

Hay clientes que le dicen a uno... Digamos, yo cobro de 8 a 10mil, y hay clientes que le dicen a uno: ¿Cómo le voy a pagar yo a usted, si usted es un playo espantoso, o feo? O qué huevotes. Qué le voy a estarle pagando si usted es un playo bostezo, y no vale nada, hasta da asco. O son tan cochinos que quieren dar como una indigente. 5 tejas, o de una vez quieren todo de gratis. Eh, chupar y por detrás y no quieren echar nada. Por eso hay muchas que se han retirado de estar saliendo en la calle porque todo lo quieren de gratis. Y también que si quieren salir con uno, como dijo una que quiere con condón, y así si pagan para pasar toda la enfermedad. Y si uno les dice que con condón, dicen ay no voy a buscar a otra que lo hace sin condón.

A veces la violencia de los clientes alcanza niveles letales. No sé siquiera si podemos llamarle clientes a quienes las secuestran, las asaltan, las violan y las matan, porque la relación comercial se rompe en el momento en que se transgrede el pacto de acuerdos mínimos que regula el trabajo sexual (Colectivo Prostitutas Indignadas, 2016). En todo caso, son machos que aprovechan la vulnerabilidad de la calle para descargar contra sus cuerpos todo el ensañamiento misógino y patriarcal.

Mujer 12: A mí nunca se me olvidará una vez que me montó un carro y me fue a tirar allá por el Zurquí. Y uno con esos tacones. Y yo en minifalda y ese frío, mujer.

Mujer 14: Pero volviendo sobre lo de las noches, cómo la pasamos, a muchas compañeras, incluso a mí me ha pasado, que me ha montado un cliente, me ha llevado a un motel, me ha pagado, hemos tenido relaciones y al final me ha asaltado.

Mujer 8: A mí en Santa Ana. Con un arma. Y me quitó la plata, me asaltó. Después de haberme cogido, por decirlo así. Se dio el gusto primero. Se dio el gusto con la machita y luego me pegó un susto. Se dio un gusto y luego un susto.

Así mataron a Michelle en marzo de 2016, a quien dos hombres montaron en la esquina en la que trabaja desde hacía varios años, y la llevaron a un cuarto donde le metieron 25 balazos.

Figura 13
Michelle



Fuente: Schumacher, 2016

Misoginia, transfobia y clasismo. El femicidio de una mujer trans trabajadora sexual pasa casi desapercibido en la agenda pública. Apenas se mencionó en un medio sensacionalista, pero hasta el nombre le robaron cuando anunciaron su muerte: "travesti fue ultimado de al menos 25 balazos" (Rojas, 2016). La enterraron sin nombre y le negaron su género, tan poca importancia tenía su existencia que poco trascendió cuando la apagaron. En la comunidad de mujeres trans, las chicas lloraron conmocionadas por el duelo de su adiós sin despedida, entre el dolor, la rabia y el miedo. Los medios incluso llegaron a justificar su asesinato sugiriendo que fue producto de la rabia que suscito en sus clientes descubrir que ella tenía pene (Méndez, 2016). Su asesinato como mensaje, como advertencia del mórbido deseo de la gente: que se mueran, que no existan, que las borren, que las curen, que las maten, que se maten.

¿A quién le importa el cuerpo trans? ¿Importa lo suficiente? ¿Importa siquiera? El cuerpo de estas chicas, como el de tantas mujeres, es un saco de boxeo para la sociedad. Un saco de boxeo sobre el que un macho rabioso pavonea sus más fuertes golpes. Cada golpe lo hace más

fuerte, a él y al arquetipo que representa, a cada macho del mundo, al machismo mismo, a la dominación masculina, a la necropolítica.

6.4. Gramáticas de la violencia: Sujetos y predicados en la agresión contra una comunidad de mujeres trans

Cuando tenía como 15 años, escuché con mucha confusión como mi primo, un año menor que yo, narraba con tono heroico que el hermano mayor de su mejor amigo los había llevado a mojar travestis en San José. Agregaba, como alardeando, detalles como que hacía mucho frío esa noche, y que ellos se detenían en las esquinas, esperaban a que se acercaran "los playos" y cuando llegaban a la ventana disparaban toda la pistola de agua entre insultos y carcajadas al verlos correr. Yo no entendía nada. ¿Por qué esta historia se suponía que debía impresionarnos? No recuerdo bien qué le dije, creo que fue un comentario suave, como que no me parecía gracioso. No lo sé. Pero sé con seguridad que mi respuesta no tuvo la contundencia que merecía. Debí haberlo regañado. Debí haberle gritado o por lo menos ladrado. Si hoy me contara esta historia, le diría que él es parte de esta mortífera cadena, el eslabón de violencia que anuda risas con asesinatos.

¿Por qué esta historia debía impresionarnos? Muchos años después tristemente llegué a comprenderlo. No es que salga del asombro y la confusión, pero al menos tengo palabras para nombrarlo; palabras como patriarcado, como masculinidades tóxicas, como transfobia, como misoginia, como pacto masculino.

6.4.1. Pedagogía de la crueldad y los cuerpos de las mujeres trans.

El domingo 5 de junio de 2016, tarde en la noche, recibo una llamada. Era, como suelen ser estas llamadas en la madrugada, una de las mujeres trans alertándome de un nuevo ataque. Se escuchaba agitada por la marcha, asustada, pero en su tono había algo distinto, como un asomo de aliento. Esta vez había sido diferente. Transvida ya llevaba varios meses en el tenso proceso de sensibilización con oficiales de la fuerza pública, y al menos esa noche parecía haber dado resultado. Con la ayuda de sus clientes, la Fuerza Pública había logrado detener a los tipos que habían dado rondas en un carro para atacarlas a pedradas y burlarse de las que dejaban heridas.

Ellas fueron al juzgado, pusieron la denuncia, los reconocieron y pasaron por el escrutinio de la cámara de medicatura forense, que determinó que las lesiones que presentaban sus cuerpos apenas ameritaban un parte para los agresores. Así los dejaron ir, con una llamada de atención.

Como tenían sus nombres y sus números de cédula, y miles de preguntas mezcladas con indignación y rabia, quisimos indagar lo poco que el sitio web del registro civil nos permitía averiguar. Eran tres tipos, todos eran familia y venían desde una zona rural. Dos eran menores de edad.

Esta información no respondía nuestras preguntas, una especial sonaba en los pasillos de Transvida: ¿Por qué? ¿Qué hace que un chico de 16 años invierta su tarde de domingo recolectando piedras en un saco, y emprenda un viaje de 3 horas hasta San José para salir a apedrear mujeres trans en las zonas de trabajo sexual?

Seguramente no es posible elaborar una única respuesta, pero si digo *un* chico y no *el* chico, es porque creo que estas formas de violencia no son un asunto de unos cuántos locos, son un asunto de todos, de todos los machos, de los hombres, de la forma en que alguien se hace hombre en nuestra sociedad. Es necesario poner la mirada en el carácter relacional de este ataque, en su dimensión comunicativa, más que su dimensión personal.

6.4.1.1. Sobre el mandato masculino de violación

En busca de respuestas a esta angustia colectiva y al terror, es pertinente un diálogo con Rita Laura Segato (2003; 2014; 2016). Los contextos en que ella trabaja son sin duda distintos al de la ciudad de San José, pero su lectura brinda herramientas importantes para intentar comprender las formas de violencia que enfrentan las mujeres trans de esta comunidad.

En *Las estructuras elementales de la violencia*, Segato (2003) desarrolla un interesante análisis de la dimensión expresiva de la violación, su función en la construcción de masculinidades y en

la perpetuación de la jerarquía de género como orden social. Cuando habla de violación, no se limita a las restringidas y machiplacientes definiciones de las leyes, que aun hoy en muchos países reconocen como violación únicamente al acto de penetración con un pene en una vagina.

Dice Segato: "Prefiero referirme a la violación como el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables" (2003, p. 22). Desde la lógica de muchas leyes, la mayoría de las mujeres trans, en tanto no tienen una vagina ni pueden quedar embarazadas, ni siquiera serían susceptibles de ser violadas (Guillaumin, 2005). Pero las mujeres trans, en Costa Rica como en todos países, son violadas cotidianamente. Sus cuerpos son penetrados: a veces por penes, a veces por piedras, a veces por balines. A veces las desvisten, las tocan, y no falta el policía que con la excusa de una requisita les corre el calzón y les saca el pene en una calle oscura.

Quando una escuchaba venir las motos corríamos a escondernos. Una temblaba. Es que eran muchos, y pasaban y nos desvestían, los desgraciados, nos arrancaban la ropa. ¿Se acuerda cuando le arrancaron el brasier a usted, amiga, que la dejaron chinga y usted lloraba? Pasan y nos tocan, nos empujan, nos arrastran.

Podemos nombrarlo violación o violencia sexual, pero lo que anuda todos estos ataques, sin duda distintos en sus formas, es, por un lado, que todas son expresiones de violencia sexualizada, y al mismo tiempo, agresiones que buscan humillarlas, someterlas, demostrar en el espacio público que ellas habitan el lugar más recóndito de la subalternidad.

En su trabajo con hombres que cometieron el delito de violación, Segato (2003) buscaba interrogar el enigma del "impulso agresivo propio y característico del sujeto masculino hacia quien muestra los signos y gestos de la femineidad" (p.23). ¿De dónde surge este impulso agresivo? ¿Qué es lo que busca? ¿A qué responde?

Toda violencia tiene una dimensión instrumental y otra expresiva. En la violación, toda violación, no es una anomalía de un sujeto solitario, es un mensaje de poder y apropiación pronunciado en sociedad. La finalidad de esa crueldad no es instrumental. Esos cuerpos vulnerables en el nuevo escenario bélico no están siendo forzados para la entrega de un servicio, sino que hay una estrategia dirigida a algo mucho más central, una pedagogía de la crueldad en torno a la cual gravita todo el edificio del poder (Segato, 2016, p. 79).

Como relatan tres mujeres cuyas identidades han sido protegidas, los ataques que sufren en la calle son verdaderamente cruentos:

De repente noté un carro Susuki color blanco que se acercó, y noté que el conductor del carro bajó su ventana a la mitad, alcancé a ver que me apuntaba con un arma. Al percatarme, reaccioné volteándome de espaldas al tipo y segundos después, seguido de escuchar el grito de odio del sujeto: ¡Playo hijueputa!, sentí un balín en la nalga izquierda. Enseguida el tipo huyó.

El mae pasó y me descargó toda la pistola a mí. Me dio en las nalgas, en la espalda, en el brazo... Y después a mi amiga. Le disparó en todas las piernas, en la mano le metió uno.

Me ha pasado como 6, 7 veces. La última vez me pegó como unos 20 balines, calculo. Es que antes no se bajaba del carro, el mae solo tiraba los balines y si te lograba pescar te pegaba, pero ahora no, ahora tiene otras formas (...) se baja del carro y la persigue a una.

El mandato de masculinidad, la violación como mandato masculino, una amalgama tensa entre contrato y estatus,

la violación como una situación en la que un contrato que debería regular las relaciones entre individuos en la sociedad moderna se demuestra ineficaz para controlar el abuso de un género por el otro, derivado de un pensamiento regido por el estatus. (Segato, 2003, p. 29)

Es un asunto de poder, y no en el eje vertical de la dominación de un sujeto sobre otro, sino en el eje horizontal, el expresivo. ¿Qué hacía un chico de 16 años un domingo por la noche lanzando piedras, insultos y burlas contra los cuerpos de mujeres trans? Se hacía hombre. Se construía hombre, en la trinchera de ese carro frente a su hermano y su primo, y en la batalla de la vida frente a todos los otros hombres.

Dice Segato para el periódico Diagonal: "El mandato de masculinidad obliga al hombre a comprobar, a espectacularizar, a mostrar a los otros hombres para que lo titulen como alguien merecedor de esta posición masculina: necesita exhibir potencia" (Babiker, 2016, ¶8). Si bien es un asunto complejo pensar los significados que puede tener el lanzamiento de objetos contra el cuerpo de una mujer trans, en una sociedad que insiste en negarles su condición de mujer, algo debemos leer en este acto, cuando las piedras y los balines suelen dirigirse con ensañamiento hacia sus nalgas, hacia sus pechos y al área genital. Una situación ambigua en una sociedad que al mismo tiempo que les dice que no son mujeres, se ensaña contra esas

zonas de sus cuerpos donde ellas han logrado visiblemente proclamar su feminidad. Mujeres y no-mujeres, en cualquier caso, seres feminizados despojados de su humanidad.

Tres expresiones identifica Segato (2003) dentro del carácter responsivo de la violación y sus interpelaciones: 1. Como castigo o venganza. 2. Como agresión a otro hombre genérico. 3. Como demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares. Es esta última la que más resuena con las formas de violencia que sufren estas mujeres trans:

La persona se baja del carro y tira los balines, me descarga toda la pistola, el magasin completo. Venía de tirarle balines a las otras chicas. (...) Anda siempre acompañado, andaba con otras dos personas, dos hombres.

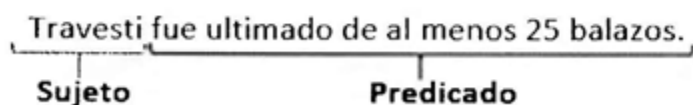
Los agresores actúan siempre frente a un público, aun cuando anden solos: "Después de disparar, dan vueltas para burlarse de nosotras y la policía no está". Su acción es acto, una puesta escena que ofrecen en el teatro de la masculinidad.

6.4.1.2. Una gramática de las ausencias

Haciendo eco de la sociología de las ausencias y de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos (2009), propongo pensar esta situación como una gramática de las ausencias, como un discurso que responde a un conjunto de reglas, algunas que están escritas en las leyes, otras que aprendemos sin que nadie nos las diga. Este recurso que se ha usado mucho para el análisis de prensa, puede darnos algunas pistas para dialogar con la propuesta de Segato.

Tomemos una narrativa típica: el titular de un medio sensacionalista sobre el asesinato de Michelle: "*Travesti fue ultimado de al menos 25 balazos*" (Rojas, 2016).

Comencemos por lo básico:



Una oración sencilla, con apenas un complemento circunstancial que nos dice cómo fue asesinado el sujeto. Es una oración pasiva, es decir, el sujeto sintáctico en esta oración no realiza ni controla la acción del verbo, sino que la recibe. Quien realiza la acción es denominado "complemento agente", y en este caso se encuentra ausente. Esta es la primera ausencia. Como si "ser ultimada" fuese una acción transitiva, como si fuese algo que sucede en soledad. Los agresores no aparecen en la escena, y por tanto se borra simbólicamente el lugar de la responsabilidad.

Una segunda ausencia, ya mencionada anteriormente, se encuentra en la conjugación de la perífrasis verbal: fue ultimado, participio masculino que despoja a la víctima de su identidad de género. La tercera, quizás la menos evidente, tiene que ver con los límites de nuestra propia lengua y aquello que no nos deja ver. La lengua gallega tiene una formación hermosa que es difícil de explicar en castellano, porque resulta incoherente y por ende intraducible. Se llama pronombre o dativo de "solidaridad", y se usa cuando queremos hacer partícipe a nuestro interlocutor de la actividad realizada, aun cuando es imposible que esta persona haya formado parte.

El castellano tiene algo similar pero no equiparable: el dativo ético, que se usa cuando alguien habla de una persona como si fuese una extensión suya. Decir, por ejemplo: en marzo de 2016, **nos** mataron a una compañera trans. Mataron a Michelle, pero como en lo simbólico, ella era en parte nuestra, decimos que **nos** la mataron.

El dativo de solidaridad funciona diferente. A quien se incluye es al interlocutor, y entonces no utiliza los pronombres de primera persona sino más bien los de la segunda.

Designa en el diálogo a un interlocutor que no sufre ni directa ni indirectamente la acción verbal, ni tiene influencia en ella; pero al que afectivamente interesamos o implicamos en los hechos que enunciamos, como dándole simpáticamente participación en los mismos. (Carballo, 1976, p. 285)

Es una construcción relacional, funciona siempre en relación con otros. Así yo podría dirigirme a quien lee este trabajo diciendo algo como: El café que compartimos en Transvida **te** estuvo muy bueno. Quienes leen esta tesis no probaron mi café, pero estuvo tan bueno que yo quería implicarles afectivamente en mi expresión.

Es algo ingrato tomar prestada una forma tan hermosa del gallego popular para hablar de algo tan detestable como la violencia que sufren las mujeres. Pero bien, leyendo a Segato (2003) pareciera una herramienta útil para entender el carácter expresivo de la violencia.

Dice Segato en una entrevista para el periódico Diagonal:

Para esta fase del capital es indispensable que las personas se vuelvan menos empáticas, que sean menos vinculadas. Que el sufrimiento del cuerpo que tengo al lado no vibre en mí. Que se anule la solidaridad que es consecuencia de la empatía. Nos están entrenando para ser menos empáticos y tolerar el presente (Babiker, 2016, ¶19)

El hecho de que una lengua dé cuenta de este tipo de interacción, de esta complicidad que hace a mi interlocutor parte de mi acción aunque no haya estado allí, habla de estas ausencias que se escapan a la dimensión explícita del lenguaje, pero atraviesan nuestras subjetividades y las formas en que nos vinculamos.

Una ausencia se hace presente en este pronombre de solidaridad que el castellano ni siquiera alcanza a formular: el interlocutor, el público, ese coro anónimo frente al cual un chico a sus 16 años intenta afirmar su masculinidad.

Fui víctima de uno de estos cobardes que se hacen llamar hombres. Nada tienen de hombres, que nos agarran y nos acorralan para dispararnos. En ocasiones con balines de metal (...) muchas veces han atentado contra nuestra vida con pistolas reales.

El estatus masculino exige la demostración constante de pruebas de potencia, la afirmación reiterada del poder y la dominación. Dice Segato (2003):

'Masculinidad' representa aquí una identidad dependiente de un estatus que engloba, sintetiza y confunde poder sexual, poder social y poder de muerte (...) No se trata de que el hombre puede violar, sino de una inversión de esta hipótesis: debe violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía" (p. 37-38).

La violación es un acto que se realiza siempre en compañía. Aun en las narrativas de quienes estaban solos en el momento de la agresión, puede leerse la interlocución con esos otros imaginados. (Segato, 2003).

El orden económico-militar, que actúa en un escenario informal y subterráneo, parece depender de procesos de «desensitización» extrema y sin límites, del desmonte deliberado y sistemático de toda empatía humana, y, en un universo escasamente normalizado como es el de la Segunda Realidad, de la exhibición de la crueldad como única garantía del control territorial (p.80).

Y entonces, en este breve ejercicio de gramática de las ausencias, si quisiéramos reescribir la historia, tendríamos que decir algo así como:

Hombres armados **les** asesinaron a Michelle, mujer trans, de al menos 25 balazos.

El sujeto son los hombres, que perpetran de forma activa, no pasiva, el femicidio. El complemento directo es Michelle (responde a la pregunta ¿a quién asesinaron?). El complemento circunstancial rescata la identidad de la víctima (mujer trans) y detalla el ensañamiento de los asesinos (25 balazos). Y el pronombre de solidaridad, ese "les", nombra un complemento indirecto que responde a la pregunta: ¿para quién? ¿Para quién mataron a Michelle? Para todos los hombres de la sociedad, ellos incluidos.

6.4.2. La resistencia ante la crueldad: irreverencia, humor y seducción:

Escribir estas páginas fue una tarea muy difícil, por momentos me desbordaba el dolor, la angustia y la rabia. Supongo que leerlas mueve los afectos también. Pero por más empatía y dolor, no alcanzo a dimensionar lo que puede ser vivir este nivel de violencia cotidianamente. Casi se queda corta la palabra resiliencia para nombrar esta fuerza que surge de sus entrañas y se colectiviza en una especie de torbellino de vida.

Dice Segato (2003) que

todas esas violencias a «minorías» no son otra cosa que el disciplinamiento que las fuerzas patriarcales nos imponen a todos los que habitamos ese margen de la política. Se trata de crímenes del patriarcado colonial moderno de alta intensidad, contra todo lo que lo desestabiliza, contra todo lo que parece conspirar y desafiar su control, contra todo lo que se desliza hacia fuera de su égida, con las varias estrategias y tácticas diarias con las que muchos de nosotros, a propósito o inadvertidamente, nos deslizamos y escabullimos de la vigilancia patriarcal y la desobedecemos. Expurga de ese modo todo lo que no le concede el reconocimiento debido a su forma de estructurar y disciplinar la vida, a su forma de habilitar y naturalizar un camino de asimetrías y dominaciones progresivas (p.96).

Y entonces ante esta narrativa de violencia tan aplastante, cobra importancia la pregunta por sus formas de supervivencia. ¿Cuáles son sus estrategias y tácticas para escabullirse a la disciplina patriarcal, para desobedecerla?

Cuentan que fueron ideando mecanismos de resistencia. La sororidad, la irreverencia, el paqueteo, el humor, la autodefensa y hasta la seducción se tomaron estrategias para resguardar sus vidas, sus cuerpos y su libertad.

El humor es una constante que teje los encuentros entre estas mujeres. Las grabaciones que guardo de las tardes en Transvida están cargadas de risas. Incluso cuando narraban situaciones tristes o vergonzosas, lanzaban al final alguna línea que provocaba las carcajadas de todas.

No me mataron 100 machetazos, me va a matar un café.

Esta mujer bromea haciendo referencia al ataque que sufrió a manos de su vecino, para apaciguar la angustia de su compañera que le derramó encima un café. Todas ríen. De forma similar, cuando Kasandra cuenta de la noche en que tuvo que lanzarse a un basurero, su relato es constantemente interrumpido por su propia risa y las de otras. Ella escucha sus carcajadas como una descarga catártica, como un momento de colectivización de los afectos, donde el humor disipaba las lágrimas.

Paquetear fue otra estrategia de supervivencia, especialmente importante en las décadas de mayor represión. Ayudadas por otras mujeres cisgénero, con frecuencia las mujeres trans lograron camuflarse:

Yo pasaba desapercibida, entonces a mí no me cargaban, porque yo paquetaba. ¿Entiende la jugada? Yo pasaba así desapercibida. Cuerpo de mujer y femenina. (María Antonieta)

Pero cuando el paqueto fallaba tenían que recurrir a otras estrategias para sortear la detención.

Si paquetear era un arma de camuflaje individual, la seducción se volvió un instrumento de resistencia colectiva. Las "paqueras", que recibían burlas de algunas por vincularse con policías, usaron estos vínculos no solo para salvarse ellas, sino para rescatar a sus amigas:

Mujer 5: La paquera. Me encantaban los pacos. Entoes, a ellas, a todo el resto las detenían, y a mí me dejaban suelta. Entoes yo aprovechaba el momento en que ellos se iban por allá a detener a alguna, y abría el cajón.

Incluso en la actualidad, los vínculos que se gestan en el trabajo sexual les brindan más seguridad efectiva y subjetiva que la Fuerza Pública. También, han identificado que aquellos oficiales que son también sus clientes, las tratan "mejor"; es decir, las tratan como ciudadanas.

Perro: Y esos, digamos, un policía que es cliente, que supongo que es medio a escondidas, ¿igual en la calle las trata bien o no? Si usted se topa a uno que conoce, digamos, que ya usted sabe...

Mujer 15: Aja, algunos se portan rebeldes, porque digamos, el otro policía se porta rebelde y entonces él no quiere como exponerse.

Perro: Como que va a quedar en evidencia.

Mujer 15: Ajá, exactamente. Pero sí esos que son... la tratan a uno mejor.

Pero las relaciones entre esta comunidad de mujeres trans y la policía siempre han sido tensas, así que ellas fueron desarrollando otras estrategias de evitación, escape y confrontación. La intuición, uno de los pilares de la autodefensa feminista, las llevó a desarrollar un agudo sentido del oído: "Nosotras percibíamos el cajón, la patrulla, aunque no lo viéramos, con solo oírlo ya sabíamos", dice Kasandra.

Entraban en alerta, huían o se escondían, pero también, algunas fueron sacudiéndose el miedo y mirando al agresor a los ojos. Escuchando sus relatos en mi cabeza resonaban algunas consignas que hoy gritamos en los movimientos feministas. "Ninguna agresión sin respuesta", y así Kasandra relata el uso de la autodefensa para afirmar su dignidad:

Un paco un día me dijo a mí: está detenida. Le digo yo: ¿por qué? Y me dice: Porque me hizo esto. Y se reventó la camisa. Entonces yo agarré una botella y le dije: póngale eso al parte. [hace gesto de quebrarle la botella en la cabeza]. Porque llegó un momento que nosotras nos volvíamos agresivas con los mismos pacos. Y cuando los veíamos ya nos les cagábamos en la madre, pa que nos cargaran por algo, ya, legalmente.

Irreverencia y resistencia: "Tocan a una y reaccionamos todas". Fue el tiempo en que aprendieron a abrir la perrera con gasillas, y a identificar cuando el semáforo se ponía en rojo para salir huyendo por la retaguardia. Hoy las chicas han adoptado la costumbre de anotar la matrícula de la patrulla y la hora en que las abordan oficiales agresores. Mencionar el nombre de Transvida hace que muchos bajen su tono de prepotencia, pues saben que se encuentran frente a una mujer informada y acuerpada por una organización, que llevará hasta las últimas consecuencias una denuncia por cualquier agresión que le lleguen a infringir.

Lo saben los oficiales de la Fuerza Pública, como los funcionarios de las instituciones estatales y hasta los activistas de las organizaciones que solían manipularlas y utilizarlas. Esta comunidad de mujeres trans está hoy organizada, informada y empoderada. No les asusta luchar por sus derechos y han ido perdiendo el miedo de enfrentar a sus agresores. Señalarlos, denunciarlos, confrontarlos y descolocarlos, a esto están decididas las mujeres trans. El miedo ha disminuido su efecto disciplinar, y estas mujeres insumisas e insurrectas, se organizan hoy para sumarse a las luchas feministas para desmontar la misoginia, el clasismo, la transfobia y la pedagogía de la crueldad.

Siempre he sido de esta mentalidad, digamos. Si yo sé que ahorita ahí me están esperando y me van a pegar. Otra se queda aquí de última, haciéndole largas. Yo no. Yo sé que me van a pegar y que alguna hora tengo que pasar, entonces voy a ir a pasar el susto de una vez. Soy de ese tipo de persona. Y siempre he dicho que estar... Yo gracias a dios nunca le he debido nada a la justicia. Pero andar yo huyendo, y que me hagan así y pegar un brinco. Y ver una patrulla y que se le quiera salir a uno metro de culo, por andar asustada. No, mejor andar uno en lo que anda uno.

7. Hacer comunidad: pedagogía de la transororidad

*Dicen desahucio. Decimos habitemos lo común.
Preciado*

Una de las principales interrogantes al iniciar el proceso de escritura de esta tesis era cómo nombrar esta colectividad de mujeres con la que llevaba trabajando algunos años. Mi primer impulso era decir comunidad. Sin embargo, era difícil explicar por qué y cómo se hacía evidente para mí que ellas formaban una comunidad, y más complejo aun resultaba intentar señalar cuáles son los lindes de esa comunidad, quiénes la conforman y cómo se reconocen. ¿Serán todas las mujeres trans de Costa Rica? Parece demasiado amplio. ¿Serán todas la de San José? Seguía haciéndome ruido pues en los círculos académicos y profesionales había conocido a algunas mujeres trans que, aun cuando mantuviesen algún tipo de vínculo con la organización Transvida, no parecían ser parte de las dinámicas cotidianas de esta comunidad. ¿Era Transvida la clave, entonces? ¿Se trataba de un grupo más que de una comunidad? Pero tampoco terminaba de encajar. Transvida es una pieza clave sin lugar a dudas, pero tampoco podríamos decir que toda la historia compartida, los vínculos y el sentido de pertenencia se aglutina en esa organización.

La decisión fue dejar la pregunta abierta y esperar que en el recorrido de este trabajo fuera emergiendo una categoría y las palabras para describirla. En el camino atravesé varios conceptos, desde lumpenproletariado, que descarté casi de inmediato porque no daba cuenta de los intereses, los vínculos y el poder de estas mujeres, hasta la noción de configuración de Norbert Ellias (1989), que plantea:

El entramado de la **remisión mutua entre los seres humanos**, sus **interdependencias**, son las que vinculan a unos con otros, son el núcleo de lo que aquí llamamos composición, son **procesos sociales que implican complejos vínculos de interdependencia entre las personas**, que no son estructuras externas o coercitivas que accionan sobre las personas, sino una serie de lazos largos y diferenciados, que se desarrollan a través del tiempo, que supera la perspectiva del individuo "clausus" y de la sociedad como una entidad independiente que se impone a los individuos (1989, p.45).

“Configuración” parecía una salida, se acercaba bastante a este entramado de relaciones, comunicación, organización y afectos que en confianza ellas me mostraban. Sin embargo, había *algo que no terminaba de cerrar*. Me pregunté muchas veces qué era, y sin poder todavía terminar de nombrarlo, sabía que tenía que ver con el trabajo sexual. Todas estas mujeres son o fueron en un algún momento trabajadoras sexuales. No cualquier tipo de trabajo sexual, ellas pasaron por la calle. No es que se trate una especie de gremio, ni que el trabajo sexual las aglutine como reivindicación identitaria, como sí sucede con agrupaciones como la Asociación de Trabajadoras y Ex Trabajadoras Sexuales La Sala. Lo que marca el trabajo sexual, más que una categoría identitaria, es su condición de clase y las formas particulares de violencia que enfrentan. Eso es precisamente lo que las diferencia de otras mujeres trans que habitan la ciudad de San José, pero que no habitan la misma ciudad, no habitan los mismos espacios ni lo hace de la misma manera.

Podríamos decir entonces que esta colectividad se caracteriza por dos grandes condiciones: son mujeres trans y son mujeres empobrecidas. Género y clase se imbrican de manera en que se co-constituyen: la forma en que ellas viven su transgeneridad está marcada por su condición de clase, y a su vez, su condición clase, es en buena medida, un efecto de vivir abiertamente su transgeneridad.

Esto nos retorna al meollo conceptual. ¿Cómo nombrar entonces a esta colectividad? Opté por seguir el principio más básico y fundamental para el respeto de las identidades trans: pregunté. Les consulté cómo nombran eso que ocurre cuando se juntan, esas formas que han ido desarrollando para enfrentar la realidad, esos vínculos y las tensiones, los mensajes que proyectan hacia el difuso público que llaman sociedad. Las escuché hablando sobre ellas y decidí respetar el nombre por el que han decidido llamarse: comunidad.

Existe una larga discusión alrededor de la definición conceptual de comunidad. Una discusión que seguro es inacabable, precisamente porque, como señala Maritza Montero (2004), algo que caracteriza a la comunidad son sus límites borrosos. Existen posiciones más ortodoxas que circunscriben la definición de una comunidad a un territorio determinado, y establecen como requisitos la existencia de una estructura normativa, necesidades comunes, continuidad y permanencia en el tiempo. Otras más laxas, relativizan varios de estos requisitos y centran su atención en las interacciones, y por ejemplo hablan de comunidades virtuales (Krause, 2001).

La definición de comunidad que aquí quisiera utilizar se ubica en un punto en medio entre estas, ni en el extremo de la formalidad, donde estas mujeres no constituirían una comunidad en tanto no habitan en una misma vecindad, ni en el extremo de la relativización, donde toda mujer trans sería parte de esta comunidad.

Los límites, sin duda, son borrosos, y no me corresponde a mí definir quiénes entran y quiénes quedan fuera de esta comunidad. Lo que busco es dar cuenta de su existencia y de la importancia que esta colectivización de sus afectos, sus necesidades y sus cuerpos tiene para sus vidas.

Uno de los puntos de mayor discusión gira alrededor de la ubicación espacial de una comunidad, tradicionalmente ligada a un territorio geográfico. Autoras como Montero (2004) y Krause (2001) realizan un análisis de las tensiones entre las diferentes posturas teóricas que defienden o descartan la territorialidad, para llegar a concluir que la dimensión espacial suele tener un peso importante en generación de sentido de comunidad, pero no es necesariamente el elemento determinante, ni siquiera es siempre un requisito. "Aclaremos entonces que si bien el territorio es un elemento, no es el definitorio, aunque haya sido tratado así en casi todas las definiciones que lo incluyen, casi siempre dentro de enumeraciones de los componentes del concepto de comunidad" (Montero, 2004, p.98).

En el caso de esta comunidad, como veremos, el espacio geográfico es en efecto un elemento importante, pero de una manera particular: más allá del lugar donde residen, comparten una forma específica de transitar y habitar los espacios públicos de la ciudad de San José. Pero entonces, si no es a partir de la cuestión barrial, ¿cómo podemos definir esta comunidad?

A partir de la revisión de los principales desarrollos teóricos en torno a la comunidad, Montero (2004) propone los siguientes elementos como aspectos constitutivos:

Cuadro 3 Comunidad

- Aspectos comunes, compartidos:
 - Historia.
 - Cultura.
 - Intereses, necesidades, problemas, expectativas socialmente construidos por los miembros del grupo.
- Un espacio y un tiempo (Montero, 1998a; Chavis y Wandersman, 1990).
- Relaciones sociales habituales, frecuentes, muchas veces cara a cara (Montero, 1998a; Sánchez, 2000).
- Interinfluencia entre individuos y entre el colectivo y los individuos (McMillan y Chavis, 1986).
- Una identidad social construida a partir de los aspectos anteriores.
- Sentido de pertenencia a la comunidad.
- Desarrollo de un sentido de comunidad derivado de todo lo anterior.
- Un nivel de integración mucho más concreto que el de otras formas colectivas de organización social, tales como la clase social, la etnia, la religión o la nación (Montero, 1998a).
- Vinculación emocional compartida (McMillan y Chavis, 1986; León y Montenegro, 1993).
- Formas de poder producidas dentro del ámbito de relaciones compartidas (Chavis y Wandersman, 1990).
- Límites borrosos.

Fuente: Montero, 2004, p. 96

Por su parte, Krause (2001) establece una diferenciación entre el ideal de comunidad (muchas veces atravesado por una idea romantizada de comunalidad, solidaridad y convivencia), y lo que en realidad sucede en las comunidades, donde las relaciones son más complejas y ambivalentes. Para Krause, más allá de los elementos que idealmente tendría una comunidad, el concepto se circunscribe a tres elementos: pertenencia (entendida como sentirse parte de o

identificarse con), interrelación (existencia de comunicación y mutua influencia entre sus miembros) y cultura común (significados compartidos).

Montero (2004) sugiere que es más adecuado hablar de historia común que de cultura, porque esos significados compartidos son producto de la historia que se ha construido en conjunto, que a la vez produce como efecto la comunidad. En su definición advierte que la comunidad no es algo que define el ojo externo de quien investiga, la comunidad sería más bien algo que se le revela:

La comunidad es, además, un grupo social histórico, que refleja una cultura preexistente al investigador; que posee una cierta organización, cuyos grados varían según el caso, con intereses y necesidades compartidos; que tiene su propia vida, en la cual concurre una pluralidad de vidas provenientes de sus miembros; que desarrolla formas de interrelación frecuentes marcadas por la acción, la afectividad, el conocimiento y la información (p.100).

El capítulo 3 da cuenta de esta historia común que, aunque resulta desconocida o incluso difícil de creer para quienes miran a estas mujeres a través de la ventana de un auto que transita por una zona de trabajo sexual, ha sido un proceso que por décadas ha enlazado a cientos de mujeres trans que sobreviven en la ciudad de San José.

“Cuando hablamos de comunidad no nos referimos a grupos homogéneos, pero sí a grupos compuestos por individuos que comparten conocimientos, sentimientos, necesidades, deseos, proyectos, cuya atención beneficiará al colectivo, beneficiando así a sus miembros” (Montero, 2004, p. 97). Este es quizás uno de los puntos que más cuestionamientos me generaba al pensar si era adecuado llamar a esta colectividad una comunidad. Hablar de comunidad de mujeres trans es demasiado amplio, y plantea una falsa homogeneidad que reproduce una visión centrada en la genitalidad. Como procuro desarrollar en las siguientes páginas, lo que genera identidad social y sentido de pertenencia entre estas mujeres no es que habiten un cuerpo femenino que tiene un pene, sino más bien las condiciones en que han tenido que sostener la vida a causa de habitar ese cuerpo y esa identidad. No todas las mujeres trans

enfrentan las mismas condiciones, y aquí la clase emerge una vez más para recordarnos la necesidad imperiosa de una lectura desde la interseccionalidad.

“Para mí la comunidad o una comunidad es la búsqueda de un punto de encuentro” (Montero, 2004, p.98) dice una mujer de Caracas con ternura y claridad. Krause (2001) abre la discusión sobre la necesidad de redefinir el concepto de comunidad con la pregunta retórica ¿es la vida en comunidad una necesidad humana esencial? Habla del “hambre de comunidad”, que Yankelovich (1981) definiría como el hambre de “sentir solidaridad y pertenencia, integración, influencia y conexión emocional” (en Krause, 2001, p. 50). Dándole vuelta a estas proposiciones, podríamos plantear que el hambre (de conexión emocional, sí, pero también de tripa), provoca en estas mujeres una necesidad de integración, de solidaridad, que las lleva a juntarse, organizarse y acuerparse para sobrevivir la crudeza de su realidad. Hay un fuerte sentido de pertenencia entre ellas y hay vínculos estrechos, con tensiones por supuesto, pero predominantemente de sororidad. ¿Es la vida en comunidad una necesidad humana esencial? Diría que para estas mujeres, la vida en comunidad es una defensa de la vida, una necesidad vital.

Una comunidad, como todo fenómeno social, no es un ente fijo y estático, dado bajo una forma y una estructura. Una comunidad es un ente en movimiento, que es porque está siempre en el proceso de ser, así como ocurre con las personas que la integran. Lo que permite definirla es la identidad social y el sentido de comunidad que construyen sus miembros y la historia social que igualmente se va construyendo en ese proceso, que trasciende las fronteras interactivas de la comunidad y le otorga a veces un nombre y un lugar en los sistemas de nomenclatura oficial e informales de la sociedad. (Montero, 2004, p. 95)

En las próximas páginas intento defender el sustantivo comunidad para nombrar esta colectividad de mujeres. En el contexto de extrema violencia y despojo que enfrentan las mujeres trans trabajadoras y ex trabajadoras sexuales en esa Costa Rica de la que nadie quiere hablar, los vínculos, los afectos y las complicidades devienen herramientas de supervivencia. Este capítulo busca reconstruir dar cuenta de los lazos sororarios tejidos en resistencia, que han

permitido a las mujeres trans reconocerse, organizarse, sanarse, quererse y cuidarse: hacer comunidad.

7.1. Decimos comunidad: pertenencia

Dice Maritza Montero que "una comunidad es un grupo en constante transformación y evolución (su tamaño puede variar), que en su interrelación genera un sentido de pertenencia e identidad social, tomando sus integrantes conciencia de sí como grupo, y fortaleciéndose como unidad y potencialidad social" (2004, p.100). Krause (2001) entiende por pertenencia que "el miembro de la comunidad sienta que comparte con otros miembros ciertos valores, ideas o problemáticas, o bien los propósitos o metas de la comunidad, si los hubiere y no que, visto desde fuera, tenga alguna semejanza con ellos". (p.55)

Retomando la discusión introducida en las páginas anteriores, cabe aquí preguntarnos cuál es la particularidad de estas mujeres trans que genera un sentido de identidad y pertenencia comunitaria. Más allá de la amplia y heterogénea categoría de la identidad de género, ¿comparten estas mujeres otros sentidos de comunidad?

La clave está en el reconocimiento, en la forma en que ellas leen y manifiestan aquello que las acerca. Como se desarrolla en los capítulos 3 y 6, en los tiempos de mayor represión y criminalización, el reconocimiento era un asunto de supervivencia. En las celdas, en las esquinas, en la oscuridad de una perrera, huyendo de la policía, se hacía evidente que estaban enfrentando las mismas formas de violencia, y que era necesario unirse para hacerles frente. Se hacía evidente también que ese ojo que las vigilaba y los puños que las castigaban, veían en ellas una serie de elementos en común que las codificaban como de una misma especie, y así ellas se fueron preguntando, también, qué significa ser parte de esa "especie". Se encontraban,

se reconocían, y comenzaron a juntarse fuera de los espacios del encierro y la represión; fueron creando sus espacios propios donde emergía escandalosa esa primera persona del plural: nosotras.

¿A quién nombra ese nosotras? Lo que desde afuera nos resulta difuso, ellas los reconocen con claridad. No todas las mujeres trans son iguales, y no todas viven las mismas condiciones que las subjetivan como comunidad.

En una conversación durante la observación del 11 de agosto de 2017 en Transvida, Dayana contaba una discusión que tuvo con otra mujer trans que llegó a Transvida a entregar su currículum, exigiendo que la contrataran en algún puesto. Dayana le explicó que lamentablemente en ese momento no contaban con vacantes en la organización, y que los programas de becas que desarrollaban en conjunto con el IMAS y el INA estaban dirigidos a personas en condición de pobreza, y ella por su condición socioeconómica no calificaba. Le ofreció acercarse a otros proyectos que impulsan desde la organización, pero ella solo estaba interesada en los que brindaban transferencias monetarias. Al día siguiente, esta persona publicó en redes sociales un mensaje en el que acusaba a Transvida de haberla discriminado por "tener plata y ser bonita", a lo que Dayana replicó que no es discriminación, pero que ella vive otra realidad muy distinta a la de la mayoría de mujeres trans, y debía entender que Transvida pone su energía en las mujeres trans empobrecidas, que las que tienen más privilegios son bienvenidas, pero las ayudas que consiguen se reparten en priorizando las necesidades reales de las compañeras.

Dayana está dando cuenta aquí de que la identidad de género no es el único factor que aglutina a las mujeres en Transvida, o bien, que no es suficiente. Cuando dice que ella vive una realidad distinta, está haciendo referencia a las condiciones materiales de existencia. Ella parece tener

claro lo que el materialismo histórico ha levantado como principio ético-político: que son las desigualdades las que impiden el desarrollo óptimo del ser humano (González, 2010).

En el audiovisual *Historias que TRANSforman* (TRANS-formando, 2015), la activista trans Victoria Rovira cuenta junto a su madre su historia de amor y perseverancia al asumir su transición. Victoria es una reconocida activista que mantiene relaciones de colaboración con esta comunidad. Han compartido algunos espacios y establecen alianzas para objetivos comunes, como el impulso de la Ley de Identidad a través de la plataforma denominada Bloque Trans. Sin embargo, ser mujer trans no la convierte automáticamente en parte de esta comunidad. La reconocen como una aliada en la lucha por derechos de las personas trans y en contra de la transfobia, pero desde su condición de clase habita un lugar muy distinto al que habitan las mujeres de esta comunidad.

En dicho audiovisual, ella relata: "Yo lucho, saqué mi bachillerato, aprendí a hablar francés y hebreo, aprendí a cantar" (TRANS-formando, 2015) y más adelante afirma:

La verdad es que la vida vale tanto, y salir adelante es tan sencillo, solo que uno busca cómo ahogarse en un vaso de agua. (...) Hay tanto por explorar y tanto por vivir, y hay cosas que uno no tiene y uno desearía tener, pero ¿qué lo detiene a uno a conseguirlas? (TRANS-formando, 2015)

Sus declaraciones son absolutamente válidas para nombrar su realidad, pero se alejan de las problemáticas cotidianas que afectan a las mujeres de esta comunidad, para quienes salir adelante no ha sido sencillo, y las angustias que las ahogan a veces sí las detienen para conseguir lo que más quieren: vivir.

Las mujeres de esta comunidad saben reconocerse y saben diferenciarse. Tienen claro que la transfobia es algo que enfrentan todas las mujeres trans, pero no es suficiente para hacerlas "de las mismas". No basta ser mujer con pene para habitar esta comunidad. La transfobia

también se vive desde la interseccionalidad y ellas cargan otros nudos en sus cuerpos. Una noche Natalia y Dayana sintetizan esto en una conversación:

Natalia: Yo con la que paso peleando... ¡Es que es tan desubicada! Bueno, no es que esté desubicada, es que ella no interioriza esa posición de las cosas que nosotras hemos vivido, porque no las ha vivido. Entonces siento que ella tal vez no tiene como esa forma de poder empatizar con lo que... Pero digamos, siento que también sabe mucho...

Dayana: Sí, pero o sea. Ella sabe su realidad trans desde: mi mamá y mi papá me apoyan, estoy en un colegio privado. Entonces, me encanta tu realidad, pero siempre lo he dicho: hay mil que no tuvieron esa realidad. Que es donde yo choco con la mae. Digámosle, ahora ya yo he ido aprendiendo a respirar más, a relajar. Pero yo siempre digo: cuando usted habla, usted tiene que hablar, digámosle, por usted. Cuando usted habla en realidad, es cuando la realidad pesa. ¿Me entiende?

Natalia: Es que yo siempre digo eso, ya uno no puede hablar por los demás.

Dayana: Pero nosotras podemos hablar por las demás, o sea, hay una generación, vea, que podemos decir: vivimos esto y esto y esto y esto.

Es en esa realidad que ellas se han encontrado, y es en ese lugar en que han construido su comunidad. El sentido de pertenencia está determinado, en primera instancia, por su identidad de género y en seguida por su condición de clase, por esa historia que comparten, que en sus palabras expresan como "todo lo que han vivido".

Esta conversación retrata el encuentro de una chica que se acerca por primera vez al grupo que se reúne en Transvida:

Chantal: No y tengo pocas amistades trans. Y amistades así, entonces ya, yo vi el anuncio que me mandaron por face, me invitaron a venir aquí, diay es bonito compartir y relacionarse con personas trans.

Kassandra: Todos los viernes. No y Daya puso la dirección para que vinieran para lo del tamizaje.

Karen: Y para soltar todas esas cargas. Un espacio propio.

Chantal: Digamos: yo solo amigas mujeres tengo entonces a mí me gusta relacionarme con personas que viven lo mismo.

Karen: Porque la unión hace la fuerza, dice el refrán.

Chantal: Sí.

Karen: No estás sola.

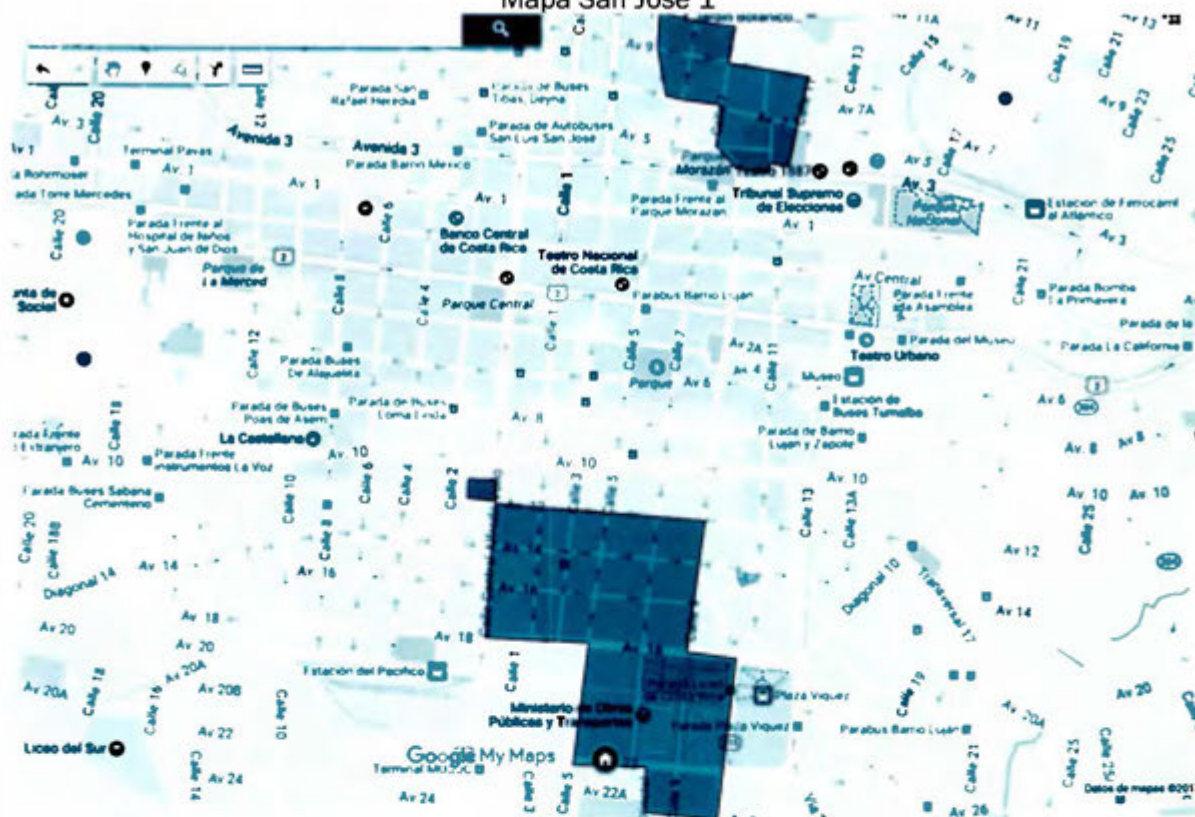
Un espacio propio, eso es lo que han gestado, y para lograrlo han tenido que apropiarse de los espacios públicos, como se apropiaron también de sus cuerpos que proclaman territorios

femeninos autónomos. Como se refleja en los capítulos anteriores, han ido desarrollando mecanismos de resistencia, formas colectivas de agenciarse la seguridad que el Estado no les garantiza, canales y formas de comunicación entre ellas, y espacios de encuentro, de cuidado y diversión. Conversando con las funcionarias de Transvida que trabajan haciendo abordajes callejeros les pregunté cómo definen su colectividad. Les costó elaborar una respuesta, pero cuando me muestran los chats que utilizan para comunicarse y organizarse, destaca en primer lugar el más grande y activo con el nombre de "Comunidad".

7.1.1 Espacio: formas de habitar la ciudad.

El 15 de junio de 2017 acompañé un abordaje con el equipo de Transvida. Yo cumplí la función de chofer, tarea con la que colaboro con frecuencia para agilizar el recorrido que de otra forma realizarían a pie. Recorrimos la zona norte y la zona sur del casco central de San José, donde se concentra la mayor parte del trabajo sexual que realizan las mujeres de esta comunidad.

Figura 14
Mapa San José 1



Fuente: elaboración propia a partir de la herramienta Google Maps

Realicé observación no participante esa noche, no me bajé del vehículo ni conversé con las mujeres en la calle. Salimos a las 8:20pm, el recorrido tardó 2 horas con 50 minutos y encontramos 28 chicas en total. Un número promedio para ser un jueves. Los jueves son noches concurridas, los viernes y sábados también. En el pasado, hemos llegado a abordar hasta 44 chicas en una sola noche.

Las dinámicas son distintas. En la zona norte, que ellas denominan Morazán, las chicas suelen estar visibles en las esquinas, solas o en pequeños grupos de alrededor de 3. Estas chicas tienen menor cercanía o incluso tensiones con Transvida, por lo que los abordajes suelen ser más breves. De cualquier forma, todas se conocen y cuando ven bajar del auto a las funcionarias de Transvida, sonríen, saludan y celebran la llegada de condones.

En esta zona tienden a ubicarse chicas más jóvenes, con cuerpos que se acercan al ideal hegemónico de belleza. "Cotizan" un poco mejor. Además, es una zona donde llegan algunos clientes turistas, a quienes pueden cobrarles en dólares.

He conocido a varias migrantes centroamericanas en esta zona, especialmente provenientes de Honduras que huyen de la represión de su país. Algunas están a la espera de que se resuelva su solicitud de refugio, otras viven en condición migratoria irregular.

En la zona sur, que ellas denominan Bíblica y MOPT, se encuentra un mayor número de mujeres. En las calles más oscuras, con frecuencia se encuentran solas. En esquinas más iluminadas se encuentran grupos de 3 o 4 en promedio. Es una de las paradojas que enfrentan, como se señala en el capítulo anterior, ellas afirman que estar en grupo les brinda más seguridad, pero ahuyenta a los clientes.

Algunas de las mujeres que hoy se paran en la zona de la Bíblica y MOPT, hace algunos años trabajaban "arriba". Mientras recorremos la zona una me cuenta que ella comenzó en la esquina sureste del INVU. Su esquina era denominada por otras como "el Cuartel de Betty la fea", haciendo un chiste de su apariencia a través de una alusión a una telenovela popular de aquel momento. Con los años, el acoso cotidiano de la policía y la competencia que provocaba la gran cantidad de chicas concentradas en un mismo espacio las llevó a "inaugurar" otras calles en la zona sur, que antes era más pequeña.

Cuentan las más adultas que este no fue el primer desplazamiento que sufrieron en el espacio. Como se relata en el capítulo 3, en la década de 1970 su visibilidad a luz del día era reprimida. Algunas solían sentarse en el Parque Central, pero las detenían bajo la acusación de vagancia. Entonces, salían por las noches para exhibir su ropa y su maquillaje. Kasandra afirma que no se trataba de trabajo sexual, que en aquel tiempo eso se realizaba principalmente en las

pensiones, sino de una forma de afirmar su identidad. Ella ubica una casa en la que vivían varias mujeres trans, cerca de la Escuela Ricardo Jiménez. De ahí salían y caminaban sobre la calle 1:

Kasandra: Salía de aquí a un costado de la Ricardo Jiménez que vivían un montón. De ahí salía y me iba caminando hasta digamos por La Avispa. Ya más allá no pasábamos. De ahí nos devolvíamos.

Karen: ¿Con quién, con la Gata?

Kasandra: No sola. Ahí nadie andaba con grupos.



Fuente: elaboración propia a partir de la herramienta Google Maps

En ese tiempo, la mayoría vivía en pensiones en los alrededores del cine Libano y la Zona Roja:



Fuente: elaboración propia a partir de la herramienta Google Maps

Como se señala en el capítulo 3, un primer movimiento ocurrió del espacio privado de las pensiones al espacio público de la calle, y comenzaron a ubicarse a lo largo de la Avenida 16

Figura 17
Mapa San José 4



Fuente: elaboración propia a partir de la herramienta Google Maps

En la década de 1990 la dinámica volvió a cambiar, influenciada esta vez por las políticas higienistas de Johnny Araya, que quería limpiar las calles de San José de mujeres trans. La expulsión no funciona, pero se dispersan y ocupan una zona más grande de la ciudad.

Finalmente, en la década de 1980 se inauguraron las zonas del Parque Morazán y Barrio Amón: “Yo y Amapola éramos las únicas que puteábamos ahí. Solamente. Ningún playo todavía llegaba ahí. Ya después fue que se corrieron ese montón de playos”.

¿Allá por el Instituto Nacional de Seguros? ¿Que se paran por todos esos lados? Eso es ahora, como unos 10 años para acá. Porque antes era solo Clínica Bíblica y los prostíbulos del Líbano. Ahí era donde nos juntamos. Y algunas de ellas que tenían sus casas, pero que ellas mismas venían a trabajar aquí a la zona. (Lorna)

La ciudad ha sido siempre un espacio de tensión y conflicto para ellas. Habitan estos espacios entre el miedo y la violencia. En la totalidad de las calles donde realizan trabajo sexual se

registran ataques verbales y físicos con lanzamiento de piedras, agua, orines, huevos y disparos con balines. En todas las zonas también registra hostigamiento por parte de la policía, incluidas burlas alusivas a su genitalidad, toqueteos de sus pechos y genitales, golpes, retención de documentos de identidad y detenciones arbitrarias. En la zona sur han enfrentado también la organización de vecinos que piden a la Municipalidad que las saque de las zonas.

Aun así, ellas han resistido estas fuerzas que buscan desplazarlas y han logrado expandirse, ganar terreno e incluso llegar a ubicar el local de la organización Transvida en medio de la zona de trabajo sexual en el sur, lo que ha provocado que la zona se llene de mujeres trans no solo en las noches sino también de día.

El espacio geográfico que ocupa esta comunidad no refiere específicamente al lugar donde residen, sin embargo, tiene un peso importante en su construcción de identidad comunitaria. Existen claras dinámicas de territorialidad (incluso a veces se disputan una esquina con golpes o puñales). Ellas ubican perfectamente cómo se distribuyen las trabajadoras sexuales por la ciudad e incluso es frecuente escucharlas haciendo referencia a otras con frases como: "ella, la que se para en tal lugar". Es una forma de okupar esa ciudad de la que tanto se les ha querido expulsar. No ha sido un proceso sencillo, y por eso precisamente habitar hoy San José significa para ellas una conquista de la comunidad:

Natalia: No y de hecho muchas personas se lo insinúan: ¡Ay pero por qué no te vas para otro país? Y yo: porque aquí tengo mi familia. Por dios. Mucha gente se lo insinúa a una. ¿Por qué no te vas para otro país y hacés vida? Allá las aceptan más... Y yo: porque allá no tengo familia. No tengo amistades.

Dayana: Por eso, pero exiliadas. Es lo que estamos hablando. Las chicas de los 80, 70, exiliadas, muertas, ahí quedaron. 80-90 son estas, ¿y cómo terminaron? Hombres, mutiladas. Y entonces ahora el balance entre esta y la nuestra.

7.2. Historia común

Natalia: Más bien una tiene la mente muy fuerte, para que soporte tantas cosas.

Dayana: Y hay que liberarse, mujer, hay que aprender a liberarse y la vara.

Dayana: Así es la vida. Teníamos que vivirlo así. Teníamos que vivirlo así y que nos pasara esto para poder madurar de esta manera. Sin todo eso, digámosle, toda esta vara no existiera.

El capítulo 3 narra una parte de historia de las mujeres de esta comunidad. No existen informantes que hayan vivido antes de la década de 1970, pero ellas reconocen que son herederas del legado de esas mujeres también. En este contexto, reconocen al menos 3 generaciones: la de las señoras, que sobrevivieron la represión de las décadas de 1970 y 1980, la de quienes comenzaron a salir a finales de las décadas de 1990 y del 2000, y la generación de las "nuevas", que han empezado a salir estos últimos años.

Entre estas generaciones hay diferencias importantes, marcadas por la crudeza de las condiciones de opresión, las condiciones materiales de existencia, el reconocimiento de derechos, el acceso a tratamientos de afirmación del género, la forma en que asumen su transgeneridad, entre otros. Sin embargo, también hay cosas que comparten, jergas, formas de comunicación y formas de entender y de estar en el mundo que son producto precisamente de esas condiciones materiales de existencia y de sus resistencias, de esa historia común.

Karina: Yo nada más quiero aportar que gracias a ellas y todas a las que están aquí, hoy, las de hoy en día tenemos más libertad y somos más aceptadas por la sociedad, y más aceptadas por nuestra familia, y quiero darle las gracias a todas.

Perro: Sí, yo también.

7.2.1. Construcción colectiva de sentidos: Jerga

A continuación, se sistematiza una serie de términos que forman parte de la jerga utilizada por la comunidad de mujeres trans de San José. Algunos de estos términos son utilizados también por otros grupos y comunidades, especialmente aquellos que se utilizan en el contexto del trabajo sexual y de la cárcel.

Esto no pretende ser una suerte de diccionario trans, ni mucho menos un glosario para que académicxs "traduzcan" su lenguaje a la jerga trans en un ridículo ejercicio de colonialidad. Lo

que busco a partir de este ejercicio, que no es producto de una búsqueda exhaustiva y sistemática, sino de la escucha y la observación etnográfica, es apenas el registro de los términos que fueron apareciendo durante las conversaciones y que dan cuenta de la construcción de sentidos. Como todo ejercicio de síntesis, no deja de ser una interpretación, que si bien fue validado con ellas, está inevitablemente sesgado por mi proceso de escucha. Tomando en cuenta todo lo anterior, este registro busca darle un lugar a sus formas propias de comunicación donde construyen significados compartidos.

- *Acicalar, pulir*: proceso en el que las madres de la calle acompañan la transición y la construcción femenina de sus hijas.
- *Barco*: Se origina en la cárcel de San Lucas, para referirse alguien que entra en la cárcel. Cualquier privado de libertad que llegaba nuevo era un barco. Por ende, cuando llegaban barcos podían meter cosas a la cárcel. En el contexto de las mujeres trans, cuentan que cuando picaban los otros privados de libertad anunciaban "llegó barco" al verlas entrar.
- *Componer*: conseguir al menos un cliente esa noche. Ejemplo: "Y entre más grande sea el miembro, más rápido y más compone la chavala."
- *El bicho, el bebe, el venenazo*: El VIH.
- *Estar montada en el bus, estar embarazada*: ser VIH positiva.
- *El Gallinero*: lugar en el centro penitenciario La Reforma, donde eran reclusas las mujeres trans junto a otros detenidos por la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad. Se le conocía como el Gallinero por ser una estructura hecha de latas y madera, que se calentaba terriblemente durante el día.
- *Exótica(o)*: Bella, llamativa, elegante en la esfera trans. Por ejemplo: "¡Qué exótica ella! Andaba un vestido muy exótico."
- *Ferry, bodega*: Aquellas personas que metían drogas a la cárcel en sus cuerpos.
- *Galeta*: engaletar es encoder algo. La galeta en el contexto penitenciario era con frecuencia el recto donde se escondía la droga, armas y otras cosas. Las mujeres trans eran buscadas por su capacidad para engaletar cosas en el recto.
- *Hacerse el mico*: acción de jalar el pene hacia atrás, sacar los testículos del escroto y subirlos, para simular una vulva.
- *Meter dedos*: en general hurtar, aunque existían diversos tipos de especialización (asaltos, estafas, etc.). En este contexto, se trata de hurtar a los clientes mientras realizan un servicio sexual.
- *Maleantes*: los privados de libertad que estaban reclusos por otras condenas más allá de la Ley contra la Vagancia, la Mendicidad.
- *Masculifem*: expresión de género ambigua, andrógina, donde se adoptan algunos rasgos femeninos y se conservan otros masculinos. A veces, pero no siempre, se considera una etapa antes de asumir una identidad más femenina.
- *Pagadores*: clientes.
- *Papanicalou, revisarse la cartera*: Exámenes de ITS y VIH

- *Paquera*: Mujeres a las que le gustaba andar con un policía ahí le decían '¿pa' qué era que la llamaban?'
- *Paquetear*: Vocablo que proviene del contexto penitenciario, donde se utilizaba para nombrar algo falso. Hoy en la jerga trans se utiliza para denominar el acto de pasar desapercibida como una persona cisgénero, es decir, pasar falsamente por una mujer cis.
- *Paseos*: Forma de violencia policial en la que las metían en el cajón y manejaban a gran velocidad para golpearlas contra las paredes y el techo, para culminar dejándolas en alguna montaña alejada de la ciudad.
- *Picar*: Provocar adrede una detención, usualmente para trasegar drogas o para visitar por unos días al marido o amigas en la cárcel.
- *Porro curandero*: momento en que se juntan para fumar y conversar. Es un momento de ocio y cuidado, distinto al consumo que se hace en el marco de la fiesta o el trabajo sexual.
- *Producirse*: Asumir una hiperfeminidad sexualizada, a través de escotes, minifaldas, plataformas, pelucas, etc. Usualmente ligado al trabajo sexual.
- *Vestirse*: Asumir la transición, salir a un espacio público con una expresión femenina.

Este registro permite observar que existen códigos compartidos que para ellas están naturalizados. Dentro de su comunidad ellas no necesitan explicarlos, cuando los enuncian, las demás comprenden de qué están hablando. En cambio, a unx interlocutorx externo que no maneja esta jerga se le escapan varios significados, y no puede llegar a comprender todo lo que expresan. Esto ha sido para mí un ejercicio constante de aprendizaje, y tras tres años de compartir con ellas, todavía aprendo palabras nuevas. Es claro que esta comunidad crea y comparte sentidos, que hacen posibles sus comunicaciones.

7.2.2. Temporalidad trans

Al lado del lenguaje, el tiempo emerge como otro gran sistema que funciona de forma particular para esta comunidad. Fue una de las primeras lecciones que aprendí con ellas: el tiempo es subjetivo, y funciona de formas muy distintas según los privilegios y las formas de opresión que nos atraviesan.

Es difícil dar cuenta de esta construcción de la temporalidad en palabras. Es algo que se vive y que escapa al registro visual y auditivo, por lo que intento explicarlo a través de una narración: El lunes 25 de agosto de 2014, acompañé por primera vez un abordaje callejero de Transvida.

No tenía muy claro a lo que iba, solo sabía que mi función sería conducir mi carro. Nos encontramos en el Parque Central, y Dayana me explicó que se trataba de una experiencia en la que se recorren las calles entregando condones, y se aprovecha el espacio para conversar con ellas sobre ellas: sobre la violencia que sufren, sobre sus derechos, sobre su último corte de cabello, sobre la reunión de los sábados y sobre sus sueños.

Iniciando ese primer abordaje, Dayana me propone que hagamos un plantón por el derecho al nombre frente al Tribunal Supremo de Elecciones, para exigir pongan por fin en la cédula los nombres reales de las personas trans. Ella me pide que, ya que tengo experiencia en acciones callejeras, apoye con la organización. Me dice que lo convoquemos para el jueves, y yo, desde mi lugar determinado por mi experiencia de activismo en organizaciones de clase media autodenominadas LGBT, y por lo que había aprendido en la maestría de Comunicación y Desarrollo que entonces cursaba, pienso que es demasiado pronto. Pienso en el comunicado de prensa, en la convocatoria, en el evento de Facebook, en el sonido y las redes, y pienso que eso es demasiado pronto. Le digo que lo convoquemos mejor para dentro de quince días. Ella solo sonríe, con esa sonrisa callejera que me descoloca los títulos, y me dice: vamos a darnos una vuelta y al final hablamos a ver qué le parece.

Dimos la vuelta. Conocí más de 20 chicas esa noche. Se me escurrió el corazón con sus historias. Al finalizar, sabía bien que esa noche no iba a poder dormir. Dayana me mira otra vez sonriente y me dice: "ahora me entiende, perrito, es que para estas chicas quince días no existe. Eso es como decir un mes, o un año, o nada. Ellas viven el día a día. Si usted las invita a algo en 15 días, es como no invitarlas a nada."

Y tenía razón. Sus calendarios tienen si acaso 5 o 7 días, frente a los nuestros que se organizan en semestres. El tiempo es también un ámbito donde pesan los privilegios. Es algo que fue haciéndose cada vez más claro y evidente. Posiblemente es algo que tarde o temprano yo

hubiese terminado entendiéndolo, pero esa sacudida inicial que me dio Dayana en mi primer encuentro con las mujeres trans trabajadoras sexuales, marcó radicalmente mi involucramiento con esta comunidad. La escucha como herramienta fundamental, y la flexibilización de mis esquemas y metodologías sería necesaria para poder trabajar con ellas y no sobre ellas.

Así que esa noche, un poco temeroso, le acepté la propuesta de convocar a un plantón con apenas 3 días de anticipación. Me advirtió que igual tendríamos que volver la noche del miércoles a invitarlas, porque era seguro que de ahí al jueves lo olvidaban. El plantón sucedió y llegaron quienes tenían que llegar: las mujeres de esta comunidad, por primera vez visibles y organizadas, apropiándose a plena luz del día de esas calles que conocen tan bien sus noches.

En los meses que siguieron las chicas continuaron enseñándome cómo funciona el tiempo para una mujer trans, que no tiene ni cercanamente los privilegios que a mí me atraviesan, que trabaja en la calle, que no terminó el colegio, que ajusta para comer pero también para las hormonas, para alguna inyección, para el porro que le ayuda a sobrevivir la noche, y con suerte que sobre algo para el ahorro para la operación.

La temporalidad marca también condiciones de seguridad o inseguridad para ellas. Hoy la mayoría puede salir a cualquier hora del día o noche, y aunque enfrentarán burlas y acoso callejero, no serán detenidas por transitar por la ciudad. La noche tiene la ventaja de que la oscuridad les permite camuflarse, sin embargo, al ubicarse de noche en las zonas de trabajo sexual se enfrentan a una gran vulnerabilidad, donde enfrentan todas las formas de violencia descritas en el capítulo anterior.

Esto es algo que se ha ido transformando conforme han ido cambiando las condiciones de cada generación:

Casi que todas estábamos en puteros porque era más fácil putear, digamos, de 2 de la tarde a 5, porque en la noche se lo cargaban a uno y era muy feo. Es que a veces uno se dejaba salir en el día, y en la noche no podía porque se lo cargaban. Entonces ahí se metía. Si uno no tenía el

papel de dispensario, uno podía estar en una pensión desde las 2 de la tarde, desde la 1 hasta que compusiera.

En una temporalidad marcada por todas estas condiciones, agendar reuniones o entrevistas es siempre complicado. Para no imponer mis propias lógicas temporales, opté por adaptarme a las suyas, por intentar acercarme a sus espacios en los momentos en que a ellas les convenía, y esperar a que se desocuparan para conversar con ellas.

Así como esto supuso para mí un ejercicio constante de adaptación de las metodologías y el cronograma de investigación, es algo ha significado un choque constante con las instituciones estatales, ONGs y organismos de cooperación internacional. En palabras de Dayana:

Toda esa gente era de instituciones públicas y ministerios. Todas esas reuniones eran a las 8 o 9 de la mañana entonces ninguna iba. Llegábamos después de vernos en Chepe a las 3 o 4 de la mañana, irnos a arreglar a la casa a las 6 o 7. Y empezamos a participar, a llegar tarde y a posicionarnos desde ahí. Que la reunión es a las 8. Y yo: con permiso, a ustedes les pagan por estar aquí, por cumplir un horario. A nosotras nadie nos paga. Así que aquí venimos a la hora que tengamos que venir. Nosotras venimos de estar en la calle a las 4 de la mañana, de chuparnos cuatro penes para poder pagarnos los pases y estar aquí. (Barrantes, 2015, p.23)

Sin embargo, este es quizás uno de los puntos donde han resistido más la presión por la asimilación. Si bien las activistas de Transvida han comenzado a aceptar algunas reuniones en la mañana, lo hacen solamente cuando es la única opción. En general, en lugar de adaptarse a los tiempos de las instituciones, ellas han logrado ir presionando para que sean las instituciones las que se adapten a sus tiempos. Cualquiera que quiera trabajar con esta comunidad debe comenzar por entender la forma en que funciona su temporalidad, y adaptar sus propios horarios y cronogramas para que no violenten los de las chicas.

7.3. Reciprocidad, vínculos y acuerpamiento: interrelación

Uno de los primeros giros que dio esta propuesta fue pasar del énfasis de la comunicación en su sentido formal o funcional, a la comunicación en su sentido vincular. La comunicación colectiviza, es ese hilo que teje complicidades y afectos entre las personas, que dota de sentidos el tejido social. Es en la comunicación dónde surge y cómo surge la comunidad.

la comunidad supone relaciones, interacciones tanto de hacer y conocer como de sentir, por el hecho de compartir esos aspectos comunes. Y esas relaciones no son a distancia, se dan en un ámbito social en el cual se han desarrollado histórica y culturalmente determinados intereses o ciertas necesidades; un ámbito determinado por circunstancias específicas que, para bien o para mal, afectan en mayor o menor grado a un conjunto de personas que se reconocen como partícipes, que desarrollan una forma de identidad social debido a esa historia compartida y que construyen un sentido de comunidad (SdeC), igualmente definido en mayor o menor grado entre los componentes de ese grupo social, pero identificable en el pronombre personal de la primera persona del plural: nosotros. (Montero, 2004, p.95)

Nosotras, una de las palabras que más se escucha en sus conversaciones cotidianas. Como se explica en el apartado anterior, ellas saben reconocer a quiénes agrupa ese pronombre y a quiénes no. En un sentido pragmático, cuando pronuncian ese pronombre construyen comunidad. Pero ¿de qué está hecho ese pronombre? ¿Cómo emerge esa primera persona del plural?

Ese nosotras es más que la suma de personas, más que suma de cuerpos de mujeres trans. Trasciende la clasificación de sujetos según su identidad personal, porque ese nosotras no habla solo de una categoría identitaria sino de eso que les vincula, eso que comparten y construyen en conjunto cuando se juntan. Podemos ubicar principalmente dos ámbitos donde se tejen sus interacciones en relaciones que las enlazan: los espacios organizativos y la calle.

7.3.1. Cuido y espacios seguros: de Casa de las Orquídeas a Transvida

En las últimas décadas el activismo trans ha estado determinado por la cooperación internacional. Por esto, en gran medida se ha concentrado en estrategias de prevención de VIH, en entrega de condones y lubricantes. Esto sin duda ha sido beneficioso para la población de mujeres trans, pues tiene un efecto directo y tangible sobre la prevención de su mortalidad. Sin embargo, como señala Natalia en relación con el Proyecto País de Prevención de VIH, esto no es suficiente y con frecuencia se convierte también en una práctica desmovilizadora que dificulta la organización:

Natalia: Con quien más guardo rencor es con la sociedad. Porque yo digo, o sea, puta, tanto que han visto que hemos hecho y que queremos pertenecer, y queremos ser un activo en la sociedad, y que ellos mismos nos sigan empujando y dándonos el mismo resultado: o sea condones y lubricantes. ¡Putá! Eso es lo que me pone, bueno... Mae y es importante, pero o sea, por qué no me da un currículum y condones, o sea. No sé, becas o algo.

Dayana cuenta cómo fueron tratando de utilizar los recursos que conseguían a su favor. Si tenían que cumplir metas e indicadores de número de condones, aprovechaban el espacio para hacer algo más que esa entrega.

Les damos los condones, les hablamos de la prueba, las pongo al día de la página de la organización, las pongo a firmar para llevar un control de a quién le damos. También es una manera de censarnos porque Costa Rica no tiene información trans para nada. Y es una manera de conocernos y socializar. (Barrantes, 2015, p. 26)

Es una manera de encontrarse, de bordear la disposición represiva que buscaba disgregarlas y usar su discurso higienista a su favor. Si un grupo de mujeres trans eran reprimidas por encontrarse en la calle, con la estrategia de entrega de condones la policía tenía que dejarlas hablar (Pluchino, 2016). Pero como señala Natalia, esto no es suficiente y con frecuencia el problema radica en que eso es lo único que la cooperación quiere financiar.

Frente a esos intercambios de la calle, poderosos pero fugaces, están los encuentros extensos y plurales que se dan adentro de los locales de las organizaciones de trans para trans. Estos lugares se convirtieron en verdaderas trincheras, en casas, en hogares donde la resistencia se teje en otras lógicas. La politización de lo doméstico, de los afectos, hacía de esos espacios seguros para mujeres trans una verdadera escuela de rebeldía y resistencia.

En esta lógica existió Casa de las Orquídeas, la primera organización de mujeres trans que recuerdan:

Lorna: Eh chiquillas, yo creo que para mí un éxito, eh grande, fue haber sido directora de Casa de las Orquídeas de la Noche. Donde llegaban todas las chiquillas a, a maquillarse, y a aprender a bailar, y a tomar un café y conversar.

María: ¡Qué chival! Y esa fue, ¿era solo de mujeres trans?

Lorna: Sí, éramos solo trans.

Kasandra: Sí, era solo pa los travestis.

María: O sea, fue como la primera organización de mujeres trans.

El aspecto clave en esta historia era contar con un local, un espacio físico que permitía que estos encuentros se dieran de forma segura. En la intimidad de esa casa se gestaba una pedagogía de la feminidad y posiblemente también una pedagogía de la transoridad.

Lorna: Había un fondo. Se manejaba un fondo que también había para pagárseles eh...

Kasandra: Viáticos, taxis.

Lorna: Ajá. Taxis, buses, eh... Donde vivían. Eh, cosas, situaciones difíciles y eh, algunas también se les podía poner un abogado para defenderlas en... cualquier cuestión que tuvieran.

Perro: ¡Qué bueno!

Kasandra: Caja legal.

Lorna: Caja legal. Y... Yo me encargaba casi siempre de este tipo de cosas. Entonces yo considero que para mí una de las cosas que rescataré para toda mi vida.

Luego de que cerrara Casa de las Orquídeas, por años no existió otro local donde las mujeres de esta comunidad pudieran encontrarse. La vulnerabilidad de la calle o los encuentros de grupos pequeños en casas era lo que quedaba. Así resistieron varios años hasta que Transvida comenzó a pedir prestado un local, donde confluyó una fuerza imparable que unos años después las llevó al jardín de resistencias que hoy cultivan en sus instalaciones.

Transvida es un espacio profundamente femenino. Sus pasillos están llenos mujeres que caminan y se mueven como hormigas alegres. Son mujeres las que abren cuando otras mujeres llaman a la puerta. Son mujeres las que sirve el café a otras mujeres, y esas otras mujeres traen algún postre que cocinaron para compartir con las que les sirvieron el café. Mujeres trans principalmente, y algunas mujeres cisgénero cuyos corazones también encuentran arrullo en Transvida.

Formalmente no existe una restricción que disponga el espacio como solo de mujeres. Ellas mantienen alianzas estratégicas con algunos activistas y organizaciones mixtas. De hecho, distintos hombres cisgénero y trans se han acercado por Transvida en los años que llevo acompañando su trabajo, ya sea como voluntarios, como investigadores, como activistas aliados

o como usuarios de sus servicios. Sin embargo, ninguno ha permanecido y esto es algo que llama la atención. Por el contrario, existen voluntarias cisgénero que acompañan esta organización desde hace varios años, y otras mujeres que se acercan de vez en cuando para pasar la tarde, como cuando se visita a la familia o a una amiga.

En una tarde como la del 25 de agosto de 2017, por los pasillos de Transvida corre y juega una niña de 7 años. Es la sobrina de una de las chicas trans. La acompaña también su prima de 17 años, que levanta de cuando en cuando su mirada de la pantalla del celular para reír alguno de los chistes de las chicas trans que allí comparten. En el vestíbulo, una mujer cisgénero de pelo blanco reposa en una silla con su semblante cansado. Al menos cuatro chicas trans pasaron a preguntarle si ya le habían dado café, a lo que ella contesta con una sonrisa tenue. Me entero de que es la madre de una de las activistas de Transvida. La abuela biológica, la madre de infancia. Acaba de perder a su esposo y no tiene para enterrarlo. En esa silla, sentada, trataba de encontrar abrazos, compañía y paz. Una chica se detiene para conversar un rato con ella. La escucha, toca su pierna, la mira a los ojos y la reconforta. Cuentan historias, ríen. La señora recuerda con un tono de tristeza maternal todo lo que le pasaba a su hija y sus amigas trans. De pronto una chica sale de una oficina y la llama. Está reunida con una funcionaria del Instituto Mixto de Ayuda Social, aprovechó para contarle la situación de esta señora que ha enviudado y queda a cargo de su familia extensa sin ningún ingreso para sostenerles. Mientras conversan en una oficina para ver cómo la pueden ayudar, otra mujer cisgénero llega al vestíbulo. Es la madre de una adolescente trans, llegan a Transvida en busca de apoyo porque su hija está siendo violentada por el director del colegio donde estudia por el hecho de reivindicarse mujer. Las chicas las reciben y las pasan a otra oficina para tomarles la denuncia e idear una ruta para darle seguimiento. Mientras tanto, mujeres trans entran y salen del local. Pasan en silencio por el corredor donde se ha improvisado un aula de inglés, hacen una parada en la cocina donde se ponen al día con las últimas noticias de la compañera que fue apuñalada la semana anterior, y

llegan al patio con café en mano para sentarse a conversar hasta que la oscuridad o el cansancio les gane.

Este es una escena típica en Transvida, un ejemplo de cómo estas mujeres tejen vínculos y hacen política al mismo tiempo. Transvida es una casa, un refugio y un espacio de organización y resistencia frente a las múltiples formas de opresión que enfrentan estas mujeres. Es una forma de política que rompe con lo que Segato (2016) ha denunciado como

el secuestro de todo lo que se quiera político por la estructura de prestigio basada en el carácter unitario de la esfera pública, con su capacidad única de emitir todo lo que aspire a ser de interés general y valor universal, su maniobra instaladora de la abstracción de centralidad, generalidad y universalidad, inherente e impuesta por el siempre auto-referido arraigo y naturalización de su sujetomasculino, no lleva sino a la mala ruta de las democracias del presente en nuestro continente, con su desvío hacia una dictadura de las mayorías. (p. 95)

En Transvida se gesta una política femenina, que se construye desde los vínculos y los afectos. Esto no es una tarea fácil. Hay pocos referentes y, más bien enfrentan la presión de la masculinización de la política. Es una doble ruptura, mientras tratan de desmontar años de adoctrinamiento que quería convertirlas en hombres, luchan también contra la socialización desde una política masculina, capitalista e individualista, que empuja hacia la desvinculación, la desconfianza y la competencia.

Dayana describe esta dinámica a través del proceso que han atravesado con su vestimenta:

Cuando Transvida empezó a hacer actividades, las primeras mujeres, que estamos hablando de 2, 3 chicas, llegaban, pero llegaban con plataformas, llegaban con corsés, mae con 3 brasieres para que se les viera, con forros, el calor, la peluca... Y las maes estaban: "jijiji, jijiji". Porque está poniendo atención, pero le chima la tira. Hacíamos una actividad y no podían tirarse al piso. Hasta luego les dijimos: mae, **cuando venga a Transvida, aquí no hay clientes**, aquí no hay putería. Nadie le va a pagar porque usted venga bellísima. Más bien nos va a caer mal, di verdad, verla así vestida entre nosotras. Y de verdad, empezaron a usar *chores*, chancletas, el pelo se lo empezaron a amarrar. Le decíamos: mae **no vengas producida, aquí no hay clientes, usted puede ser usted**. Y bueno a mí me alegra el punto que ahora yo las veo con chanchletas, con *chores*. Los pelos, antes no salían si no tenían aplanchado y todo. Oiga si se ponían 5 extensiones, las 5 tenían que ponérselas. Entonces día a día tenía que peinarse el pelo de ella, luego la extensión, luego pestaña. Entonces, nunca llegaban a tiempo.

Destaco otras dos frases que me parecen claves porque ponen el dedo sobre una cuestión que no está en los estatutos ni en las reglas de la organización, pero que ellas han sostenido

intuitivamente como una forma de cuidado. Para que este sea un espacio seguro, un espacio de cuidado y autocuidado, tiene que ser un espacio propio, un espacio de ellas y para ellas. En un espacio de esta naturaleza los clientes no tienen cabida, porque su presencia perturbaría el ritmo con que fluyen las interacciones entre mujeres.

Cuando Dayana les dice "aquí no hay clientes", está afirmando que esas relaciones de competencia que impone el trabajo sexual, en Transvida quedan suspendidas. Cuando les dice: "no vengas producida (...) usted puede ser usted" les dice que en Transvida pueden relajarse, que pueden dejar caer los códigos de etiqueta que exigen los clientes, y pueden vestirse como quieran, como se sientan cómodas, como si estuvieran en casa.

En cierto sentido eso es Transvida, una casa de familia, un espacio doméstico desde el cuál intentan conjugar otras formas de política. Dice Segato (2016):

Las mujeres (representando aquí la posición femenina), sujetas de una historia propia que produjo saberes especializados, somos la estabilidad confiable del cotidiano, custodias del arraigo, emblema de la comunidad, responsables de la diversidad genética que todavía existe en el planeta, expertas en la vida relacional y en la gestión de los lazos de la intimidad, idóneas en las prácticas no burocratizables de la vida, capaces de habitar el seguro escondite del espacio doméstico otorgándole politicidad, dotadas de una imaginación marginal y no disciplinada por la norma positiva, hábiles para sobrevivir (p.105)

Este es quizás uno de los hallazgos más importantes que arroja esta investigación. La transición que hacen estas chicas no es solo corporal y actitudinal, no es solo subjetiva e identitaria; es también una transición colectiva, ideológica, política, y aunque quizás, como en todo, no podamos llegar a hablar de una "transición completa", lo cierto es que estas mujeres están construyendo espacios seguros fuera de la lógica masculina. Ellas construyen esta comunidad desde una política en clave femenina que transgrede tanto el mandato masculino de dominación, como el femenino de sumisión y despolitización.

7.3.2 Familia trans: madres, hermanas y amigas

Hermana, amiga, mujer, estas son las palabras más utilizadas para dirigirse entre ellas. *Mi amor* aparece de vez en cuando, usualmente en boca de alguna que se dirige a una compañera menor o más "nueva". Son palabras femeninas, por supuesto, que como efecto pragmático afirman esa feminidad. Nos hablan de su identidad y de la lucha cotidiana por defenderla, pero también nos hablan de colectividad, de su forma de vincularse.

Cuando le pregunto a las sobrevivientes de las décadas de 1970 y 1980 sobre sus vínculos las respuestas son variadas pero tienen a coincidir en nombrarse familia.

Perro: Pero digamos, ¿ustedes sí se conocían fuera de cárcel, eran amigas?

Estéfany: Todas, sí, era una familia.

Kasandra: No, no, una familia nunca fue, mentira. No éramos tantísisisimas como son ahora. Entoes mentira que estábamos 4 o 3 en una esquina. Yo estaba en esta, esta era la esquina mía y entoes, yo no quería que nadie estuviera. Si venía la patrulla uno tenía que... Por todo era mejor estar sola.

Estéfany: Pues yo no sé, yo sentía como familia con la otra y cuando tocaba era irme a refugiar, verdad.

Gata: Para mí sí era familia.

La represión policial intentaba degradar el tejido entre ellas, pero la complicidad y el cariño podían más. Una anécdota de Kasandra cuenta como una noche, huyendo de la policía, logra llegar hasta de la casa de Gata para refugiarse. Adentro se encuentra con otras amigas, que acaban de sentarse a comer un arroz cantonés. La policía aparece y cuando la Gata sale a la puerta le dicen que tiene entregar a su amiga, o de lo contrario se las cargan a todas. Kasandra reniega y se siente traicionada, pero cuenta como todas en un acto solidario, la blindan para que por lo menos vaya preparada:

Entonces Gata me da el cantonés que ella tiene y dice que me vaya. Samanta me da un puro y Castelán me da otro.

La mandan con comida y con marihuana, ceden su cena y su fume para que su amiga que va a pasarla mal en el calabozo, por lo menos tenga para sobrellevar la noche. Así eran sus relaciones

en tiempos de represión, se apoyaban y se acuerpaban porque sabían que solo unidas podía hacerle frente a tanta violencia:

Estéfany: Y nos mandábamos a sacar, también. Si una estaba, digamos, tenía una multa de 180, y esa noche yo salía a putear, se lo mandaba.

Lorna: Ajá, yo también.

Lorna: Perdón, perdón. La que en aquel entonces fue a mi casa o me visitaba en mi casa, puede hablar. La que llegaba en mi casa, ahí dormía, ahí comía. Yo no digo: me falta tanto para irme. Yo digo de comer y de tomar. Siempre fue así. Toes yo consideré que todas éramos así. Por ejemplo la Gata, Antonieta, la Peggy. Éramos así.

Estéfany: Bueno yo me sentí familia con la Gata, con el Pollo, Castelán, o con la Brigit, o con la... con esos playos. Porque siempre estábamos en esa casa y había comida y había bebida.

Kasandra: Yo todos los días iba donde Brigit. Por decir algo. Brigit era amiguísima mía.

Hoy la calle es espacio tenso, donde no cuentan con la seguridad de las paredes ni la domesticidad que han gestado en Transvida. Esto provoca dinámicas ambivalentes, confluencias simultáneas de rivalidad y cuidado, de competencia y sororidad. Las mismas chicas que frente a un cliente son contrincantes, frente a la mira de un rifle de ballnes son alidadas desesperadas.

Ya en el capítulo 4 se describe la organización de vínculos familiares que desarrollan en la calle. Las madres son mujeres que desarrollan una función de cuidado, guía y acompañamiento para las chicas que recién llegan a la calle. En cierto sentido, diríamos también que son hermanas las hijas de una misma madre. Pero más allá de eso, en esta comunidad los lazos de hermandad hablan de esta forma en la que han aprendido a vincularse para enfrentar la crudeza de su realidad. Como hermanas se cuidan y se acuerpan, y en ese encuentro descubren que al juntarse suman sus fuerzas para plantearse a las ferocidades de la calle.

Contrario a lo que se puede pensar, la calle tiene sus códigos. Hay una ética de la calle. En uno de los primeros abordajes callejeros que acompañé en el 2014, dos chicas narraron a que habían logrado salir de la red de trata en que llegaron al país, y estaba ahora solicitando refugio, pero enfrentaban persecución y amenazas por parte de la persona que coordina esa red. Temían

por su integridad, porque ya otra chica había sido vapuleada por un hombre contratado por mujer para disciplinarla. Cuando regresamos al carro, las activistas que realizaban el abordaje sacudían la cabeza con dolor e indignación y repetían que no podían creer que una mujer trans fuera capaz de explotar a otras trans.

No se trata de romantizar la calle. Ella seguro no es la primera ni será la última trans que violente a otras. Pero el dolor en las palabras de estas activistas da cuenta de esta ética callejera, donde ellas interpretan como una terrible traición el que una mujer trans oprima a otras. Algo similar comentaban otras dos activistas en el abordaje del 15 de junio de 2017, cuando contaban que se habían acercado a algunas de las venezolanas que vinieron con esa misma red de trata, quienes estaban instaurando una dinámica de peaje, donde le cobraban a las chicas por las esquinas a cambio de no golpearlas. "Yo le tuve que decir: 'estás violentando a las compañeras. No puede llegar a cobrarles'".

Ella le explica la ética de la calle: no se puede cobrar a las propias compañeras, y cuando advierte esto al mismo tiempo afirma esa política vincular de esta comunidad, que recuerda esta imagen utilizada por agrupaciones feministas como un llamado a romper con las lógicas patriarcales que debilitan los lazos entre mujeres:

Figura 18
Sororidad



Fuente: Read, 2017

Un ejemplo más de esta ética aflora en una conversación informal que tienen en Transvida el 30 de agosto de 2017. Llega a la organización una muchacha que varias llevaban años sin ver. Rondaba los 20 años. Las chicas la saludaron efusivas y comenzaron a recordar el tiempo en que la conocieron. Ella reclama en broma y les dice que ellas no la querían, que eran malas con ella y la trataban mal. A lo que responden:

Lo que pasa es que cuando nosotras inauguramos el INVU, allá abajo, uno veía a esta chiquilla como que 13 años que llegaba, y todas se la vergueaban. Porque véala, ella es así, toda, se ve como mujer y tenía una cinturita y se ponía unas minisetas. Pero era una chiquilla. ¡Con 13 años! Nada tenía que estar haciendo en la calle.

Así narraba que todas la espantaban, la sacaban de la calle porque consideraban que era demasiado niña para estar ahí. La corrían a golpes, pero la corrían, porque en la ética de esta comunidad a los 13 años es buen momento para empezar la transición, pero eso no debe llevarla al crudo mundo de la putería.

Esta forma de cuidar a las más jóvenes se asemeja a las dinámicas fraternales. Ellas no eran sus madres, ni aspiraban a adoptarla porque todavía no tenía edad para estar en la calle. Pero las madres también cuidan de sus hijas, como explica una de ellas cuando presenta a su hija que trae por primera vez a Transvida: “Yo la traía por el aprendizaje. Es muy promiscua.” No quiere que su hija de calle se exponga a ITS, así que la lleva a Transvida para que se informe sobre métodos de protección y para que conozca a otras chicas con quienes puede aprender otras cosas.

El cuidado, la solidaridad, el apoyo caracterizan buena parte de sus conversaciones. La tarde del 8 de setiembre, Kasandra aconsejaba a las más jóvenes sobre la importancia del hábito del ahorro, mientras Dayana abrazaba a su compañera con palabras que celebraban su lucha y fuerza:

Kasandra: Lo más importante, que si supieran la que... Adquieran el hábito del ahorro. No siempre van a estar los mismos pagadores. Uno se dio el gusto, yo pude hacerlo, de decirle a un viejo, no mi amor, yo con usted no quiero, vaya con ella. Pude hacerlo. Y llegó un momento también en que me deseé aquel pagador que había despreciado. Porque como quien diga que todos los días iba con la cartera llena, miente porque había días buenos y días malos, como todo en la vida. Pero sí, diay, las chiquitas jóvenes que se preparen, que hoy por hoy tienen la posibilidad, que se preparen académicamente y que economicen para un futuro, de verdad.

Dayana: Eres una gran guerrera, Porrás. Eres una gran guerrera. Siempre te lo he dicho, trabájate para que brilles.

Unas horas más tarde, conversan sobre la generación que llaman “las nuevas”. Pronuncian sus palabras con sonrisas, casi como con orgullo de saber que hay un hilo que las une con estas nuevas chivas.

Natalia: ¿Cuántos años tiene usted, mi amor?

Alessandra: 22.

Natalia: ¡Ay me encanta ella! ¡Tiene tanta luz! Usted tiene que llegar muy lejos. Eso se lo digo a todas. La que se quede ahí...

Dayana: No, y vea a la otra chica esta, Zoé. Zoé está proyectada.

Natalia: Sí está ahí en la U. Y es una activista.

Dayana: No y a ella le gusta.

Natalia: Ella es linda. Es como tan bohemía. ¡Ay no sé!

Dayana: Y le gusta moverse, le gusta moverse.

Natalia: Yo la veo y me imagino un girasol.

Dayana: Es luz.

Natalia: Luz.

Dayana: Flores.

Dice Segato (2016) que el "arraigo y la centralidad de la vida vincular es una alternativa disfuncional al mundo que se orienta por las cosas y obstaculiza el proyecto histórico del capital con su meta colocada en la acumulación y su consecuencia ineludible, la concentración" (p. 106). Sus palabras no son solo elogios, son un acto de amor, una celebración de la vida de las otras, que de alguna forma es también su vida. La vida de esta comunidad, de la familia trans que a través de esta política vincular resiste, sobrevive y se hace más grande y más fuerte.

Karen: Pero hay mucha solidaridad, hoy en día.

Perro: Sí, tal vez como que hay más espacio para encontrarse.

7.4. Gramática de una política vincular femenina.

Existen innumerables pruebas en documentos humanos de todo tipo y lugar de que es la posición femenina la que custodia, encarna y representa el arraigo territorial, lo sagrado, la vincularidad y la comunidad.
Segato (2016, p.100)

7.4.1. Cadenas de mujeres sosteniendo la vida.

Al escuchar la multiplicidad de historias, anécdotas, reflexiones y opiniones de las mujeres de esta comunidad, aparece un signo. Un signo es algo que significa algo para alguien, es decir, un signo es un acto de escucha y una interpretación. En sus relatos, tan cargados de ausencias y despojo, brota por todas partes la presencia de mujeres. Mujeres que las ayudaron, mujeres que las acuerparon, mujeres que pusieron el cuerpo para sostener su existencia en complicidad.

Abuelas, madres, tías, las dueñas de las pensiones, enfermeras, las trabajadoras sexuales cis...
Cadenas de mujeres que forman una colectividad mayor, redes que defienden la vida.

Cuenta Alondra que la ira de su padre solo pudo calmarse con la intervención de su madrastra y de su prima. Su padre que la había desterrado bajo amenaza de muerte termina hincándose para pedirle perdón. Alondra cuenta la historia conmovida hasta las lágrimas y afirma que no entiende por qué su madrastra se empeñó en ayudarla, pero sabe que sin su ayuda esto no hubiera pasado:

Ella empezó a ayudar a que empezara a acercarme. Y ella y yo tampoco, no nos queríamos. Pero ella tiene un hermano que es gay. Entonces él sí, él es un gay masculino. Y otra prima que se crió conmigo y con mi abuelita también a lo último, esa otra.

Sus madres de sangre fueron con frecuencia sus aliadas. Sobran historias de las formas en que sus madres buscaban protegerlas de la policía:

María Antonieta: Yo andaba con mi mamá y nos cargaron a las dos. Usted sabe que mi mamá dijo que ella era, que ella era travesti. "Yo soy igual que ella, yo me voy con ella". Y dice el policía: bueno, hágale caminado, caminando, las dos. ¡Pum!

Gata: A mí sí, sí. Mi mamá me conseguía ropa de mujer y todo.

Kassandra: Teníamos una señora, la mamá de una compañera de nosotras, era muy alcahueta con la hija. Entonces siempre estaba cuidándola que no se la cargaran. Y a uno nunca se la cargaban sola, siempre iban 3 o 4 en la... Y si era un cajón, el cajón iba repleto. La perrera. Entonces la señora iba e interceptaba por allá en el carro la patrulla, o el cajón, y les pagaba, y donde fuera nos soltaban. Con tal de que soltaran a la hija, nos íbamos coladas un montón.

Más allá de la familia, encontraban solidaridad en sus vecinas, amigas y a veces hasta en desconocidas. Mujeres que abrían las puertas de sus casas para brindarle techo a comida a una mujer trans que lo necesitaba:

Y un día un vecino que tengo yo por quemar una casa de una gente, ya, a la par de mi casa, entonces agarraron y prendieron la casa mía para quemar, ya. Hasta cómo era de madera, diay yo quedé en la calle. Pero en eso me hablaron de una muchacha ahí, que me llevó a la casa y ahí estoy, viera, batallando y luchando. Me han ayudado, sí, pero con ropa. Con mucha ropa y cosas así, ya. Pero por mí esa historia es importante, ya. (Lupe)

En una sociedad donde el cuidado es romantizado e impuesto como mandato inexorable para todas las mujeres, estos gestos dotan al cuidado de una politización de la que se le ha querido despojar: el cuidado como comunalidad (Federici, 2010). Las mujeres trans que muchas veces

han perdido sus redes familiares a causa del rechazo y la transfobia, construyen con otras mujeres una familiaridad que las acuerpa.

Perro: ¿Y ustedes se llevaban bien con las mujeres trabajadoras sexuales igual?

Estéfany: ¿Con las mujeres?

Kasandra: Sí, yo sí.

Estéfany: Sí, sí.

Karen: Algunas cuantillas sí.

Jessica: ¿Con la trabajadora social, eh, con las trabajadoras del sexo? Sí porque estaba la Zona Roja y más abajo estaban los puteros de mujeres...

Kasandra: Yo me iba a meter a la... Yo puteaba donde la pensión de Mico. Toes ya igual ahí solo mujeres había.

Estéfany: Sí, solo mujeres.

Kasandra: E igual aquí cuando era en la Bíblica, diay nos hablábamos con Auxiliadora y nos hablabamos con la viejilla de...

Karen: La tía, la que se llamaba la tía.

Kasandra: ¡Con la tía! Diay ahí donde nos parábamos más bien nos convenía pararnos con ellas porque paqueteabamos un poquito más.

Jessica: ¡Uuuu!

Kasandra: Pasaba la patrulla y veían ahí a tres putas, lo que menos pensaban era que había una camuflada.

En el mundo del trabajo sexual, los vínculos con las mujeres cisgénero también eran una forma acuerparse y protegerse. Era más seguro estar con otras mujeres que estar solas. Pero sus vínculos no eran solamente estratégicos; a pesar de la competencia y las dinámicas de dominación que impone el trabajo sexual, las mujeres lograban germinar afectos y complicidades en las hendijas de las calles. Ellas encontraron amigas en las trabajadoras sexuales cisgénero y hasta en las dueñas de las pensiones donde trabajaban:

Jessica: Yo pasaba toda la noche ahí, y ella: venga chiquilla, tome cafecito. Y le daba: cafecito, tortilla con queso...

Perro: ¿Ella vivía ahí en la Zona Roja?

Jessica: Sí, ella tenía una pensión, ahí vivía ella.

Lorna: Quería mucho a los travestis.

Jessica: Bueno no a todos pero a mí, a Lorna, a ciertas ella era muy buena porque: ¡ey, avispa! ¡Vení mujer! Y le daba su cafecito con su tortilla con queso, lo más rico.

Perro: ¡Qué: bueno!

Jessica: Tuvo una chiquita que ay, todas la chineábamos. Qué no le regalábamos a esa chiquita. Debe ser una mujer... con casa, con hijos, seguro ya nos hizo abuelas.

Con sonrisas y ternura recuerdan aquella bebé que todas chinearón en brazos, mientras su madre atendía asuntos de la pensión. Se preguntan qué será de esa bebé hoy y si recordará a esas mujeres trans que la vieron crecer. No podríamos decir que era una relación horizontal, pues la dueña de una pensión estaba siempre en una posición jerárquica marcada por su condición de clase y determinada por las relaciones comerciales. Sin embargo, que esta mujer les confiara a su hija para que se la cuidaran da cuenta de que ella también encontraba en las mujeres trans una suerte de reciprocidad.

Las dueñas de las pensiones también las ayudaban a sortear las trabas de la heteronormatividad que restringía su acceso a tratamientos de afirmación del género. Ante la negativa de profesionales en medicina y farmacia para acompañar y asesorar los procesos de hormonización de las personas trans, sus aliadas cisgénero conseguían estrógenos en la CCSS o los compraban en farmacias comerciales y se los daban a las mujeres trans para que llevaran a cabo sus procesos de autohormonización. "No y las viejas, las mismas de las pensiones nos agarraban los blisters de las pastillas, Primodal o Primogyn y era 3 o 4". (Kasandra)

Esa complicidad entre mujeres que busca sortear las trabas del sistema es en sí misma una burla al sistema, una forma de romper con la lógica que impone la competencia, el interés individual y la indiferencia como dinámicas inherentes a la política. En *La Pava Real*, Dayana narra una anécdota conmovedora. Cuenta que cuando comenzó a trabajar en un salón, tenía que viajar de Desamparados a Los Yoses, y con frecuencia no le alcanzaba para desayunar. Una vez fue a comprar dos galletas, pero solo le alcanzó para una. La vendedora miró su hambre y le dio las dos. Cuenta que a partir de ese día, ella iba a comprar una galleta y la vendedora le daba dos (Barrantes, 2015). Se gestó entre ellas un vínculo de complicidad que ni siquiera

requirió explicaciones, y para Dayana además del hambre en la panza, este gesto le calmaba el hambre de humanidad.

Kassandra cuenta cómo encontró un respiro de la violencia de la cárcel en las mujeres con la que compartió mientras estuvo hospitalizada. Una mujer trans privada de libertad que convalece en un hospital, habita un lugar muy al fondo en la zona del no-ser. Sin embargo, enfermeras, pacientes que estaban internadas y hasta mujeres que visitaban a sus familiares se solidarizaban con Kassandra, y a través de ese cuidado transgresor le permitían a ella también transgredir su prohibición de ejercer el cuidado.

Estando presa... Estando presa que me operaron, el muchacho no me ponía las esposas. Entonces yo me levantaba y me iba para maternidad y alzaba a todos los chiquitos, y me iba a la cocina y pedía gelatina, y andaba por todo el hospital. (...) Más bien cuando llegué del hospital era como si viniera de viaje, con bolsas así. Porque una enfermera me llevaba sandalias, otra me llevaba prensitas, otra me llevaba... así. Toes más bien llegué como que se... ¡Mota! Una señora sabía que ya me daban la salida entoes me llevó un puchito de mota. Entoes con plata, con mota.

Cuando Gloria comenta que le insiste a su hijo en la importancia de tener sexo seguro, no pone el énfasis en la salud de su hijo, sino en su responsabilidad hacia las mujeres. Sus palabras enuncian una preocupación por todas las mujeres que podrían verse afectadas por una actuación irresponsable de parte él. "Yo lo que hago es que le doy preservativos. Ya usted sabe, cuidado usted embaraza a alguien". Gloria, con esta frase, se suma a este encadenamiento de políticas de cuidado en clave femenina.

Acuerpamiento y solidaridad, sus vínculos a veces formales y otras informales, gestan verdaderas redes de cuidado, cadenas de mujeres que sostienen la vida. Estas cadenas las sujetan, y ellas a su vez sujetan a otras.

7.4.2. La transorridad como estrategia de supervivencia: el orgullo de sobrevivir juntas.

porque quizás no ha sido la mejor de las ideas, como Foucault notó tempranamente, bregar para que el ojo del panóptico nos alcance en casa o aspirar a tener un abogado en la almohada, como resultó en el modelo norteamericano. (Segato, 2016, p.95)

Este capítulo intenta dar cuenta de la existencia de una comunidad de mujeres trans. Lo intenta y seguramente fracasa en parte, porque hacer comunidad es algo que difícil registrar. Propongo que es el concepto más adecuado para nombrar lo que estas mujeres han creado, lo que sostienen y lo que las sostiene.

“No, todavía soñamos. Todavía soñamos, por eso seguimos aquí. Si no soñáramos nada, estaríamos en la calle”, dice Natalia. La sororidad ha sido por décadas su herramienta para sobrevivir la violencia. Desde fuera, a través de la ventana de un carro en movimiento o de una foto en el periódico, podría pensarse que estas chicas están atrapadas en círculos concéntricos de violencia. De cierta forma es cierto, y también es cierto que con frecuencia la agresividad ha sido su forma de responder ante tanta crueldad. Pero debajo de esa fachada ruda que se planta al mundo, crecen enredaderas vivas llenas de frutos y flores que alimentan sus días.

La sororidad entre estas chicas la encontramos en los distintos espacios que habitan. En la cárcel, donde las amigas comparten hasta el mismo plato, y se sacan entre ellas los piojos para intentar salvarle el pelo a sus compañeras.

Lupe: Vea y me dice. Comimos una cosa rara. Siempre comíamos en el mismo plato, la Bárbara y yo. Éramos así.

Kasandra: Y cuántas no pasaban en la lucha, que decían: requisa de piojos. Y empezábamos todas en la misma celda: búsqume a mí porque la que tenía, de un pronto a otro se iban y cuando entraban, entraban 5, 6, 7, pelonas.

En la calle, que se sobrevive mejor entre amigas que se acompañan, vacilan y se cuidan:

Perro: Y eso, entonces en la calle. digamos... Porque de pronto, yo a veces cuando hago abordajes con ustedes, de pronto a veces uno ve que hay como grupos de chicas y se ve que están como diay, vacilando y como amigas y así. Y luego hay unos que más bien es como que tienen cierta rivalidad.

Dévora: Ajá. Es que digamos, hay algunas de nosotras nos, en aquellos tiempos y todavía nos vemos como algunas como rivales. Ya entonces algunas están más aparte. Otras si ya somos más conocidas, más, entonces siempre estamos en grupo vacilando y así.

Perro: Y también supongo que es más seguro estar en grupo.

Dévora: Es correcto. Totalmente.

En el activismo en el que conjugan sus fuerzas por las que están y por las que vienen:

Natalia: Yo apoyo que ustedes vivan una realidad sin nada lo que nosotras sufrimos, porque ni tienen que pasarla, ni tienen que interiorizarla, ni nada.

Dayana: Por eso está nuestra lucha. Si ahí empezamos nosotras, para nosotras mismas no tener que vivirlo y que las nuevas no lo vivan.

Y en la amistad, en esas relaciones que les ayudan a sobrevivir la adversidad:

Samantha: Entre las mujeres trans hemos aprendido a la sororidad, y también hemos aprendido a la resiliencia, a anteponernos antes las cosas malas que nos han pasado y, sonreírle a la vida. Por más negro que esté el camino, por muy oscuro que esté, pronto va a amanecer.

Las mujeres de esta comunidad practican la autogestión. Aunque han enfrentado intentos de cooptación y movidas asistencialistas, esta comunidad se mantiene autónoma. No vino ninguna ONG a organizarlas o a "concientizarlas". Han aprendido a cuidarse a punta de golpes y desesperación. Cuando la policía, la municipalidad, los hospitales, los medios, los vecinos y vecinas, lxs transeúntes, los autos de lujo y hasta las carcachas les dieron las espaldas, estas mujeres se encontraron solas en la calle, solas pero juntas, porque solo juntas se sobrevive la calle.

el Estado es siempre patriarcal, no puede dejar de serlo, porque su historia no es otra cosa que la historia del patriarcado. No hay que abandonarlo como campo de reivindicaciones, pero no puede secuestrar nuestras luchas por entero ni monopolizar la política. Hay vida inteligente fuera del campo estatal y existen instituciones no estatales. Quien hace la historia es la gente, capilarmente, con su imaginación y sus insurgencias diarias, con sus tecnologías de sociabilidad, construyendo sus propios mundos, sin vanguardias vanidosas y siempre al final expropiadoras de la voz de los pueblos, con énfasis en los vínculos inmediatos, con la práctica rigurosa de la reciprocidad, como siempre ha sido en nuestro continente. (Segato, 2006, p. 105)

Nada que desde la academia podamos inventar sería más efectivo que sus propios mecanismos de defensa. Hay que dejar caer ese ideal de redentor que con tanta fuerza nos impregna la academia y el protagonismo en el activismo. Ellas han creado sus propias redes y sus propias estrategias de protección. Autogestión, transolidaridad organizada: la complicidad, las alertas, la jauría, la forma en que se cuidan. Revisándose los piojos antes de una inspección en la celda,

sacándose entre ellas los balines, como leonas sobrevivientes lamiéndose las heridas. Saben que son más fuertes cuando se juntan.

Por eso digo que el camino es por afuera, con el cuerpo en la calle y con la estrategia femenina, que siempre ha hecho historia, a pesar de su intensa desvalorización por efecto de la maniobra que he llamado aquí minorizadora y a la cual muchas veces, sin advertirlo, nos hemos plegado. (Segato, 2016, p. 105)

También saben que no siempre pueden solas. Nadie puede sola contra tanta crueldad. Pero entonces apuestan por las redes de cuidado, por las cadenas de mujeres, por la política femenina y alternativa. No quiere decir que descarten las vías institucionales (buena parte del activismo de Transvida se dedica a meterle goles a la portería de la legalidad cisnormativa), pero el tejido de sus vínculos es tan potente porque está hecho de afectos, de comunicación y de sororidad.

Transolidaridad. En uno de los momentos más álgidos de los ataques con balines, a falta de patrullas oficiales, organizamos un grupo para salir a vigilar la zona donde ocurren la mayoría de los ataques. Siguiendo la propuesta de la Patrulla Legal²⁹ de Ecuador, intentamos gestar un pequeño grupo de activistas solidarixs para acompañarlas. Ellas nos indicaron dónde debíamos parquearnos para evitar espantarles los clientes, nosotrxs acatamos y nos sentamos a esperar.

Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las «tecnologías de sociabilidad» que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua. (Segato, 2016, p. 106)

La pedagogía de la crueldad solo puede combatirse con una nueva pedagogía, una pedagogía de la solidaridad. Unas pedagogías, varias pedagogías de la solidaridad, porque como señala Segato (2003) parte de la resistencia de ir contra la colonialidad letal pasa por dejar de pensar

²⁹ Para más información sobre este interesante proyecto, ver: <http://patrullalegal.blogspot.com/>

que existe un solo camino, una sola verdad, una sola respuesta. En esta comunidad, las mujeres han gestado su propia versión de esta pedagogía, esto que quiero llamar *pedagogía de la transororidad*. Una pedagogía que rescata la ternura, el cariño, los afectos, que rescata la esperanza en cada esquina sucia donde parece que nada puede germinar. Una pedagogía que se construye y se aprende en colectivo, en familias elegidas que así como transgreden el fetiche de la sangre, buscan desmontar años de domesticación, de imposiciones binarias y de adoctrinamiento en la política fagocitaria masculina.

Esta pedagogía es propia de su estirpe, funciona por y para esta comunidad, y no es posible traducirla o reproducirla, precisamente porque es un producto de la historia compartida y de sus relaciones cotidianas. Sin embargo, escucharla, reconocerla, abrir el diálogo para esa ecología de saberes resulta un ejercicio muy fértil para la construcción colectiva y el aprendizaje. Mucho tenemos que aprender todavía con ellas, de sus prácticas de resistencia, de su pedagogía cotidiana tan potente y transformadora, de su tenacidad, de su ternura, de su necesidad de estar juntas y de sus vínculos solidarios, sororarios, profundamente revolucionarios, urgentes y necesarios.

Hay que hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal. Es de esta politicidad y de esas tecnologías vinculares que surgirá el formato de la acción política capaz de reorientar la historia en la dirección de una felicidad mayor, pautada por el fin de la prehistoria patriarcal de la humanidad. Es la política de las mujeres la que ahora tiene su vez. (Segato, 2016, p. 106)

Jackeline: Porque a mí gracias a dios vieras que ya no me molestan como me molestaban.

Karen: Porque saben que no estamos solas.

8. Familiarización viene de familia

*esto es lo que yo hago
lo que yo soy
por el camino más largo
por ahí me voy.*

Triste Perro, Señor Loop

8.1. Las chicas me explican cosas: Transplaining contra la violencia epistémica

Cuando comencé a dibujar un esbozo de este proyecto en un curso de Investigación, se me planteó que mejor hiciera una propuesta directiva con ellas, una investigación acción que les dejara herramientas comunicativas para su organización. Después de todo yo era "la experta", decían, y para qué complicarse de sobremanera si finalmente yo podía ayudarlas con mis conocimientos sobre la comunicación.

Nada más lejano de lo que yo quería hacer. Ese lugar de saber-poder era precisamente lo que me inquietaba, lo que quería romper. Mi posición es ética y epistemológica. Es ética, porque no quiero una investigación extractivista, ni quiero una investigación que pretenda explicarle a las comunidades con palabras sobresdrújulas aquello que ellxs saben con sus cuerpos. No quiero una investigación que pretenda saber más sobre una persona que esa persona sobre su propia existencia. Es por esto que también es epistemológica, porque parte de una pregunta por estos saberes y por las formas en que generamos conocimiento en la academia. Yo no quería llevarles conocimientos que ni siquiera sabía si necesitaban, quería invertir la ecuación.

Yo quería aprender con ellas, escucharlas y conocer de cerca esa fuerza rabiosa que las aferra a la vida, pero para esto, ellas tenían primero que querer compartir sus saberes conmigo. Necesitábamos desarrollar confianza, y esto hace el camino largo, mucho más largo de lo que los tiempos universitarios sugieren o imponen.

La propuesta con la que llegué en poco se parece a esto que resultó. Desde el inicio les planteé que eso era apenas un punto de partida, una excusa conocernos. Era la puerta necesaria para cruzar nuestros andares. La pusimos al lado durante meses. Acordamos primero conocernos, reconocernos, para desarrollar la confianza que nos permitiría construir juntxs nuestra propia propuesta. El proyecto se hizo tan grande que desbordó las tapas de empaste de una tesis. Nos vinculamos, nos aliamos, nos transformamos, nos acompañamos.

En ese proceso amplio de Investigación Acción Participativa varias veces le dimos vuelta a posibles objetos de investigación, pero siempre nos ganaba la urgencia, la emergencia, la necesidad vital de atender la realidad y contenerla. Así llegamos a esta idea. Yo llevaba rato ya llamándolas maestras, maestras de vida, con quienes aprendía de forma intensa y cardial, intensa como la temporalidad trans, donde un día equivale a semanas o a la vida. Llevaba rato diciéndoles que me impactaban sus historias, que me conmovían, que me revolcaban, y luego de un tiempo de decirles esto pensamos en la importancia de narrar sus historias, de registrarlas como lecciones de vida. Rescatar la memoria de la resistencia de las mujeres trans es más que la sistematización de una historia de lucha, es una práctica colectiva de construcción de saberes, de reconocimiento del trayecto andado y de reflexión dialéctica sobre lo que viene.

Escucharlas, de verdad escucharlas sin buscar pre-explicarlas, ha sido uno de los ejercicios académicos más complejos en los que me involucrado, pero a la vez posiblemente el más rico. Con esta investigación aprendí sobre la vida, sobre una Costa Rica que desconocía, sobre el poder, sobre la violencia, sobre la sororidad y sobre mí mismx. Aprendí sobre la comunicación como una estrategia de supervivencia, como tela, como abrigo, la comunicación como ese tejido de afectos que hace comunidad y sostiene la vida.

8.2. El problema del amor en la investigación social

8.2.1. La familia elegida.

Así llegué a esta comunidad en agosto del 2014, con la excusa de esta tesis. No podía dimensionar la ola rabiosa de amor que estaba por revolcar mi vida. Llegué sin saber, pero queriendo con muchas ganas encontrarme algo distinto. Digo que me llevó la intuición, para no decir que fue la desesperación. Yo sentía que algo en esta comunidad me ayudaría a entender, o por lo menos a problematizar, estas formas secas de lucha y de construcción de conocimientos. Pero confieso que jamás imaginé el poder transformador, la deliciosa y violenta experiencia que encarnaría allí. Hay un antes y un después de esta experiencia en mi vida, y puedo decir sonriendo que este después lo habito mejor.

Esta comunidad se convirtió en mi escuela, en la experiencia pedagógica más fuerte en la que me he involucrado. Desde muy temprano supe que sería un amor para toda la vida. Las chicas son mis amigas, mis hermanas, mis maestras de vida, mis compañeras de lucha y de investigación. Con ellas abracé mi angustia, me conmoví con las suyas, lloré noches de desvelo, celebre su existencia, me apropié de mi propia transición. En esta comunidad encontré mi estirpe, mi jauría, mi familia. Porque familiarización viene de familia, y de familia elegida, que es siempre la mejor.

8.2.2. El perro de Transvida.

Tras un tiempo de registrar diálogos e interacciones entre las chicas y yo, comencé a escuchar las distintas formas por las que me nombraban. Nunca usaron mi nombre registral, ni siquiera cuando me acerqué por primera vez y no había asumido mi transición. En general, la mayoría me conoce como *el Perro*, un apodo de cariño que cargaba desde otras experiencias de activismo y colectividad. Todavía en 2017, algunas afirman que no saben cómo me llamo, pero poco importa, para ellas soy el Perro.

Sin embargo, no es siempre el mismo uso que hacen de mi apelativo, o más bien, han inventado un juego en el que lo apellidan, lo acompañan de algunos calificativos que describen mi función en la organización. Al escuchar esto pensaba en el concepto psicoanalítico de la transferencia, en esa función que ocupa la X en una ecuación, y que podemos sustituir según el contexto y las necesidades del momento.

Por supuesto que no puedo ser cualquier perro. Mi función está determinada por mis propios límites, pero por esto no deja de ser una función que se asigna en colectivo. No soy yo quien define qué papel cumplo para ellas, son ellas, o quizás nosotrxs, que en colectividad hacemos de mi presencia una función transferencial.

Winnicott (2006), en su obra *Psicoanálisis de una niña pequeña*, relata un caso en el que una niña descubre y explica con ternura la función transferencial. Para esta niña no había un solo Winnicott. Más allá de la persona, de ese señor con el que se sentaba a jugar, su analista era claramente una función, algo que mutaba y que emergía según fuera necesario en ese trabajo que construían. Algo así me sucedió con esta comunidad, y al terminar las transcripciones y revisar las bitácoras se hizo evidente que, sin quererlo, nuestros vínculos estaban determinados de alguna manera por la transferencia.

Comencé a escuchar la forma en que me nombraban. En Transvida dicen que soy "el Perro de Transvida", y a veces soy "Perrito mi amor" y a veces soy "Perro de traba", a veces me dicen "Cachorro" y a veces "Perro guardián". Me dicen el Perro, pero los adjetivos con los que me apellidan hablan de mi función en este amor transferencial que intentamos construir en colectivo: abierto, flexible, honesto y horizontal.

Desgloso un poco más estas funciones transferenciales he podido identificar:

- *El Perro guía*: función que se me depositó en razón de mi formación académica. Yo intenté constantemente correrme de este lugar y apostarle a la ecología de saberes y a la potenciación de ese conocimiento que ellas ya tienen. Sin embargo, es imposible borrar por completo la marca que deja en nosotrxs el paso por la universidad. Se nos nota en el lenguaje, en nuestra manera de pensar y en la forma de estar en el mundo. De nada sirve intentar negarlo, pero para mí fue importante insistir hasta el cansancio que en esa relación todxs estábamos aprendiendo, y que había muchas más cosas que ellas podían enseñarme de lo que yo a ellas.
- *Perrito mi amor*: es una forma que evolucionó de un tono sexualizado a un tono familiar. Al principio lo pronunciaban como un piropo, con los meses fue descascarándose esa forma inicial de acercarse, y un cariño genuino y asexual comenzó a habitar el apelativo "mi amor".
- *Perro de traba*: me llaman cuando toca poner el cuerpo, la cara, los títulos o hasta el apellido. Las ONGs, las instituciones públicas, los oficiales que las violentan en la calle con frecuencia minorizan sus voces, las deslegitiman o las ignoran. Podríamos decir que fue una forma de usar mis privilegios a su favor, pero aunque haya sido idea de ellas nunca he logrado habitar cómodamente esa función. Entiendo que es estratégico para abrir algunas puertas que les cierran en la cara, puertas que a mí me abren porque mis condiciones de existencia me vacunan contra el clasismo institucional. Pero me pesa, me pesa como una culpa burguesa que revuelve el estómago y me dificulta la neutralidad. En todo caso, a pesar de mi incomodidad, es una función que he cumplido con cierta frecuencia, en especial cuando ha tocado enfrentar las peores formas de violencia que las golpea. Lo hemos resuelto en colectivo, como una forma de darle vuelta al sistema. Cada vez que consigo una reunión para atender una urgencia, me presento con ellas. Yo me encargo de los discursos argumentativos sustentados en datos y teorías, y ellas se encargan de estallar la sala con una dosis política calle y realidad.

- *El Perro que ladra*: las mujeres de esta comunidad no necesitan que nadie hable por ellas. En estos años me he comprometido a difundir su trabajo, sus logros, sus necesidades y sus conquistas. Mis ladridos no pretenden sustituir sus voces, ni siquiera amplificarlas. Mis ladridos buscan invitar a quien los escucha a acercarse a estas mujeres y conocer sus historias.
- *Cachorro*: me llaman con ternura cuando nombran parte de su familia, de sus redes de cuidado, donde no solo yo las acuerdo con mi mandíbula de traba, sino que ellas también me sostienen, me acuerpan y me cuidan.

Cuando llegué por primera vez a Transvida, había escuchado sobre su psicóloga en la calle. Desconocía su nombre, porque ellas la nombraban así: la psicóloga de Transvida. Esto de alguna manera me preocupaba, temía que me codificaran como otrx psicólogx, no porque desmeritara el valioso trabajo que psicólogxs voluntarixs realizan en Transvida, sino porque ese lugar de profesional, de expertx o de terapeuta, era incompatible con la propuesta que yo quería desarrollar.

Me empeñé entonces en sacudir las distancias, en acercarme dentro de lo posible en un plano horizontal. Las escuché con atención e interés y procuré hablar poco. Prioricé los espacios informales, me abstuve de citar o dar explicaciones, y cuando tocaba hablar de mí, traté de hablar siempre desde mi costado más humano.

Logré evitar la etiqueta psicólogx. Ellas la enuncian estratégicamente cuando sirve para algo, para asustar, para cortar, para validar algunos de sus esfuerzos que las instituciones clasistas se niegan a escuchar, pero entre nosotrxs esta nunca ha sido una categoría, ni enunciativa ni funcional. Ellas me llaman Perro y yo las llamo jauría.

8.8.3. La tentación del poder en el amor transferencial

El problema del amor en la investigación social es un problema transferencial. Es decir, más que el amor, el problema es el poder. Quizás sería más adecuado decir el no poder. La transferencia es un concepto valioso que tomo prestado del psicoanálisis para pensar esas formas de amor que se gestan en los procesos de investigación social, en esa tensión que inscribe ese lugar externo inevitablemente revestido de poder, y la voluntad copiosa, casi obsesiva, con la que intentamos correr de ese lugar.

Esta ha sido para mí quizás la tarea más difícil. Desde mi primer acercamiento a la comunidad, había tomado la decisión de involucrarme genuinamente, de hacer lo posible por no estorbar, y de permitir amar. Más que investigar los afectos, quería hacer una investigación afectiva. Es decir, quería que el cariño, la ternura, la rabia y la tristeza escribieran estas páginas, que fueran su forma y su tono, porque quería y sigo queriendo defender que la subjetividad no le resta seriedad a una investigación.

Pero permitirse desarrollar lazos afectivos en el proceso de investigación no resuelve el problema de las relaciones de poder. Quizás incluso lo intensifica. Unx se acerca una comunidad y por más que intente evitarlo carga siempre el gafete de académicx, de universitarix, con todos los imaginarios, estereotipos y expectativas que esto conlleva. Por más que queramos evitarlo, de una u otra forma se nos deposita ese lugar, ese sujeto-supuesto-saber, para tomar prestado otro concepto del psicoanálisis.

Lo que yo no quería era ocupar el lugar experto. Lo que no quería era reproducir el discurso del amo. Lo que no quería era aprovecharme de mis privilegios. Pero cómo hacerles entender que de verdad soy un sujeto que sabe muy poco, y que de verdad estaba ahí para aprender con ellas, para escucharlas porque genuinamente me interesa.

No fue fácil. Desarrollar confianza tomó algunos años. Digo desarrollar porque me niego pensar que la confianza es algo que se gana; prefiero pensar que es algo que se cultiva. Recuerdo el día en que una de ellas me dijo: "Yo ya usted lo quiero. Antes no lo quería mucho, me caía mal. No entendía por qué usted venía a un grupo de mujeres trans. Pero ya entendí que usted en serio está con nosotras y ahora hasta lo quiero". La desconfianza es uno de los principales mecanismos de supervivencia para esta comunidad. La confianza es el requisito básico para la investigación que yo quería realizar.

Cuando empezamos una nueva amistad raramente nos preguntamos hasta dónde vamos a llegar o qué tanto nos podemos vincular. Solo fluimos, quizás con algo de desconfianza inicial, pero una vez superada, construimos, nos relacionamos. En la academia, en cambio, nos hacemos mil rollos, nos preguntamos obsesivamente por los límites, nos empeñamos en delinear nuestro lugar, en demarcar la cancha, lavamos la camiseta de investigadorx para dejarla impecable, sin rastro alguno de sangre o sudor. Ponemos mucha energía en esto, nos aterroriza la posibilidad de perdernos, de que lxs otrxs vayan a dudar de nuestras ineludibles diferencias.

No quiero decir que señalar las diferencias no sea importante, por el contrario, creo que solo reconociéndolas es posible navegar en un plano horizontal. Lo que digo es que a mí me resulta incómodo. No porque crea que es posible un espacio horizontal despojado de poder, o una suerte de esfera pública habermasiana donde sea posible poner en pausa las desigualdades. Coincido con Nancy Fraser (1992) cuando critica una de las premisas de la concepción hegemónica de esfera pública que dicta propone dejar de lado las diferencias, ponerlas en paréntesis, pues "la igualdad social no es una condición necesaria para la democracia política" (p.9).

Lo cierto es que las desigualdades existen, la dominación existe, la raza, la clase, el género, siguen constituyendo sistemas de opresión. "En la medida en la que el hecho de poner las desigualdades sociales en paréntesis durante la deliberación significa proceder como si ellas no existiesen cuando de hecho si existen, este hecho no promociona una paridad en la participación" (Fraser, p. 11). Nada más violento que pretender poner al lado nuestros propios privilegios, pero a pesar de nuestras diferencias, o quizás con y por ellas, creo que los vínculos afectivos pueden ser un puente que nos ayude a transitarlas de formas menos violentas.

Hace unos años en una comunicación informal con Judith Butler cuando estuvo de visita en Costa Rica, hablamos de Transvida y de esta investigación. Ella me preguntaba si las mujeres trans confiaban en mí. Yo le contesté que eran mis amigas, y que ante todo nos unía un lindo amor. Le pregunté qué pensaba de eso, si no creía que el amor era una vía para construir puentes y articular nuestras resistencias y nuestros frentes de batalla. Ella me señaló que yo era alguien privilegiado, que en un mundo ideal claro que sería genial que nos uniese siempre el amor, pero en la vida real eso difícilmente pasa, y apenas podemos apelar a las alianzas estratégicas y coyunturales, frágiles y breves, llenas de desconfianza y despojadas de amor.

Su respuesta a todas luces estaba llena de verdad y me dejó reflexionando por meses sobre la función que cumplen los afectos en la investigación social. Por esta ruta volví al psicoanálisis, un campo en el que se permite no solo hablar, explicar racionalmente, dar cuenta y advertencia del amor, sino que el psicoanálisis mismo se basa en el principio de una muy particular relación de amor: la transferencia.

Para no desviarnos en una discusión clínica, retomo una de las definiciones que brinda Vega (2008), aplicable al ámbito de la investigación social: la transferencia como el "desplazamiento de representaciones y afectos de un lugar a otro dentro del psiquismo además de en la

intersubjetividad" (p.2). La transferencia es esa relación donde los afectos que se ponen en escena son un vehículo para transitar hacia algún lugar.

Dice José Ricardo Cháves (2017) sobre el viaje:

Creo que quien se va, si realmente se va, no vuelve, y si vuelve, es porque en realidad nunca se fue del todo. El verdadero viaje desestructura al que partió, y por tanto, el sujeto inicial no puede volver porque ya no existe. Llegará otro, pero no hay retorno. No hay vuelta atrás. Quien se va, no vuelve, y si vuelve, no se fue, para decirlo epigramáticamente. (¶1)

Con otra metáfora, Gloria Leff (2007) habla de este viaje que implica la transferencia: "de la operación de 'estar juntos en la misma chimenea', analista y analizante no pueden salir más que tiznados" (p.52) Estar juntos en la chimenea quiere decir involucrarse en un proceso analítico, que por definición instauro la prohibición de la relación sexual. Esa es pues la transferencia, una relación de la cual no salimos limpios, ni pretendemos limpiarnos.

No sé si a ese amor que construimos en el trabajo con una comunidad podemos llamarlo siempre y enteramente amor de transferencia, pero es una herramienta que nos ayuda a apalabrar esto que nos pasa por el cuerpo. La transferencia es una linda forma de amor, llena de complicidades, que en absoluto es seca o racional sino todo lo contrario: es una locura, es una huerta colectiva, es un lenguaje de guiños.

En ese sentido, la transferencia se parece a la forma en la que amamos en la investigación social. Pero también hay diferencias, la principal es quizás que en la investigación social los afectos se comunican, y los afectos, también, comunican. Aquí la noción de transferencia vuelve a tornarse útil, porque si nos descuidamos, si nos dejamos morder, o si no tomamos consciencia de todos los significados que revisten nuestra figura de poder, terminaremos sin querer reproduciendo relaciones autoritarias, violencia o dinámicas de colonialidad epistémica.

8.2.4. El tabú del incesto: la horizontalidad que no cabe en la cama

En junio de 2016, tras la marcha de la diversidad, Natalia Porras publica esta fotografía en que salimos sonrientes:

Figura 19

Marcha del orgullo 2016



Enseguida una amiga feminista comenta: "bandido". Un chiste que parece inofensivo, pero a mí me ofendió profundamente. Es la muestra de los estereotipos que incluso en nuestros círculos de activismo se mantienen sobre las mujeres trans. No es su vestimenta la que hipersexualiza sus cuerpos, es nuestra mirada que solo puede ver en ellas un objeto sexual.

*Yo le contesté intentando visibilizarlo: "Bandido no, *amigo ;) Natalia es mi hermana de lucha y mi maestra de vida. La admiro y la amo con todo mi <3 pero no es sexoso, no todo el amor con las chicas trans pasa por el sexo".*

La imposibilidad de pensar que es posible un verdadero vínculo de amistad entre una mujer trans y alguien como yo, habla de nuestros sesgos transfóbicos y clasistas. No se trata de negar que vivimos en mundos distintos aunque habitemos el mismo país. Se trata de romper con la idea que cristaliza esos

lugares como destinos jerarquizados y supone una función estática que tasa el valor de las mujeres trans como objetos de placer para otros.

Tras algún tiempo de sentidas reflexiones con respecto a estos vínculos que desarrollamos, comencé a hablar de poliamor de transferencia. Empezó como una broma pero fue tomando sentido. El poliamor es esa palabra que hoy se enuncia con cierta ligereza para nombrar formas de vincularse que trascienden la exclusividad de la pareja monogámica, formas de amar (o con frecuencia formas de intercambio sexual) que proponen la posibilidad de sostener vínculos simultáneos con y entre distintas personas. Lo apellido "de transferencia": esa forma de amor que por definición suspende la relación sexual. Lo cierto es que lo que ocurre en la investigación comunitaria no es exactamente ni poliamor, ni transferencia en el sentido estricto en que la entiende el psicoanálisis. Sin embargo, tomando prestados ambos conceptos propongo esta fórmula para pensar lo que nos ocurre cuando intentamos investigar desde la metáfora del involucramiento (Martinez, 2011).

Existen distancias: cuando nos involucramos con una comunidad se nos permite un acercamiento mayor que el que puede hacer un analista. Podemos hablar un poco sobre nosotrxs, podemos mostrar afectos, podemos opinar y tomar partido de formas en que un analista en principio no debería. Pero al mismo tiempo, compartimos algunas restricciones, algunos cuidados y algunas renuncias que debemos hacer para cuidar del espacio y de las personas con las que nos involucramos. Con todas las diferencias que pueden existir, algo comparten la situación analítica y la investigación social: nos confrontan con la erotización del poder, de ese lugar de sujeto-supuesto-saber que si pierde su partícula del medio se convierte en un compuesto peligroso y violento.

Muchas veces recibí acoso sexual por parte de las mujeres trans. El hostigamiento es posiblemente uno de los últimos vestigios de la masculinidad hegemónica que todavía persiste en las comunicaciones de estas mujeres. No me decían "vulgaridades" como las que ellas les

gritan en la calle, pero con frecuencia me reciben con halagos sexualizados o con invitaciones eróticas. Lo nombro acoso en clave de afecto, pero acoso en fin, porque se trataba de un acercamiento que yo no deseaba. No digo esto desde un lugar de víctima, tengo claros mis privilegios y la forma en la que se jugaban. Lo digo para problematizarlo, para nombrar esa dificultad que encontré y que seguramente encuentran muchísimxs investigadorxs cuando se acercan a una comunidad.

De cualquier manera, marcaba una diferencia, y me señalaba que mi presencia en ese espacio femenino en el que mi masculinidad feminista había sido bien recibida, siempre sería la de una exterioridad. Esto me planteaba varias preguntas: ¿cómo correrme de ese lugar? ¿cómo no caer en la trampa del ego y del poder? ¿cómo poner límites sin que se interpreten como rechazo? ¿cómo *asexualizar* nuestros vínculos sin tener que *desamorizarlos*? ¿es siquiera esto posible?

El psicoanálisis brinda algunas luces con la noción transferencia. Finalmente, no era a mí a quien buscaban seducir esos piropos sino a mi función transferencial. Dice Freud (1992b) que la transferencia en el análisis es una paradoja necesaria, una paradoja porque es un amor que nace imposible, un amor que no puede actuarse y por ende solo puede apalabrarse. Para unx analizante, la transferencia es ese vagón en el que viajan sus afectos y sus significados, ese vagón que se ocupa para llegar a otro lado. En palabras de Vega (2008), "la transferencia es ante todo, según su prefijo TRANS: algo que es llevado (del latín FER0: llevar), acarreado, de un lado a otro, a través de otra cosa" (p.1).

Es por esto que el analista no puede actuar la transferencia, pero tampoco debe disuadirla. El analista debe soportar la transferencia, soportarla desde esa función que ocupa para su analizante. En palabras de Vega (2008):

La asunción temporaria de ese lugar permite al analista la colaboración del paciente con sus asociaciones y el cuidado por su tratamiento (la alianza terapéutica), pero entronca un doble peligro. Para el paciente: el sometimiento "enamorado" a la persona sobre la que se externalizó esa instancia que marca el "como yo deberás ser". Para el terapeuta: el peligro de encarnarla sin

decodificar dicha transferencia (...) Para el analista también implica el riesgo de un goce omnipotente y omnisciente (cualquier omni es narcisista), y la fantasía de hacer al paciente a su imagen y semejanza como advierte Freud. Por ello, la disolución de la transferencia hacia el final de la cura es un proceso necesario y doloroso de pérdida para ambos participantes (p.4).

La investigación no es un proceso psicoanalítico, y su objetivo no es la cura, pero de alguna manera estos peligros interpelan a la investigación social. El riesgo de actuar la transferencia es que esta no se da entre personas sino entre funciones e ideales, y entonces ese encuentro entre unx investigadorx y unx participante nunca alcanza a darse en una posición horizontal; estaría siempre demasiado embarrado de poder. En una colectividad, esta relación de poder se multiplica en otras relaciones, marca diferencias entre las personas participantes y cristaliza lugares que deberían tener la fluidez de las funciones.

Sin embargo, como también advierte Freud (1992b) nada logramos con disuadir o censurar la transferencia. Diríamos que la transferencia en su versión comunitaria es en definitiva necesaria para poder hacer el tipo de investigación que nos proponíamos: una investigación afectiva. Entonces, ante esta encrucijada compleja, habitando mi propio miedo y mi incomodidad para manejar las distintas transferencias que me vinculaban con estas chicas, tuve que idear algunas salidas.

La primera fue tomar la decisión clara, consciente y explícita de cerrar cualquier posibilidad de un encuentro sexual con alguna de las chicas. Esta fue una posición contundente, no aceptaba matices. "Por mucho que estime el amor, ha de estimar más su labor de hacer franquear a la paciente un escalón decisivo de su vida" (Freud, 1992b). Excluir el intercambio sexual de nuestros vínculos permitía sacudirnos de la presión heteronormativa que sostiene el tráfico de mujeres como un valor de intercambio entre machos. En un mundo tan hipersexualizado como el de las mujeres trans trabajadoras sexuales, esto fue (y posiblemente de cierta manera sigue siendo) una posición difícil de comprender. Conocen pocos hombres que se les acerquen con un interés que no termine resolviéndose en la cama. El sexo atraviesa con fuerza la forma en la

que están acostumbradas a relacionarse con las figuras masculinas. Entonces, cuando me acerco y ellas me codifican como un "mae", suponen que de una u otra forma yo busco un encuentro sexual. Cuando me corro de ese lugar, las descoloca, e incluso les genera una desconfianza inicial. Sospechan que algo debo estar buscando sacar de ellas, y si no es sexo se preguntan qué podrá ser.

Tomó largos meses desmontar esa metáfora y engrosar los vínculos que nos permitieran dejar de preguntarnos qué puede sacar cada quién de ese encuentro, y empezar a preguntarnos qué podemos construir juntxs. Fue un ejercicio deconstructivo para ellas y para mí, sin el cual esta investigación no sería posible. Sin embargo, este ejercicio requiere paciencia, tiempo y voluntad, cosas de las que no siempre disponemos cuando hacemos investigación en los cuadrados marcos de la academia.

El poliamor de transferencia nombra hasta cierto punto esta forma en la que decidimos vincularnos. Yo como el perro de la comunidad, ocupando distintas funciones según fueran necesitando y con la decisión explícita de excluir lo sexual de nuestras relaciones, y esas relaciones coexistiendo en un mismo plano, no igual pero sí horizontal. La misma claridad que tenía Dayana cuando señalaba que mantener Transvida libre de clientes lo convertía en un espacio seguro, me lleva a afirmar que mantener nuestros vínculos libres de intercambio sexual nos permitió gestar relaciones seguras. La competencia no entra jugar, y entonces el poliamor (en su versión teórica romantizada) me permite entablar con cada una de ellas una relación afectiva sin necesidad de jerarquizarlas.

Sin embargo, creo que en esta experiencia la noción de transferencia se queda corta o habría matizarla. La transferencia no alcanza para nombrar este pacto de afectos, esta complicidad, este involucramiento. No dudo de que este trabajo lo escribo desde un profundo enamoramiento, un enamoramiento transferencial que he dejado que me invada.

En los últimos tiempos, las chicas comenzaron a utilizar un nuevo calificativo para nombrarme. Me llaman *hermano*, *hermano* que no es lo mismo que ese "*hermana*" que enuncia su pertenencia a la comunidad, pero que posiblemente es lo que más se acerca a esa forma de vincularnos que hemos estado inventando.

Cuando me llaman *hermano* ellas señalan esta forma particular que han tomado nuestros afectos, y es ahí donde desborda la noción de transferencia, porque yo no las amo solo desde mi función de perro de la comunidad, ni ellas me aman solo con adjetivos por apellido. Nuestro amor no es solo funcional, nuestro amor es corporal, en esa cercanía fraterna que permite la ternura y el cariño gracias al tabú del incesto.

No es solo algo sobre lo que podemos reflexionar con nombres complejos y marcos conceptuales. Es en definitiva un puente, sí, pero un puente que es un viaje, un camino y un destino en sí mismo. Nuestro amor nos pasa por el cuerpo y nos atraviesa el corazón. Nos entrelaza. Nos subjetiva. Emerge entre nosotrxs un cariño genuino, una relación que es más que un pacto, más que un consentimiento informado, más que un buen rapport, más que la empatía y que una alianza estratégica. Yo decidí permitirme amarlas no como función, sino como persona. Ellas me enseñaron a amarlas como hermano.

8.3. La angustia de sentir: sobre las dificultades del involucramiento

Casi cualquier texto que aborda la IAP o la etnografía dirán que son acercamientos metodológicos complejos. Se habla de la dificultad de la confianza, de la complicación de los tiempos y del choque con las estructuras rígidas que suelen enmarcar los procesos de investigación. Algunos textos advertirán que conlleva un ejercicio intenso y conmovedor para quien se involucra como investigadorx (Rockwell, 1987). Sin embargo, ninguno de los textos que he leído hasta ahora podía haberme prevenido de esa forma tan fuerte en que esta experiencia me atravesó.

La mayoría de los artículos que hablan sobre la afectividad y los movimientos sociales, sobre la afectividad y la investigación, se centran en observar los afectos de las comunidades con las que trabajamos, pero poco dicen sobre nuestros afectos cuando nos vinculamos con estas. Si los afectos predominantes que observé entre las chicas fueron tristeza, indignación y algo así como el orgullo de sobrevivir, los afectos que me habitaron a mí fueron principalmente angustia, miedo, ternura, dolor y amor.

No hay neutralidad posible cuando se adopta la metáfora del involucramiento, pero por momentos la crudeza de la realidad que habitan estas mujeres desbordaba mis límites y resquebrajaba mi compostura. Muchas noches me perdí el sueño frente al monitor, preguntándome sin respuesta ¿qué hacer con tanto?

En abril de 2016 le metieron cuarenta y tantos balinazos Antonella, una de las mujeres más valientes que he conocido gracias a esta investigación. La atacaron en la calle, junto a otras 4 chicas. Cinco más a la interminable lista de mujeres trans que son atacadas con un rifle de balines a vista y paciencia de cámaras de seguridad, patrullas y transeúntes que no quieren hacer nada.

Yo me asfixiaba entre la rabia y el llanto que quería vomitar. Luego de este ataque, vinieron 2 más. Y ahí estaba yo, enloqueciéndome sin saber qué hacer, indignándome hasta el insomnio pensando en salidas, buscando patrones, sudando fantasías de venganza, sacudiéndome de toda objetividad. Me dolió, no como duele un balinazo incrustado en la cara, pero como duele ver a un ser querido que ha sido violentado. Anduve mal. Varios días, anduve mal.

Hice lo único que tenía a mi alcance: documenté, escribí, denuncié. Sin embargo, una imperiosa necesidad de colectivizar mis angustias me invadió y me sigue habitando. Existen cientos de congresos y eventos de reflexión académica pero no existen espacios en la investigación social

para colectivizar los afectos, para compartir, acuerpar, abrazar. Hablamos en clave de funciones, no de personas, hablamos como intelectuales sin cuerpo.

¿Qué hacer con tanto? Es imposible no reaccionar, pero unx reacciona desde los propios privilegios y limitaciones que dicta su realidad. Pasé algunas noches en vela junto a una patrulla ciudadana de amigxs que coordinamos con las chicas una estrategia para vigilar las calles que el Estado no puede o no quiere asumir. Esto desbordaba los límites de la investigación y sin embargo parecía más importante poner el cuerpo con ellas, poner la cara con ellas y saber que no es suficiente, pero me es absolutamente necesario.

Cuando el Comité Ético Científico me pedía desde su sesgo académico que indicara las formas en que iba a garantizar mi seguridad "en las zonas que suelen ser peligrosas", yo no sabía si indignarme o consternarme. Mi seguridad es la que menos ha estado en juego en esta investigación, y en todo caso las chicas se han encargado de garantizarla. En cambio, su seguridad, la integridad de sus cuerpos, ha estado una y otra vez al borde del abismo, entre la violencia necropolítica de la policía, los clientes y otros machos.

Entonces vuelven las angustias, las preguntas y las contradicciones. ¿Cómo dar cuenta del amor en el formato irrespirable de una tesis? ¿Cómo construir conocimientos sin lavarlos de afectos? ¿Cómo sacudirnos el miedo y atrevernos a amar sin perdernos? ¿Cómo acompañarnos cuando la investigación se supone un campo tan racional e individualista? ¿Cómo encontrar contención, cómo contenernos? ¿Cómo acuerparnos?

Siempre es difícil escribir sobre la violencia, pero en definitiva es realmente duro cuando eso que se describe, que se analiza y que se historiza es algo que está sucediendo. La violencia no se detiene porque escribamos una tesis, y entonces me sobrecoge el dolor, el cansancio, la frustración y la angustia. Mientras escribía estos capítulos, una de mis amigas más cercanas se puso mal. Me buscó una noche triste y desesperada, pidiendo asesoría para ver cómo podía

asegurarse porque necesitaba con urgencia atención. Una úlcera en su pecho, producto de la mala praxis con aceites tóxicos, la tenía al borde del desmayo del dolor. La razón por la que no tenía seguro es porque es trabajadora sexual. Seguía saliendo por las noches, no puede parar de trabajar porque de eso viven ella y su madre. Me contó con la voz quebrada que les dice a los clientes que no le toque las tetas, pero ellos igual la tocan y ella siente que se le revienta la piel.

Yo la escuché con un vacío en el estómago y un agujero el chacra del corazón. Quería abrazarla, quería sentarme a llorar, quería buscar al médico inescrupuloso y tomarme muy en serio la función de perro de traba. Pero me contuve. Me tragué la rabia con las lágrimas y me concentré en buscar las rutas de salida.

Mi mayor miedo desde que empecé a trabajar con ellas fue perderlas. Despertar una madrugada con un mensaje que anunciara una baja en la jauría. Y estuvimos cerca: con los balinazos, con las úlceras, con el pre infarto de una, con el desahucio anunciado del cuerpo de otra que se rendía ante el SIDA.

Muchas noches de insomnio, mucho ardor en la panza, muchas emociones revolcándome las tripas y los sesos. Es imposible escribir sobre la historia de las mujeres trans sin afecto. Esta es una tarea que demanda un involucramiento (Martínez, 2011), una metodología encarnada (García, 2010), la disposición a exponerse a las heridas que provoca el nadar con ellas a contracorriente, y a dejarse afectar.

El amor en la investigación social no es tanto un problema epistemológico, como ético y político. Y no es que pretendamos que no tiene efectos sobre el proceso de generación de conocimiento que desarrollamos. Todo lo contrario, diría que ese efecto es posiblemente una de sus mayores riquezas. El amor no es un problema en la investigación social. El problema sería pretender que algo así se puede llevar a cabo despojado del amor.

Reflexiones finales

Como se puede observar a lo largo de estas páginas el recorrido para construir este trabajo ha seguido una ruta poco tradicional. El contexto y las condiciones de existencia de las mujeres trans así lo ameritaban. Sus tiempos, sus prioridades, sus costumbres y sus necesidades requirieron romper con la linealidad y el orden usual de nuestras formas de investigar. Como señala Rockwell (1987), fue un ir y venir, una revisión constante de borradores, hipótesis y teorías, para dar lugar a los emergentes.

Sobre la comunicación

En su artículo *De los medios a los fines. La comunicación como bien público*, Carlos Sandoval (2010) ofrece una reflexión sentida en torno al campo de la comunicación. A través de la revisión crítica de las más importantes tendencias de las teorías actuales de la comunicación, nos confronta con algunas interrogantes que hace sentido para esta investigación.

Más bien se interroga acerca de cómo se comprendería la comunicación si no se redujera a sus engarces con el poder, sus soportes, sus lenguajes o sus expresiones profesionales. Se trata de preguntarse qué sería lo fundante de la comunicación. En un contexto en que en lo profesional pone el mayor acento en las promesas de la tecnología y que en lo epistemológico centra su atención en torno a la articulación de los medios y las mediaciones, esta contribución sugiere que se requiere también una tercera dimensión que se interroga por los fines, es decir, por el para qué (p.63).

¿Para qué la comunicación? ¿Para qué estudiar la comunicación? Yo me hice reiteradamente esta pregunta cuando intenté las primeras formulaciones del anteproyecto de esta tesis. Intenté darle vueltas por todos lados, sin percatarme de que en el fondo lo que estaba dificultando mi trabajo y el acercamiento con esta comunidad era la forma tan rígida en que yo estaba entendiendo la comunicación.

Dice Sandoval (2010) en diálogo con Antonio Pasquali, que "lo decisivo de la comunicación es el constituir una categoría básica de la relación que como tal define 'uno de los modos básicos de estar-con-otro'" (p.63). No fue sino hasta que llegué a esta forma de entender la

comunicación que por fin pude enrumbar esta investigación. Entendí que preguntarme por los vínculos y las redes que trenzan estas mujeres, por los afectos de los cuáles está hecho el tejido de su comunidad, era preguntarme por la comunicación, no en sentido formal o funcional, sino en un sentido relacional. "Reconocer que la posibilidad de ser pasa por la palabra y las modalidades en que la palabra procura dar cuenta del sí mismo, tanto individual como colectivamente" (p. 63).

Así he llegado a pensar la comunicación como un campo, no en un sentido académico, aunque quizás también, pero sobre todo como metáfora cotidiana. Un campo abierto, una huerta colectiva, un espacio comunitario en el que se cultivan los vínculos, los afectos, los recursos, las historias, los sentidos, las sonrisas, los nombres propios, las identidades, la resistencia. La comunicación como un campo que no crece solo, pero que si se trabaja puede llegar alimentar a una comunidad entera.

Sandoval (2010) retoma a Carlos Castilla del Pino como un pionero que se adelantó a su tiempo para pensar sobre la paradoja de la incomunicación, que nos lleva la degradación del tejido social, donde los vínculos son funcionales, desechables, instrumentales, donde la competencia y la desensibilización invaden las comunicaciones y las vacían de afectos. Esto tiene un efecto tanto en las relaciones y en las interacciones cotidianas, como en los movimientos sociales: cada vez más desconexión, cada vez más individualismo, cada vez más soledad.

"Una consecuencia práctica que se deriva de esta disociación es que los individuos no tienen control de muchas de los recursos a partir de los cuales una autonarrativa, individual o colectiva, podría ser construida" (p.65). Ante esto, surge casi como una urgencia la necesidad de construir políticas de identidad colectivas, que reivindiquen los vínculos y defiendan los afectos, que reivindiquen, como hacen las mujeres de esta comunidad, el derecho a amar.

Ser excluidos/as de la capacidad de narrar/se es tan estructural o crucial como la exclusión material (...) A lo mejor el lugar clave de la comunicación consista en facilitar la emergencia de narrativas emancipadoras que den cuenta que esas vidas no son desperdiciada (p.65).

Sobre las dimensiones psicosociales de esta comunidad

A partir de la propuesta de Magallón, Regueyra y Ruiz (1992), intenté acercarme a descubrir cómo funciona la comunicación entre estas mujeres trans. Es decir, intentar comprender cómo es que opera entre ellas esta forma de "estar-con-otro", de estar-con-otras, con ellas. Como herramienta resultó útil al tomarla no como un marco para encuadrar la realidad, sino como un mapa, como una guía de ruta que me permitió recorrer distintas esferas e ir descubriendo otros caminos que me llevaron a lugares que no conocía. Se trató de entender la comunicación como esa carretera que conecta estas dimensiones, y al hacerlo, enlaza también a estas mujeres.

Ignacio Martín-Baró (1989) define un grupo como "aquella estructura de vínculos y relaciones entre personas que canaliza en cada circunstancia sus necesidades individuales y/o los intereses colectivos." (p. 14) Una estructura sin duda tanto psicosocial como comunicacional.

La noción de grupo que propone, si bien no se ajusta exactamente lo que emerge en esta colectividad de mujeres trans, aporta elementos han resultado fundamentales en esta investigación. Señala la importancia de reconocer el carácter histórico de los grupos humanos.

Es decir,

exige remitir cada grupo a su circunstancia concreta y al proceso social que lo ha configurado, sin asumir por tanto que grupos formalmente semejantes tengan el mismo sentido o constituyan una realidad idéntica ni descartar que grupos diferentes puedan representar fenómenos equivalentes en contextos y situaciones históricas distintas. (p.13)

El carácter histórico de esta comunidad nos permite entender por qué no todas las mujeres trans de San José se agrupan en esta comunidad, y más bien, por qué sería violento de nuestra parte leerlas desde una mirada externa como si se tratase de un grupo homogéneo en función

de su identidad de género. Sin una lectura histórica no podemos comprender el papel que juega la clase, la ideología y la interseccionalidad en la conformación de esta comunidad.

Con esta perspectiva, poniendo el énfasis en los vínculos y las comunicaciones, podemos identificar la forma en que el género y la clase configuran las dimensiones psicosociales de esta comunidad.

Identidad

La identidad, según Martín-Baró (1989), responde a la pregunta por la totalidad: ¿cuál es el carácter de su totalidad? ¿cuál es la unidad de conjunto? ¿cómo se diferencia de otras totalidades? Podemos decir que desde una mirada externa estas barreras son borrosas, pero desde adentro para ellas está claro que lo que las une no es tanto ser mujeres con pene, sino lo que esto ha implicado en sus vidas: la represión, pero también la resistencia; la exclusión, pero también la okupación. Para usar sus palabras: "todo por lo que hemos pasado".

La identidad femenina y la identidad trans se manifiestan con fuerza en las integrantes de esta comunidad. Ellas se identifican como mujeres trans, y desde este lugar reconocen los puntos de encuentro con otras mujeres cisgénero. En algunos aspectos, como el acoso callejero o la violencia misógina, ellas ven una conexión con el amplio marco de la colectividad de mujeres. Sin embargo, en otros aspectos como el abuso policial, la vulnerabilidad en la calle, los problemas de vivienda y aseguramiento, ellas se reconocen cercanas a ciertos sectores mujeres que viven condiciones de empobrecimiento similares, pero a la vez reconocen los abismos que las separan de otras mujeres, incluidas algunas trans, que tienen una situación más privilegiada. La clase, aunque no lo nombren así, es un elemento identitario que las atraviesa.

El capítulo 4 aborda la pregunta sobre el ser mujer. Afirman que es algo que de alguna manera se sabe toda la vida, en la intimidad de la identidad personal, pero es algo que se construye en

colectivo. Se aprende a ser mujer, y en esta comunidad, esta construcción constante de la *identidad femenina* es algo que fortalece al mismo tiempo la identidad personal y la grupal.

Sobre esta comunidad podemos decir que tiene un laxo grado de formalización organizativa, pero la interacción entre ellas es estrecha y cercana. Su estructura es informal, no tiene requisitos de admisión ni convocatorias para ganar adeptas. Es algo que se gesta en la cotidianidad, a partir del encuentro y la cercanía, de compartir esquinas, vulnerabilidad y complicidades. Tampoco podemos decir que carece de estructura. Las familias de calle dan cuenta de una forma de organización de los vínculos, atravesada por los afectos, por el cuidado y por la necesidad de garantizar su seguridad.

Las relaciones con otros grupos son en general tensas. La exclusión y la discriminación social que viven a causa de su condición de clase y del sistema moral que censura su existencia, marcan buena parte de sus vínculos intergrupales. Con la policía, por ejemplo, mantienen un conflicto abierto, con picos de tensión y momentos de respiro, pero que nunca deja de ser confrontativa. Lo mismo sucede con los hombres en la calle que las acosan, las persiguen y las atacan. Si bien no constituyen exactamente un grupo, ellas los identifican entre sus principales adversarios.

Sobre las agrupaciones religiosas no hablan con frecuencia. Esto fue una sorpresa para mí, pues pensaba que sería un tema más presente. En general, la mayoría son creyentes y buena parte son practicantes, pero mantienen las creencias como algo personal y procuran no hablar de esto cuando se juntan. Las únicas dos veces que se manifestaron abiertamente en contra de agrupaciones religiosas fue cuando narraron la historia de una de sus compañeras que había sido "rescatada" de la calle por una iglesia, que terminó pagándole una cirugía privada para removerle los implantes, lo que le provocó una depresión que la tiene al borde de la muerte. La otra agrupación que identifican como adversaria es la fundación RAHAB, que las ha invitado a

actividades con la excusa de un almuerzo, pero mientras comen aprovechan para exponer testimonios de ex-gays y ex-lesbianas "recuperadxs", que hablan de la transgeneridad y el trabajo sexual como la ruta directa al infierno.

Con respecto a grupos que consideran aliados, en general, se sienten más cercanas a las feministas y los hombres trans, y en cierta medida también a las lesbianas, pero no necesariamente a las agrupaciones. Es decir, afirman que en un plano personal se llevan mejor con las lesbianas que con los hombres gays, por ejemplo, pero no tienen cercanía con ninguna agrupación lésbica. En el caso de agrupaciones gays o las autodenominadas LGBT, las consideran aliadas estratégicas, pero mantienen sus distancias porque reconocen que lo que les aglutina son reivindicaciones distintas, y denuncian que con frecuencia sus voces y sus necesidades se pierden dentro de la bandera de colores. Afirman haberse sentido silenciadas o utilizadas por otros grupos que las muestran como un elemento exótico para ganar visibilidad, pero no les otorgan un lugar de enunciación.

Como se profundiza en el capítulo 7, estas mujeres comparten un fuerte sentido de pertenencia. Dice Martín-Baró (1989) que "la pertenencia subjetiva de una persona a un grupo supone que el individuo tome a ese grupo como una referencia para su propia identidad o vida" (p 19). En este sentido, el pronombre *nosotras* define para ellas un espacio seguro, un tejido de vínculos de amistad y sororidad. Cuando pronuncian "*nosotras*" están nombrando esa colectividad y están nombrándose como parte de esta. Sentirse parte de esta comunidad marca sus vidas, porque este reconocimiento en la colectividad les permite entenderse, nombrarse y defenderse. Hay una clara consciencia de pertenencia y aunque les sea difícil de explicar, también tienen claridad sobre quienes no son parte de su comunidad.

Según Martín-Baró (1989)

En última instancia, el aspecto más definitorio de un grupo proviene de su conexión, explícita o implícita, con las exigencias, necesidades e intereses de una clase social. Todo grupo desde la familia o el núcleo de amigos más íntimos hasta el partido político, el sindicato y la asociación gremial, canaliza unos intereses sociales específicos a los que da mediación concreta en una determinada situación y circunstancia históricas.pg. 18

Quizás habría que matizar esta afirmación, tal vez no sea el aspecto más definitorio, pero sin duda es un elemento central. Algunas veces esta conexión con los intereses de clase no es tan evidente, pero existe, como bien señala Fraser (2015) sobre las luchas llamadas “de reconocimiento”. En el caso de esta comunidad sus intereses y sus necesidades de clase son explícitas: ellas, como mujeres empobrecidas, reclaman acceso a educación, trabajo, salud y vivienda, en condiciones dignas. Todas se identifican con estas exigencias, que podríamos sintetizar en el derecho a vivir como mujeres trans, y a que sus vidas sean vidas vivibles.

Poder

El poder, como se ha desarrollado a lo largo de este trabajo, es relacional. Se produce en ese encuentro entre personas o grupos y determina las condiciones de posibilidad de estos. En palabras de Ignacio Martín-Baró (1989)

el poder es más bien un carácter de las relaciones sociales que emerge por las diferencias entre los diversos recursos de que disponen los actores, ya sean individuos, grupos o poblaciones enteras. Por eso el poder no es un dato abstracto sino que aparece en cada relación concreta (p.21).

En este sentido, el poder, aunque pasa por ahí, no se refiere solamente a las instituciones y sus estructuras formales, o a los recursos materiales con los que puede contar un grupo. En esta comunidad los recursos materiales son escasos. Los tiempos en que el trabajo sexual les permitía ahorrar gestionar recursos para la colectividad acabaron décadas atrás. Hoy la mayoría no tiene para cubrir sus necesidades básicas, mucho menos para colectivizar. Transvida consigue canalizar algunos fondos que pone a disposición de la comunidad, pero en general algo que la caracteriza es la carencia material

Sin embargo, en términos culturales su comunidad guarda una riqueza invaluable, que les permite una capacidad de agencia para resistir y trastocar ese lugar de sumisión al que las quieren someter. La experiencia es el recurso más valioso con el cuentan y por esto lo guardan con recelo y lo mantienen vivo al compartirlo entre ellas.

Sus cuerpos en general son los recursos con los que cuentan. Desde el recto donde escondían las drogas que les permitían pagar temporalmente su paz en la cárcel, y que hoy a muchas les da de comer, hasta sus sonrisas, que ahora se atreven pronunciar con insolencia a plena de luz del día.

El paqueteo, una forma individual de sortear el control y la represión, pero una forma que se aprende en colectivo. Es frecuente que cuando una mujer se acerca a otras empezando su transición, ellas con mucha alegría se ofrezcan a darle un taller de automaquillaje. En la Casa de las Orquídeas incluso brindaban lecciones sobre cómo caminar y moverse para las mujeres trans. Esto que desde la heteronorma se les prohíbe, ellas lo autogestionan y lo colectivizan, arrebatando de vuelta esa feminidad de la que les quiere despojar.

Sus jergas, sus guiños, sus lenguajes de señas, ellas tienen muy claro que la comunicación misma es un recurso. La primera vez que me invitaron a un post-abordaje, me reventó como nunca en la cara mi exterioridad. No entendía nada de lo que decían. Ellas reían a carcajadas viendo mi cara de perplejidad. Esa noche me compartieron algunos significados, pero todavía hoy hay cosas que no llego a entender, porque sus formas de comunicarse han sido codificadas a punta de resistencia callejera, y esto muchas veces es un mecanismo de seguridad.

Han tejido alianzas con quienes han considerado de confianza, y no han temido a confrontar a quienes consideran adversarios. A lo interno, sus relaciones de poder son también complejas, ambivalentes. Existen liderazgos evidentes y tangibles, algunos que reconocemos desde afuera porque han ocupado un lugar de vocería, otros que solo se hacen visibles desde adentro, porque

operan más desde una lógica maternal. Tienen conflictos, como en todos los grupos, y a veces estos surgen por pugnas de representación y liderazgos. A la mayoría no le gusta que les digan qué hacer, y aun cuando es una compañera la que lo dice, si suena a imposición, reaccionan con vehemencia. Sin embargo, al menos durante el tiempo en que se desarrolló este trabajo, ningún conflicto interno se puso por encima del bienestar de alguna de ellas. Siempre que alguna corría peligro, se suspendían momentáneamente los roces, y se aliaban para enfrentar juntas la adversidad.

Tienen también el recurso de sus afectos, algo que las vuelve poderosas. La indignación, la rabia acumulada, la impresionante capacidad que tienen para conmoverse ante el dolor de la otra, para identificarse y para solidarizarse. El cariño que comparten, la esperanza, sus luchas están vivas porque palpitan sincrónicas en sus corazones. Esta forma afectiva de hacer política les ha permitido filtrarse en los intersticios de las estructuras institucionales, y allí donde sus adversarios veían "una loca" exasperada, ellas veían la jauría que la sostenía detrás.

La acumulación de estrategias de resistencia, de formas creativas de habitar sus cuerpos, de tácticas para transitar de formas menos inseguras la ciudad, y la colectivización de todas estas como un saber callejero, con una escuela autónoma, como una sabiduría que se transmiten en confianza, de generación en generación, mirando con orgullo como va evolucionando, creciendo y sobreviviendo. Dice Dayana "Cada vez que yo pienso que tengo la universidad de la escuela, del colegio que se llama calle, sus títulos no hacen nada a la par de mi experiencia" (Sol, 2015).

Actividad

El capítulo 5 se adentra en el mundo del trabajo sexual y la forma en que este configura la actividad de esta comunidad. No es el trabajo sexual en sí mismo lo que comparten como actividad grupal, sino todas aquellas acciones que realizan para afrontar las condiciones de

violencia y vulnerabilidad que enfrentan en relación con su actividad laboral: desde el empobrecimiento hasta el riesgo de ITS o los ataques en la calle.

Según Martín-Baró (1989), la actividad habla de

¿Qué hace un grupo? ¿Qué actividad o actividades desarrolla? ¿Cuales son sus metas? ¿Cuál es el producto de su quehacer? La existencia y la supervivencia de un grupo humano dependen esencialmente de su capacidad para realizar acciones significativas en una determinada circunstancia y situación históricas.

¿Cuáles son estas acciones significativas para esta comunidad? Diría que es esencialmente el cuidado. La crueldad y el ensañamiento con que muchas veces han sido disciplinadas, torturadas y asesinadas, en contextos donde la institucionalidad del Estado no solo falla, sino que se vuelve en su contra, ellas han tenido que idear mecanismos alternativos para cuidarse. Mientras ejercen el trabajo sexual en la calle, también hacen de vigilantes. Al menor signo de sospecha levantan la alarma. Los chats grupales hoy se han convertido en un verdadero instrumento de para su defensa. Cuidarse es una actividad que no se impone ni se regula, nadie le exige a nadie que cuide de las otras, pero ellas, en un acuerdo tácito y sororario, sienten que ayudar a sus compañeras es una forma de también salvarse ellas.

Han aprendido a denunciar y dar seguimiento a sus denuncias, a utilizar los mecanismos institucionales de las mismas instituciones que las violentan. Buena parte del activismo que realizan tanto dentro como fuera de Transvida, consiste en empujar los límites de la transfobia con la esperanza de que algún día empujen tan fuerte que logren tumbarlos.

Otra actividad importante es la educación: a educación formal, que Transvida ha estado impulsando desde hace algún tiempo y que convoca a decenas de mujeres que han sido expulsadas de los centros educativos; pero también la educación no formal, la escuela de calle, la pedagogía de la feminidad. Enseñarse cosas entre ellas, aprender juntas, es una actividad que realizan cada vez que encuentran. En esta línea ubicamos desde la madre que enseña a su

hija a hurtarle a los clientes para llegar a fin de mes, hasta los reinados autogestionados que organizaban en el pasado para celebrar la alegría de ser mujer.

La existencia y la supervivencia de un grupo humano dependen de su capacidad para realizar actividades significativas, dice Martín-Baró (1989). En juego palabras podríamos decir que en esta comunidad la actividad significativa consiste en cuidarse para poder defender su existencia y su supervivencia.

Natalia: A mí todo lo que me ha pasado lo he necesitado.

Dayana: Así una aprende y mejora.

Natalia: Se hace más humana.

Dayana: Más humana, más humilde. Que es lo que queda, hermana. Es lo que queda.

Sobre la afectividad

La afectividad en este trabajo comienza con la mía propia. Fueron los afectos los que me llevaron a esta comunidad, y son los afectos los que ahí me mantienen. Como se aborda en el capítulo 8, he intentado acercarme a la investigación de la comunicación en un sentido vincular, y esto implica dar lugar a los afectos tanto en el contenido de las reflexiones como en su forma.

Cuando cerré el trabajo de campo para esta investigación me encontré frente a un volumen inmenso de anotaciones, documentos, fotografías y horas de horas de grabación. Realicé varias lecturas de todo el material. Al principio realicé una codificación abierta, proseguí con la codificación axial, pero llegó un momento en el que decidí hacer una suerte de lectura emocional, una lectura de los afectos.

Traté de escuchar cuáles eran los afectos predominantes en sus relatos y los encontré todos mezclados. Intenté el extraño ejercicio de codificar afectos y me enfrenté a dos grandes incomodidades. Por un lado, comencé a sentir como si estuviese intentando cuantificar lo

incuantificable, como si aquel ejercicio limitara mi capacidad de escucha. Al mismo tiempo, me encontré con la enorme dificultad de separar y nombrar los afectos. Intenté seguir la propuesta de Spinoza (1980) para identificar los afectos, pero seguían emergiendo afectos que no cabían dentro de estas categorías. Finalmente decidí soltar la angustia por clasificarlos y opté por escucharlos.

Esto me llevó a elegir una forma particular de escritura: más que explicar los afectos que observé en esta comunidad, intenté dar cuenta de ellos a partir de narrativas, de fragmentos de sus propios relatos que podrían transmitir mejor que mis palabras aquello que ellas sentían. Esta decisión no es solo estilística, es una apuesta por una investigación que en su forma misma es afectiva. Es entonces, una apuesta por la comunicación, con la esperanza de que sus palabras puedan conmover además de informar.

Dicho esto, podría mencionar que el tono predominante en sus narrativas oscila entre la alegría, la humillación o vergüenza, la indignación y la ira, el dolor y algo que he querido llamar "orgullo de sobreviviente". La alegría surge especialmente en sus encuentros cotidianos, en los abrazos, en las tardes de café, en los chistes y las celebraciones de sus logros: un título de bachillerato, una beca, un empleo, un cumpleaños. También aparece cuando las mayores recuerdan el pasado, sus tiempos de gloria, los vestidos, el maquillaje y los reinados. En dos oportunidades nos sentamos a ver la colección de fotografías que guarda la Gata de las décadas de 1970, 1980 y 1990. Son unos de los momentos más alegres. Todas se atropellaban para enseñarme cómo se veían en la juventud y se terminaban las frases al contarme la historia detrás de cada foto.

La humillación y la vergüenza aparecen ligadas a momentos donde las han agredido en razón de su identidad. Todos los ataques en la calle, los insultos genitalizados, la negativa de un oficial para llamarlas por el conocido como, son ejemplos cotidianos que enfrentan con vergüenza. Sin

embargo, un giro ocurre al colectivizarla. Al principio, sus amigas escuchan y se conmueven con el sufrimiento de lo que le ocurrió, una suerte de conmiseración brota entre ellas. Pero al expresarlo, comienzan a indignarse, y cuanto más lo analizan, más se indignan. A veces culminaban en la ira, reclamando a la sociedad tanta violencia y maltrato. La indignación tiene una salida distinta a la humillación: mientras esta por lo general enmudece y paraliza, aquella más bien las moviliza. Una vez más, es el efecto de la colectividad: juntas saben que son más fuertes.

El dolor teje el pasado con el presente y la flaca idea del futuro. Dolor en la panza por el hambre, dolor en el corazón por la vida. Ellas lloran sus vidas y las de sus muertas, lloran la injusticia que les araña la condición de humanidad simplemente por ponerse un vestido a pesar de lo que cargan entre las piernas. Les duele la existencia y les duelen las ausencias, lo que nos lleva a esa forma de afecto que quiero nombrar: "orgullo de sobreviviente".

Se dice que alguien sufre de culpa de sobreviviente, cuando siente pesar por haber sobrevivido a una situación que otros no pudieron sobrevivir. Sin entrar a discutir la validez de ese término, propongo apropiarnos aquí de su inversión. Hay una forma particular de sonreír cuando hablan de las adversidades que han superado. Hay una forma de suspirar cuando me muestran una foto de un grupo en el que todas están muertas, que se aliviana dulcemente cuando prosiguen: pero yo estoy viva.

Alguna vez escuché que existen árboles que lanzan entre sus semillas algunas que están destinadas a crecer y convertirse en nuevos árboles, mientras que otras vienen codificadas para alcanzar apenas un tamaño mediano. La función de estas últimas no es convertirse en árbol, sino cuidar el terreno, allanarlo para que su hermano pueda crecer en paz. Desconozco si esta afirmación es cierta, pero cuando la escuché me tocó el corazón. Escuchando a estas mujeres pareciera un movimiento contrario. Es decir, pareciera como si al sobrevivir ellas están por un

lado honrando la memoria de todas sus hermanas que cayeron en el camino, pero al mismo tiempo allanando el camino para sus hijas y nietas que vendrán. Ellas lo tienen claro, sobrevivir es algo que se logra en colectivo. Sobrevivir no les genera culpa, por el contrario, hay un orgullo personal y colectivo de sobrevivir, porque en cada una de ellas que hoy pronuncia una sonrisa de alguna manera sobrevive todo su linaje.

Los emergentes: violencia y comunidad

Dos grandes ejes surgieron en el proceso de desarrollo de esta investigación. Originalmente no tenía pensado escribir un capítulo sobre violencia, ni me proponía investigar directamente este tema. Sin embargo, fue el emergente más fuerte, avasalladoramente fuerte. Su historia está tan cargada de violencia y resistencia, que era imposible no darle el lugar preponderante que tiene en sus propias narrativas.

Escribir sobre las formas de violencia que las atraviesan fue sin duda alguna la parte de más difícil de esta investigación. Me afectó como nunca me ha afectado una investigación en mi vida, y sin embargo, considero que es necesario que esto quede registrado formalmente en algún lugar. Como explica en el capítulo 3, hay hueco en la memoria hacia atrás de la década de 1960 y esto responde a la predominancia de la oralidad en su comunidad. Registrar estas historias y dejarlas por escrito no va a cambiar el pasado, pero evita que las estructuras que sostienen la violencia las borren de la historia.

Ellas han enfrentado la violencia en múltiples formas: el dispositivo disciplinario en la cárcel, la criminalización y la estigmatización, el higienismo, la biopolítica controlando sus cuerpos desde adentro, la mezquindad del mercado de la salud, médicos inescrupulosos, machos rabiosos, clientes de todos los estratos sociales, el goce sádico de oficiales de la fuerza pública, etc.

O sea, al fin y al cabo, con trabajo, con educación, con lo que sea, las mujeres tenemos que vernos expuestas a la vulnerabilización de nuestros cuerpos, de nuestra condición. Y la mujer en general, lo hablo así porque (...) es un asco ser mujer en una población tan cerda. O sea, camino en el lodo de un montón de cerdos todos los días. Escuchando lo que tal vez escuchó mi madre, lo que escuchó mi abuela, y lo que sigo escuchando yo. Y encima me tengo que quedar callada porque soy trans entonces me encanta que me hables de improperios. Y si yo abro mi Facebook lo primero que encuentro son 200 imágenes de penes. (Natalia Porras, en: TEOR/ética, 2016.)

Estas formas de violencia son ante todo comunicativas, se ensañan contra sus cuerpos pero ahí inscriben la dimensión expresiva. Como expresa Sagot (2013):

Por medio de esta política sexual letal se busca controlar a las mujeres que interiorizarán la amenaza y el mensaje de la dominación. De esta forma, se le pone límites a su movilidad, a su tranquilidad y a su conducta, tanto en la esfera pública como en la privada. El femicidio representa la expresión última de la masculinidad utilizada como poder, dominio y control sobre la vida de las mujeres (p.5).

Pero entonces sus formas de resistencia también han sido también muchas, y emergen a su vez a través de prácticas comunicativas. No es que en todos los casos sus estrategias han buscado una función expresiva, sino que ellas las han gestado de forma colectiva, y así las van transmitiendo y mejorando a partir de sus diálogos.

Esto nos lleva al otro gran emergente: la comunidad. Son estas las razones por las termino optando por esta categoría, la ruta que me llevó a esto se explica en los capítulos 3, 4, 5 y 6. Ellas tienen sus vínculos, sus sistemas, su territorio y sus formas de habitarlo: la gente puede pensar, al verlas en una esquina, que viven en precariedad. Pero su precariedad es material, no vincular.

De alguna forma funciona como un contrapeso, que no es ni equitativo ni equivalente, no es una dicotomía binaria, pero podemos decir que ante las crudas condiciones de violencia que estas mujeres enfrentan, han optado hacer comunidad.

esos cambios implicarían la construcción de condiciones para que todas y todos podamos tener vidas vivibles, y abrazar un concepto de justicia, no basado en una concepción universalizante o en un concepto reducido de derechos, sino en uno que cuestione las jerarquías que producen los diferentes tipos de desigualdad y, sobre todo, que ayude a dismantelar los dispositivos de la necropolítica (Sagot, 2013, p.15).

Sobre lo epistemológico

Dos grandes referentes resultaron fundamentales para el desarrollo de este trabajo: la sociología de las ausencias, de Boaventura de Sousa, y la propuesta de zonas de contacto de Carlos Sandoval. En su artículo Zonas de contacto, Sandoval (2010) aborda el problema de la disciplinariedad. Cuando esta se cristaliza, provoca un espejismo en el que la realidad se distorsiona. Si bien podemos entender que existen algunos fenómenos que resultan más cercanos a una u otra disciplina, lo cierto es que fuera de los centros de pensamiento los fenómenos, como realidades históricas, ocurren en campos con límites difusos, atravesados y conectados con otras dinámicas. Insistir en la solidez de una disciplina y delinear con obstinación sus límites, con frecuencia genera relaciones de desconfianza e incluso competencia entre los campos disciplinarios, que poco aportan a la comprensión de la realidad y a la generación de conocimiento.

Frente a esto, Sandoval (2009) propone asumir los campos disciplinarios desde una perspectiva relacional. Es decir, en lugar de concentrarse en separarlos, buscar las formas de crear vínculos entre estos, zonas de contacto. "Esta posibilidad de diálogo entre diversas perspectivas posiblemente radique en buena medida en priorizar las interrogantes de investigación, más que cierta tradición teórica, metodológica o disciplinaria" (p.179).

Sandoval (2009) advierte dos disposiciones necesarias para construir conocimiento en estas zonas de contacto: por un lado, el reconocimiento de que "las grandes generalizaciones contribuyen en poco a la comprensión de procesos socioculturales" (p.182), y el "el reconocimiento de que se requiere de enfoques y acercamientos diversos" (p.182) para dar cuenta de la complejidad de la realidad.

Esta propuesta se escribe en una de esas zonas de contacto, donde la comunicación dialoga con los feminismos, con la psicología social y comunitaria, con el psicoanálisis, con la

antropología y la política económica, entre otras. También, y esto es medular, en este diálogo participa el saber de esta comunidad, un saber que no disciplinario, es más bien indisciplinado, el saber callejero de las mujeres trans.

Aquí es donde la propuesta de Boaventura de Sousa Santos cobra importancia. Su crítica socava la forma en que producimos y validamos conocimientos desde los centros de producción de saber, donde con frecuencia las investigaciones y teorías se presentan como verdades únicas e irrefutables. Es lo que llama razón metonímica, que toma una parte por el todo, y en consecuencia aplasta, silencia o invisibiliza las otras partes. También advierte sobre la razón proléptica, donde quien narra la historia asume con prepotencia una posición en la que parece conocer el perfectamente el futuro. Esto provoca una razón indolente, que en sus palabras:

en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contraer el futuro para cuidarlo. (p.21)

Como consecuencia tenemos un conocimiento que es perezoso, dicotómico y oculta las jerarquías, planteándolas como el orden natural de las cosas. De Sousa Santos (2009) advierte entonces que esta razón produce y reproduce adrede una serie de ausencias, donde saberes, prácticas y existencias son tachadas como desechos cuando no responden a las imposiciones de los saberes dominantes. Se crean sujetos que se parecen mucho a lo que Fanon llamaba "los condenados de la tierra": lxs ignorantes, lxs residuales, lxs inferiores, lxs locales y lxs improproductivxs. Una investigación que se ubique desde la lógica de la razón indolente, cristalizaría a las mujeres trans en cada una de estas categorías.

De Sousa Santos (2009) recurre a la metáfora de la ecología para explicar la necesidad de buscar otros acercamientos para la producción de conocimiento. Explica que esta razón

hegemónica provoca un efecto similar al que tienen los grandes monocultivos sobre la biodiversidad, a lo que llama "monoculturas". Frente a estas, propone las *ecologías*, la diversidad, la pluralidad.

1. Frente a la *monocultura del saber y del rigor*, donde solo la rigurosidad científica es válida, propone la *ecología de saberes*: "lo importante no es ver cómo el conocimiento representa lo real, sino conocer lo que un determinado conocimiento produce en la realidad; la intervención en lo real. Estamos intentando una concepción pragmática del saber" (p.26).

2. Frente a la *monocultura del tiempo lineal*, propone la *ecología de las temporalidades*: la necesidad de reconocer que el tiempo lineal es solo una de muchas formas en que las comunidades entienden el tiempo. Las comunidades campesinas, por ejemplo, viven una temporalidad estacional, hay comunidades que viven el tiempo de manera cíclica, etc. Esto resultó fundamental para el desarrollo de esta investigación con una comunidad que donde el tiempo es especialmente el presente. No hay mucha noción de futuro, porque sus condiciones materiales así lo imponen, y tampoco ha predominado el pasado. Sin embargo, esta tesis misma fue un ejercicio de leer el presente como producto histórico heredero del legado de sus acenstras.

3. Frente a la *monocultura de la naturalización de las diferencias* que oculta las jerarquías, una *ecología del reconocimiento*, que permita una movida decolonial para distinguir en las diferencias aquello que es producto de las jerarquías de lo que no lo es. "Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas" (p.29). Esto es algo que las mujeres de esta comunidad reconocen y denuncian con claridad: que asumir una transgeneridad femenina no debería de forma irrefutable llevarlas al empobrecimiento. Es decir, que el género y la clase se anudan en sus cuerpos en clave de opresión.

4. Frente a una *monocultura de la escala dominante*, que se manifiesta especialmente a través del universalismo y globalización, de Sousa Santos propone la *ecología de la trans-escala*, que no tiene que ver con transgeneridad pero sí con el tránsito entre escalas. Esta tesis se sumerge en un ámbito local, pero la realidad de estas mujeres está atravesada por otras escalas (la nacional, internacional, regional) sin las cuales sería imposible comprender las condiciones de posibilidad que dibujan su existencia.

5. Frente a la *monocultura del productivismo capitalista*, que solo reconoce como importante aquello que produzca riquezas y crecimiento económico, propone una *ecología de las productividades*, que busca recuperar y reconocer como valiosos los sistemas alternativos de producción. En una maestría de Comunicación y Desarrollo, donde se inscribe este proyecto, pensar los vínculos, los afectos y la comunalidad es apostarle a otra concepción de desarrollo.

¿Cómo generar conocimiento en este panorama? La propuesta de de Sousa Santos (2009) es la traducción, entendida no como esa acción vertical de explicar sino como un diálogo en múltiples vías:

La traducción es un proceso intercultural, intersocial. Utilizamos una metáfora transgresora de la traducción lingüística: es traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin "canibalización", sin homogeneización. En ese sentido, se trata de una traducción al revés de la traducción lingüística. Intentar saber lo que hay de común entre un movimiento de mujeres y un movimiento indígena, entre un movimiento indígena y otro de afrodescendientes, entre este último y un movimiento urbano o campesino, entre un movimiento campesino de África con uno de Asia, dónde están las distinciones y las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad. (p.32)

Esta tesis no se propone "traducir" el saber de las mujeres trans al discurso académico, no busca explicar sus formas de existencia desde un lugar externo y vertical. Sin embargo, tomando esa apropiación que hace de Sousa Santos del concepto de traducción, podríamos decir que esta tesis busca un diálogo, una zona de contacto donde podamos traducirnos en múltiples vías. Más que explicar cómo se aplican las categorías al análisis de la realidad que vive esta comunidad, o de mostrar cómo sus expresiones calzan en los modelos teóricos, lo que hemos

procurado es un diálogo de saberes. Es decir, esta tesis ante todo busca generar insumos para la comunicación.

Algunas invitaciones

Me cuesta escribir recomendaciones porque no me gusta decirle a la gente qué hacer, mucho menos de forma abstracta y en el aire. Prefiero pensar en invitaciones abiertas, que cada quién puede decidir cómo tomar.

Sobre los limitantes esquemas de la investigación disciplinar, la invitación es a explorar las zonas de contacto: contacto entre disciplinas, contacto entre saberes, contacto entre personas que encarnamos estas dinámicas. Somos personas investigando [¿con/a/sobre?] personas, y esto es algo que no podemos de vista.

Dice Carlos Sandoval (2009) que

El trabajo cooperativo, mucho más que el competitivo, nos puede ayudar a formarnos al tiempo que contribuimos a ofrecer interpretaciones e intervenciones en problemas de nuestro tiempo. En otras palabras, nuestros retos en las ciencias sociales no solo consisten en formular preguntas teórica y metodológicamente informadas y relevantes sino también cómo propiciar formas de constituir una cultura intelectual intensa y generosa que nos enriquezca. (p.191)

Y en ese sentido la invitación es para las universidades, para los centros de producción de conocimiento y para quienes transitamos por ellos: necesitamos resistir a la lógica que de la competencia y la privatización que inunda nuestros campos, y la clave para hacerlo para ser la colectividad.

Sobre esta comunidad, a quien le interese acercarse, mi invitación es a que lo haga, y que lo haga con un genuino interés por aprender, porque esta es una experiencia pedagógica de principio a fin. Quedan muchos finales abiertos, muchos caminos por transitar y muchos otros por construir. Se necesitan más acercamientos desde la escucha hacia esta comunidad, porque

así se puede ir construyendo puentes por los que transitemos no solamente lxs investigadores, sino que ellas también circulen hacia nuestras universidades, nos sacudan los títulos y nos enseñen algunas lecciones de vida.

Para quienes trabajan en el campo de la comunicación, la invitación es a volver la mirada hacia el costado relacional, hacia las formas en que la comunicación no solo transmite mensajes o crea sentidos, sino que también nos permite acercarnos y estar juntxs.

Sobre lo metodológico, invitaría a dejarnos seducir por deliciosa angustia de la incertidumbre que conlleva la observación etnográfica. Se parte de un lugar incierto y se llega otro que es quizás también incierto. No se pretende decir toda la verdad sobre una comunidad, sino apenas contar algunas de sus historias. En tiempos donde "la verdad" se alza como bandera y se utiliza para impulsar discursos de intolerancia y odio, permitirse relativizar este concepto y resistir la tentación del placer que brindan las certezas cuando se afirman desde un lugar de poder, es un acto reivindicativo, una defensa de las ecologías que las monoculturas quieren desaparecer.

Finalmente, una suerte de invitación por una ética en la investigación, que va mucha más allá de un consentimiento informado. El involucramiento como metáfora alternativa a la intervención social, nos pone en una lógica que vale la pena explorar: la de compenetrarse, la de comprometerse, la comprenderse. Es una invitación explícita a cambiar nuestros lenguajes, así como nuestras prácticas de generación de conocimientos.

Cuando investigamos sobre violencia, quizás a veces resulta un alivio que no tengamos en castellano un dativo de solidaridad, que nos esté recordando la pregunta por nuestro lugar de interlocutorx. Pero el hecho de que el castellano limite la traducción no cierra el vacío que la ausencia crea. Estamos implicadxs. Somos también parte del público con el que interactúa el agresor, y es allí donde la realidad sacude los tiesos límites de la neutralidad científica, imposible en este oficio de investigar la violencia, porque la narración omnisciente no es solo pretenciosa

sino ilusoria, y desde la academia narrar cualquier cosa es siempre también actuarla de alguna manera.

A modo de cierre

A modo cierre una página en blanco. La historia de esta comunidad sigue y sigue creciendo. Esta investigación tiene que cerrar, pero las complicidades y los afectos que hemos gestado harán que esta relación no acabe, solo se trans-forme.

*Mas se você achar
Que eu tô derrotado
Saiba que ainda estão rolando os dados
Porque o tempo, o tempo não para
Cazuza – O tempo não para*

Referencias

- Alabo, Nuria. (2017, 15 de marzo). "El cuerpo de las mujeres es un lugar en el que se manifiesta el fracaso del Estado" *Contexto y acción*. (108) Recuperado de: <http://cxt.es/es/20170315/Politica/11576/Feminismo-Violencia-de-g%C3%A9nero-Rita-Laura-Segato-La-guerra-contra-las-mujeres-Nuria-Alabao.htm>
- Antena 3. (2017) 'Los niños tienen pene, que no te engañen', el controvertido mensaje gigante en un autobús que recorre los colegios madrileños. [Fotografía]. Recuperado de: http://www.antena3.com/noticias/sociedad/ninos-tienen-pene-que-enganen-controvertido-mensaje-gigante-autobus-madrileno-que-esta-generando-indignacion_2017022758b482080cf28e3b3aa55ff1.html
- Asociación Americana de Psiquiatría. (2014). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5*. EEUU: Asociación Americana de Psiquiatría
- Babiker, Sarah. (05 de julio, 2016). Pedagogía de la crueldad en un mundo de dueños. En: *Diagonal*. Recuperado de <https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/30739-pedagogia-la-crueldad-mundo-duenos.html>
- Barrantes, Esteban. (2015). La Pava Real. La historia de vida de Dayana Hernández González. Mujer trans y activista. Trabajo inédito. Archivo de Transvida.
- de Beauvoir, Simone. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Gallimard.
- Borgogno, Ignacio. (2013) *La transfobia en América Latina y el Caribe*. REDLACTRANS: Recuperado el 16/05/17 de: <http://redlactrans.org.ar/site/wp-content/uploads/2013/05/La-Transfobia-en-America-Latina-y-el-Caribe.pdf>
- Butler, Judith. (2006). *Deshacer el género*. España: Paidós Studio 167
- Butler, Judith. (2011) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: PaidósStudio168
- Butler, Judith. (2016) Your Behavior Creates Yous Gender. En: *Big Think (2016) Your Behavior Creates Yous Gender*. Recuperado de: <http://bigthink.com/videos/your-behavior-creates-your-gender>
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del <<sexo>>*. Argentina: Paidos.
- Cabnal, Lorena. (2010) Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: ACSUR. (2010) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR
- Calvo, Yadira. (2008) La palabra crea objetos. En: Ministerio de Educación Pública. Antología de textos de lectura obligatoria del ciclo diversificado español. Costa Rica: Ministerio de Educación Pública.
- Carballo, Ricardo. (1976) *Gramática elemental del gallego común*. Madrid: Galaxia.
- Carby, Hazel. (1982). White woman listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood. En: Centre for Contemporary Cultural Studies. (2005). *The Empire Strikes Back. Race and racism in 70s Britain*. Reino Unido: Taylor & Francis e-Library
- Castaneda, Lina y Guerrero, Inti. [Editores] (2017). *New Fantasies*. Costa Rica: TEOR/ética.
- Castilla del Pino, Carlos. (2001) *La incomunicación*. España: Península.

Centro de Estudios y Publicaciones ALFORJA (1984). *Técnicas Participativas para la Educación Popular*. Primera edición. San José: ALFORJA

Chacón, Emma. Sánchez, Rafaella [Alberto] y Brenes, Paola. (2012a) *Sondeo de percepción de los derechos humanos de las poblaciones LGBT en Costa Rica en el año 2012*. Costa Rica: Centro de Estudios Internacionales.

Chacón, Emma. Sánchez, Rafaella [Alberto] y Brenes, Paola. (2012b) *Mapeo de actores estratégicos en materia de derechos humanos de la población LGBT en Costa Rica*. Costa Rica: Centro de Estudios Internacionales.

Chaves, José Ricardo. (2007, 9 de octubre). Cuando el viaje es el destino. *La Nación*. Recuperado de: http://www.nacion.com/opinion/foros/viaje-destino_0_1663433647.html

CIDH (s.f.) *Conceptos Básicos relativos a personas LGBTI*. Recuperado el 10 de abril de 2017, de: <http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-lgbti/terminologia-lgbti.html>

Código de Familia de la República de Costa Rica.

Colectivo Prostitutas Indignadas. (2016). ¡Nosotras no! Carta abierta al movimiento abolicionista anti-trabajo sexual. *Diagonal*. Retrieved from <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/30338-nosotras-no-carta-al-abolicionismo.html>

Córdoba, Paul. (2017) Michel Foucault y los Dispositivos de Poder en el Capitalismo. *Sociología y más*. Centro Regional Universitario de Darién. Recuperado de: <http://cienciasocialespanama.blogspot.com/2007/05/michel-foucault-y-los-dispositivos-de.html>

Cortés, A.; Alvarado, M.; Fournier-Pereira, M.; Pignataro, A. (2013) *Informe de la encuesta noviembre 2013. Estudios de opinión sociopolítica*. Centro de Investigación y Estudios Políticos. Universidad de Costa Rica. Recuperado de: http://www.estudiospoliticos.ucr.ac.cr/images/documentos/informe_ciep.pdf

Crenshaw, Kimberle. (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. En: *University of Chicago Legal Forum*. Volumen 1989. Número 1, Artículo 8. Recuperado de: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

Cubillo, Sitaira. (2017). *¿Las mujeres nacen o se hacen?. Entre lo cliché y la deconstrucción del cuerpo trans*. Conferencia. Centro de Investigación y Estudios de la Mujer, Universidad de Costa Rica.

Cubillos, Javiera. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *OXÍMORA REVISTA INTERNACIONAL DE ÉTICA Y POLÍTICA*

Curiel, Ochy y Falquet, Jules. (Comp). (2005) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica

de Miguel, Ana. (2005). La articulación del feminismo y el socialismo el conflicto clase-género. En: de Miguel, Ana y Amorós, Celia. (2005) *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*. España: Minerva.

de Sousa Santos, Boaventura (2009) *Epistemologías desde el Sur*. Buenos Aires: CLACSO

Dvorsky, G., & Hughes, J. (2008). Postgenderism: Beyond the Gender Binary. *IEET Monograph Series*, (03).

Elias, N (1989) *El Proceso de la Civilización*. México. Fondo de Cultura Económica

Engels, Federico. (2001). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. España: Editorial mestas.

Ensestein, Hester. (2009) *Feminism Seduced. How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. EEUU: Paradigm Publishers

Equivocada. En: Platero, Raquel (Lucas). (2014) *Trans*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. España: Edicions Bellaterra

Espineira, Karine y Bourcier, Sam. (2016) Transfeminism. Something Else, Somewhere Else. En: TSQ: *Transgender Studies Quarterly*. Volumen 3, Números 1-2. Mayo 2016 Duke University Press

Fanon, Frantz. (2011). *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos.

Falquet, Jules. (2017). La combinatoria straight. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales. *Descentrada*, 1(1), e005. Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005>

Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fernández, Ana María. (2007). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Argentina: Biblios

Fernández, Ana María. (2013). Movimientos y sentimientos. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 13, pp. 35-50.

Flores, Mercedes. (2007). *La construcción social de la locura femenina en Costa Rica (1890-1910)*. Costa Rica: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia. San José,

Flórez, A. (Ed.) (2009) *Guía de Sistematización de experiencias. Haciendo Memoria de las Redes Sociales de Apoyo*. Ministerio de la Protección Social. Bogotá, Colombia.

Flórez-Estrada, María. (2017). *La notable maternidad de Luis Gerardo Mairena*. Costa Rica: Editorial UCR

Flórez-Estrada, María. (2017a). "La relación entre las personas trans y la CCSS siempre ha sido tensa". *Semanario Universidad*. Retrieved from <https://semanariouniversidad.com/pais/la-relacion-las-personas-trans-la-ccss-siempre-ha-tensa/>

Florez-Estrada, María. (2017b). <https://semanariouniversidad.com/pais/personas-trans-exigen-opinar-atencion-la-ccss/>. *Semanario Universidad*. Retrieved from <https://semanariouniversidad.com/pais/personas-trans-exigen-opinar-atencion-la-ccss/>

Foucault, Michel. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta

Foucault, Michel. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica .

Foucault, Michel. (2002a). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. (2002c). *Vigilar y castigar*. Argentina: Siglo XXI

Foucault, Michel. (2003). *El poder psiquiátrico, Curso 1973-1974*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Foucault, Michel. (2008). *Seguridad, territorio, población* . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica .

Foucault, Michel, 1999, *Verdad y Poder*; En: *Estrategias de Poder*. Volumen II, Barcelona: Editorial Paidós, Pág. 48

- Foucault, Michel. (1985) "Poderes y Estrategias". En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Ed., Madrid
- Foucault, Michel. (2002b). *El sujeto y el poder*. Santiago, Chile: ARCIS .
- Fournier Pereira, M. (2014) Feminismos e interseccionalidad: aportes para pensar los feminismos lésbicos centroamericanos. En: *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe* Vol. 11, No. 2 Julio-Diciembre, 2014
- Fournier, M. (2013) Sopa de playo para el alma en tiempos de fundamentalismos: queerizando saberes, religiones y camas. En: *Teologías y teorías queer*. DEI, Costa Rica
- Fournier, Mar. Interseccionalidad: la fibra que teje lo abyecto. Aportes para pensar las zonas del ser y del no-ser con el feminismo decolonial En: *REALIS*, v.5, n. 02, Jul-Dez. 2015
- Fournier-Pereira, M. (2013) *La autorrepresentación en las campañas del movimiento LGBTI Aportes para la construcción de comunicaciones inclusivas*. (artículo inédito)
- Fraser, Nancy. (2015) *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Freire, Paulo (2005) *Pedagogía del Oprimido*. México: siglo XXI editores, pp. 103-158
- Frente por los Derechos Igualitarios [FDI CR]. (2017a, 12 de junio). *Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica: Antes de los 80* [Archivo de video] Recuperado de: <https://youtu.be/nr7D92i1UoA>
- Frente por los Derechos Igualitarios [FDI CR]. (2017b, 14 de junio). *Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica: Los 80* [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=3a68i8B3SMk>
- Frente por los Derechos Igualitarios [FDI CR]. (2017c, 19 de junio). *Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica: La epidemia*. [Archivo de video] Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=n_vpokU0L1c
- Frente por los Derechos Igualitarios [FDI CR]. (2017d, 20 de junio). *Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica: Las redadas* [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=qws3bMANiD4>
- Frente por los Derechos Igualitarios [FDI CR]. (2017e, 4 de julio). *Historia del movimiento LGBTI en Costa Rica: Matrimonio e identidad* [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=puachzP6ZKo>
- Freud (1992a). *Psicología de las masas y el yo*. En: *Obras completas*. Tomo 18 Argentina: Amorrortu
- Freud (1992b). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*. En: *Obras completas*. Tomo 12 Argentina: Amorrortu
- Fuentes, Raúl (1999) *La investigación en comunicación en América Latina*. En: *Comunicación y sociedad*. Universidad de Guadalajara, N° 36, pp. 105-132.
- Gamboa, Isabel. (2009). *El sexo como LOcura*. San José de Costa Rica: Grafos Litografía.
- García, Andrea. (2010) *Tacones, siliconas, hormonas: teoría feminista y experiencias trans en Bogotá*. Trabajo de grado presentado para optar el título de Magister en Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia
- García, Lia. (2017, 14 de setiembre). Así como nos persigue la pregunta por el "antes" a nosotras las mujeres trans también nos persigue la pregunta por nuestra feminidad y se intensifica en

espacios feministas donde se continúan gestando alianzas. Son pocos los espacio de militancia feminista [Actualización de estado de Facebook]. Recuperado de: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=521236878209885&id=100009707310190

García, Manuel. (1998). Las concepciones de la filosofía del lenguaje. En: *Teorema*. Vol XVII/2.

Género (ciencias sociales), (s.f.). En Wikipedia. Recuperado el 14 de abril de 2017, de: [https://es.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9nero_\(ciencias_sociales\)](https://es.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9nero_(ciencias_sociales))

Gloria Leff, *"Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las "mujeres analistas" y Lacan"*, Epeeel, México 2007

González Suárez, Mirta. (2010). Materialismo histórico. Toma de conciencia para establecer relaciones solidarias. En González Suárez, Mirta (Compiladora); (2010). *Teorías Psicosociales*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Grosfoguel, R. (2011) La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En: *IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Recuperado de: http://www.cidob.org/es/content/download/29942/356572/file/97-108_RAMON+GROSFOGUEL.pdf

Guillaumin, Colette. (1995) *Racism, sexism, power and ideology*. Londres: Routledge

Guillaumin, Colette. (2005). Práctica del poder e idea de Naturaleza. En: Curiel, Ochy y Falquet, Jules. (Comp). (2005) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica

Hall, Sturat. (2010) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Ecuador: Envión

Harnecker, M. (2007). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo Veintiuno.

Harrison, B. y Michelson, M. (2012) Not That There's Anything Wrong with That: The Effect of Personalized Appeals on Marriage Equality Campaigns. En: *Political Behaviour* Vol. 34: 325–344. Sprigfiel: EEUU

Hawkesworth, Mary. (1999). Confundir el género (Confounding gender). En: *Debate feminista*. Año 10, Vol 20. México

Hill Collins, Patricia. (2000). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.

Hirschfeld, Magnus. (1910). Selections from The Transvestites: The Erotic Drive to Cross-Dress. En: Stryker, Susan y Wittle, Stephen. (2006). *The Transgender Studies Reader*. EEUU: Routledge

Hivos. (2016) *Manual de implementación de acciones de prevención combinada por, con y para mujeres trans*. Costa Rica: Hivos

hooks, bell. (2000) *Where we stand: Class matters*. Nueva York: Routledge.

- Kollontai, Alexandra. (1976) *Marxismo y revolución sexual*. Madrid: Castellote.
- Krause, Mariane. (2001) Hacia una Redefinición del Concepto de Comunidad. Cuatro ejers para un análisis crítico y una propuesta. En: *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, Vol. X, N° 2.
- La Información. (1910). *Campesino afeminado*, p. 2.
- Lacan, Jaques. (2004) *La Angustia (Versión crítica)*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.e-diciones-elp.net/index.php/seminarios/item/71-la-angustia>
- Lazcano, Daniela. (2012) *Estudio sobre la percepción de la comunicación publicitaria de movimientos LGBT. ¿Un aporte a la no discriminación de las minorías sexuales?* Escuela de Periodismo, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Ley No. 3550 Ley contra la Vagancia, la Mendicidad y el Abandono. (1965, 2 de octubre) Sistema costarricense de información jurídica. Recuperado de: http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?para m1=NRTC&nValor1=1&nValor2=487&nValor3=518&strTipM=TC
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. En: *Tabula Rasa*, Núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Bogotá, Colombia
- Lugones, María. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En: *Pensando los feminismos en Bolivia*. Recuperado de: <http://www.conexion.org.bo/archivos/pdf/FEMINISMO.pdf>
- Luis García Fanlo (2011). *¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze y Agamben*.
- Magallón, Mitzy; Regueyra, Miguel. y Ruiz, Evelyn. (1992) *UPANACIONAL: Un árbol en desarrollo. Autodiagnóstico participativo de comunicación*. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio: Trabajo Final de graduación para optar por el grado de Licenciatura en Psicología y en Ciencias de la Comunicación Colectiva de la Universidad de Costa Rica.
- Martín Barbero, Jesús (1980) Retos a la investigación en investigación en América Latina. En *Comunicación y cultura*, N° 9, pp. 99-114.
- Martin-Baró, Ignacio (1989) *Sistema, grupo y poder*. San Salvador: UCA
- Martin, Manuel (2009): "CIESPAL y la humanización de la comunicación: Puente entre el estado de las ciencias y la práctica de la comunicación", *Chasqui*, n° 107, pp. 24-31. Disponible en: <http://www.ciespal.net/ciespal/images/files/SERRANO,%20Manuel%20Martin.pdf>. Recuperado de E-Prints: <http://eprints.ucm.es/13183>
- Martínez, Francisco. (2011). *Tecnologías psicosociales de investigación y acción: un trayecto de crítica y transformación a partir de las identidades transgénero*. Tesis para optar por el grado de Doctorado en Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Martín Barbero, Jesús (1980) "Retos a la investigación en investigación en América Latina". En: *Comunicación y cultura*, N° 9, pp. 99-114.
- Marquez, Jess. (2017) *Mujer Trans es Asesinada y el OIJ no reconoce su Identidad de Género*. *Diverso Magazine*. Setiembre, 2017 En: <http://www.mdiverso.com/2017/09/08/mujer-trans-es-asesinada-y-el-oij-no-reconoce-su-identidad-de-genero/>
- Maslow, Abraham. (2013). *A theory of Human Motivation*. EEUU: Martino Fine Books
- Mata, Esteban. (2017). TSE avala plan que permite cambio de género a personas transexuales. *La Nación*. Retrieved from http://www.nacion.com/nacional/politica/TSE-cambio-genero-personas-transexuales_0_1639636040.html

Mendez, Alexander. (2016, 4 de marzo). Engañados asesinan travesti de 25 tiros. *Diario Extra*. Recuperado de: <http://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/285957/engañados-asesinan-travesti-de-25-tiros>

Meyer, Illan. (2003). Prejudice, Social Stress, and Mental Health in Lesbian, Gay and Bisexual Populations: Conceptual Issues and Research Evidence. *Psychological Bulletin*, Vol. 129, No. 5, pp. 674-697. American Psychological Association.

Miller, Jacques-Alain. (2012). Jacques Lacan: Observaciones sobre el concepto de pasaje al Acto. *Nueva Escuela Lacaniana*. Recuperado de: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>

Montero, Maritza. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Argentina: Paidós.

Montero, Zoe. (2017). Me quiero despertar cisgénera. *Diverso Magazine*. Recuperado de: <http://www.mdiverso.com/2017/08/30/cuento-me-quiero-despertar-cisgenera/>

Mora, Andrea. (2017) Sueño con vagina. *Contexto*. Recuperado de: <http://contexto.cr/costa-rica/derechos-humanos/2017/03/14/sueno-con-vagina/>

Mott, Stephanie. (2015, 15 de marzo) Cisplaining, Mind-Reading and Other Mystic Powers of Anti-Trans Experts. *Huffington Post*. Recuperado de: https://www.huffingtonpost.com/stephanie-mott/cisplaining-mindreading-a_b_6869912.html

Navarro Díaz, Luis Ricardo (2008). Aproximación a la comunicación social desde el paradigma crítico: una mirada a la comunicación afirmadora de la diferencia. En: *Revista Investigación y Desarrollo*, Vol. 16, Núm. 2, sin mes, pp. 326-345 (versión pdf). Universidad del Norte, Colombia. Consultado el 10 de junio del 2012. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=26816207>

Organización Internacional para las Migraciones. (2016) *Migración y poblaciones lesbianas, gais, bisexuales, trans e intersexuales (LGBTI): módulo para la capacitación y sensibilización de instituciones públicas, organizaciones sociales, colectivos y activistas LGBTI en la región mesoamericana*. San José, C.R.: OIM.

Palabra de Mujer. [Canal UCR] (2016, 19 de febrero). *Trans es sinónimo de vida*. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Dw9QHUqjBRM>

Paredes, Julieta. (2010) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad

Parrilla, Desiderio. (2015). René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto. En: *Revista de Filosofía*. Vol. 40. Núm. 2. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/download/50058/46532>

Pluchino, Mariagela. (2016) *Construcción de identidad y organización colectiva en trabajadoras sexuales transgénero: un análisis desde el enfoque de la investigación acción participativa*. Tesis para optar por el grado de licenciatura en Psicología. Universidad de Costa Rica.

Porras, Natalia. (2016a, 10 de noviembre). [fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=199067553876642&set=pb.100013201963716.-2207520000.1508119062.&type=3&theater>

Porras, Natalia. (2016b, 10 de noviembre). [fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=199067527209978&set=pb.100013201963716.-2207520000.1508119062.&type=3&theater>

- Porras, Natalia. (2016c, 10 de noviembre). [fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=199067507209980&set=pb.100013201963716.2207520000.1508119062.&type=3&theater>
- Porras, Natalia. (2016d, 10 de noviembre). [fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=198208840629180&set=pb.100013201963716.2207520000.1508119062.&type=3&theater>
- Porras, Natalia. (2016e, 10 de noviembre). [fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=198208840629180&set=pb.100013201963716.2207520000.1508119062.&type=3&theater>
- Preciado, Paul [Beatriz]. (2008). *Testo Yonqui*. España: Espasa-Calpe
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo. (Editor). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Quintanas, Anna. (2011) Higienismo y medicina social: poderes de normalización y formas de sujeción de las clases populares. *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política*. N° 44. Recuperado de: http://www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/Foucault_Isegoria_Higienismo_y_Med_Social.pdf
- Read, Mary. [MaryReadP] (2017, 19 de junio). La de al lado no es competencia, es compañera. [Tweet] Recuperado de: <https://twitter.com/maryreadp/status/876942044576591876>
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>
- Real Academia Española. (2004) *Informe de la real academia española sobre la expresión violencia de género*. Recuperado el 14 de abril de 2017, de: <http://www.uv.es/ivorra/documentos/Genero.htm>
- Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe. (2014b). *Guía para el abordaje periodístico del trabajo sexual y las trabajadoras sexuales*. Recuperado de: <http://www.redtrasex.org/Guia-para-el-abordaje-periodistico.html>
- Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe. (2014a). *8 razones para evitar la confusión entre trata de personas, explotación laboral y trabajo sexual*. Recuperado de: https://issuu.com/redtrasex/docs/trata_trabajo_sexual_explotacion-2/1
- REDLACTRANS. (2014). *Informe sobre el acceso a los derechos económicos, sociales y culturales de la población trans en Latinoamérica y el Caribe*. Recuperado de: <http://redlactrans.org.ar/site/wp-content/uploads/2015/03/Informe%20DESC%20trans.pdf>
- Regueyra, Miguel. (2012) *Radio 8 de Octubre: una experiencia de comunicación participativa*. Investigación inédita.
- Rockwell, Elsie. (1987). Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985). En: Rockwell, Elsie y Ezpeleta, Justa. (coordinadoras). *Para observar la escuela, caminos y nociones*. Vol. 2. México: DIE
- Rojas, Mariana. (2013). *Percepciones y prácticas de las mujeres en el espacio urbano: el caso de mujeres trabajadoras del sexo en la ciudad de San José, Costa Rica*. Tesis para optar por el grado de licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica.
- Rovira, Victoria. (2017, 9 de mayo) Quiero una vagina. Vacío. Recuperado de: <http://revistavacio.com/genero/quiero-una-vagina/>

- Rubin, Gayle. (1968) El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. *Revista Nueva Antropología*, noviembre año/vol. VIII, número 030. México: UNAM
- Sagot, Montserrat. (2007). (Re) Definiendo las identidades y la acción política: multitudes diversas, sujetos colectivos y movimientos sociales en la Centroamérica del nuevo milenio. En: *Cuadernos de Sociología*, (7) 9-18.
- Sagot, Montserrat. (2013). El femicidio como necropolítica en Centroamérica. *LABRYS, Études Féministes/ Estudios Feministas*, (24). Retrieved from <https://www.labrys.net.br/labrys24/femicicide/monserat.htm>
- Sánchez, A. (2008). Locura, psicopatologías y sus relaciones con la criminalidad. *Anuario De Estudios Centroamericanos, Universidad De Costa Rica*, (33-34), 297-323.
- Sánchez, Rafaella. (2017). *¿Las mujeres nacen o se hacen?. Entre lo cliché y la deconstrucción del cuerpo trans*. Conferencia. Centro de Investigación y Estudios de la Mujer, Universidad de Costa Rica.
- Sandoval, Carlos. (2009) Zonas de contacto en las ciencias sociales. En Elizabeth Cook (ed.) *Género y Religión, Sospechas y aportes para la reflexión*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Sandoval, Carlos. (2010) De los medios a los fines. La comunicación como bien público. En *Revista Latinoamericana de Comunicación*. Sao Paulo, Brasil: N° 13: 60-70.
- Schumacher, Camila. (2016, 5 de marzo). ¡Mataron a Michelle! En: *Julia Ardón [blog]* Recuperado de: <http://juliaardon.net/otras-miradas/mataron-a-michelle/>
- Schumacher, Camila. (2017, 18 de marzo). Sueños equivocados. *Contexto*. Recuperado de: <http://contexto.cr/opinion/2017/03/18/suenos-equivocados/>
- Segato, Rita Laura. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita Laura. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: Bidaseca, Karina y Vazquez, Vanesa. (2011) *Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot
- Segato, Rita Laura. (2014). Las Nuevas Formas de la Guerra y el Cuerpo de las Mujeres. En: *Sociedade e Estado*, 29(2), 341-371.
- Segato, Rita Laura. (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños
- Segato, Rita Laura. (Marzo, 2017). En: *Cuerpo, territorio y soberanía: Una trayectoria sobre las relaciones de género*. Doctorado de Estudios de la Sociedad y la Cultura. Universidad de Costa Ricade
- Shifter, Jacobo. (1998). *De ranas a princesas*. Costa Rica: ILPES
- Shifter, Jacobo. (2015). *La cultura sexual de los ticos*. Costa Rica: Paradise Publishers
- Singh, Richmond y Burnes (2013) Feminist Participatory Action Research with Transgender Communities: Fostering the Practice of Ethical and Empowering Research Designs. En: *International Journal of Transgenderism*, Vol. 14:3, 93-104. Londres.
- Sol, Beatriz. (2015, 4 de mayo) *Luz De Calle*. [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=4Ob8tHsIB7E&t=25s>

Solano, J. (2016). Proyecto de ley para que transexuales se cambien nombre. *Diario Extra*. Retrieved from <http://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/262163/proyecto-de-ley-para-que-transexuales-se-cambien-nombre->

Solano, María. (2013). *Representaciones sociales de las personas trans femeninas ante la estigmatización social que se genera en torno a ellas y su relación con la actividad sexual remunerada como estrategia de sobrevivencia*. Proyecto para optar por el grado de licenciatura en psicología. universidad Católica de Costa Rica.

Solnit, Rebeca. (2016). *Los hombres me explican cosas*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Soto, Mario Andrés. (2013) *Entre lo trans y lo tra(n)stornado: un análisis de la resignificación del diagnóstico recibido sobre la identidad de género en dos estudios de caso*. Tesis para optar por el grado de licenciatura. Universidad de Costa Rica

Spinoza, Baruch. (1980) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis

Spivak, G. (2002). ¿Puede hablar la subalterna?. *Asparkia Investigación Feminista*, (13), 207-214. Retrieved from <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/871/781>

Spivak, G. C. (1998) *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Orbis

Sprankle, Eric. [DrSprankle] (2016, 18 de abril). If you think sex workers "sell their bodies," but coal miners do not, your view of labor is clouded by your moralistic view of sexuality. [Tweet] Recuperado de: <https://twitter.com/DrSprankle/status/722307392663199744>

Stryker, Susan y Wittle, Stephen. (2006). *The Transgender Studies Reader*. EEUU: Routledge

Teletica. (2016). *Entrevista: proyecto de ley para cambiar género en las cédulas*. Retrieved from https://www2.teletica.com/114380_entrevista-proyecto-de-ley-para-cambiar-genero-en-las-cedulas

TEOR/ética [TEORETICA]. (2016, 24 de febrero). *Prácticas creativas y feminismos- Por la libre disposición de nuestros cuerpos, de nuestras vidas*. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Nhkzq8oKxYk>

TRANS-formando. (2015, 1 de diciembre). *Historias que TRANSforman - Vicky*. [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=romXBMoP-8>

Transvida. (2017a, 25 de junio) [fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/transvidacr/photos/a.465413350265673.1073741828.465393253601016/919368021536868/?type=3&theater>

Uranga, Washington (2007). *Mirar desde la Comunicación: Una manera de analizar las prácticas sociales*. Taller de Planificación de Procesos Comunicacionales, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Una manera de analizar las prácticas sociales. Consultado el 16 de junio del 2013. Disponible en: http://www.wuranga.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=70:mirar-desde-la-comunicacion-una-manera-de-analizar-las-practicas-sociales&catid=38:textos-proprios&Itemid=27

Vartabedian, Julieta. (2012) *Geografía travesti: Cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas*. Tesis para optar por el doctorado en Antropología Cultural i Història d'Amèrica i d'Àfrica. Universitat de Barcelona.

Vázquez, Isa (s.f.) No vivo en el cuerpo equivocado, si no en la sociedad

Vega, Martha, (2008) El concepto de transferencia feudiano. En: *Revista Psicoanálisis: ayer y hoy*. Recuperado de:

Vidarte, P. (2007) *Ética Marica*, Egales: Madrid

von Krafft -Ebing, Richard. (1877) *Psychopathia Sexualis with Special Reference to Contrary Sexual Instinct: A Medico-Legal Study*. En: Stryker, Susan y Wittle, Stephen. (2006). *The Transgender Studies Reader*. EEUU: Routledge

Ward, J. (2008) *White Normativity: The Cultural Dimensions of Whiteness in a Racially Diverse LGBT Organization*. *Sociological Perspectives*, Vol. 51, No. 3 (August 2008), pp. 563-586. California: University of California Press.

Winnicott, D. (2006). *Psicoanálisis de una niña pequeña*. Barcelona: Gedisa.

Wittle, Stephen. (2005). *Gender Fucking or Fucking Gender*. En: Morland, Iain y Willox, Annabelle. (2005) *Queer theory*. New York: Palgrave MacMillan

Yuval-Davis, Nira. (2006). *Intersectionality and Feminist Politics*. *European Journal of Women's Studies*.

ANEXOS

Anexo 1:

Esta carta de entendimiento entre partes fue suscrita en octubre de 2014 para enmarcar los lineamientos a partir de los cuales se realizaría el proceso de familiarización y el proceso amplio de investigación-acción-participativa que desarrollo con Transvida.

Cabe aclarar que esta carta no sustituye el uso del consentimiento informado que se detalla en el anexo 3, que será firmado con cada una de las participantes que se involucre en esta investigación. Esta carta de entendimiento refiere un proceso más amplio de trabajo colectivo, dentro del cual se enmarca este proyecto.



Carta de entendimiento

ASOCIACIÓN TRANSVIDA – Mar Fournier Pereira

Transvida, asociación de trans para trans, que lucha por el empoderamiento de la población trans para que conozcan sus derechos y sepan cómo defenderlos, y para lograr una real inclusión social, académica, laboral, en salud, etc., manifiesta a través de esta carta de entendimiento su disposición para involucrarse en un proceso de colaboración mutua con la contraparte, **Mar Fournier Pereira**, cédula 1-1233-0399, siempre que se cumplan los compromisos estipulados a continuación.

La contraparte, Mar Fournier Pereira, se compromete a:

1. Garantizar el respeto a la privacidad y el anonimato, en todas sus formas (nombres, testimonios, fotografías, audiovisual), de aquellas personas integrantes de Transvida que soliciten el resguardo de sus datos y la no divulgación de su identidad.
2. Escuchar las necesidades y demandas de la organización y adecuar sus proyectos o colaboraciones para que respondan a estas.
3. Acordar con la organización un horario y un espacio para desarrollar el trabajo colaborativo, que no interrumpa los procesos terapéuticos, educativos ni cualquier otra actividad propia de la organización.
4. Respetar en todo momento el nombre real y la identidad de género por el cual se identifican las personas integrantes de Transvida. En el caso de utilizar nombres ficticios para informes o publicaciones, deben respetar la identidad de género de las personas integrantes de Transvida.
5. Brindar a Transvida copia de todo documento (informe, publicación, trabajo final de graduación) o producto audiovisual que se realice en el marco de esta colaboración. Asimismo, comunicar a Transvida sobre cualquier ponencia o trabajo derivado de esta colaboración, que se exponga en el ámbito nacional o internacional, y, cuando sea posible, procurar la participación de las personas integrantes de Transvida en dichas actividades.

En acato de lo anterior, Transvida se compromete a:

1. Participar en la definición de necesidades, elaboración y diseño de un proyecto que articule las necesidades y posibilidades de Transvida con las de la contraparte.
2. Participar activamente en la construcción colectiva de conocimientos o en el desarrollo de los procesos colaborativos definidos en conjunto con las partes.
3. Colaborar en las actividades acordadas con la contraparte.
4. Abstenerse de divulgar información sobre el proceso fuera de los espacios acordados con la contraparte, hasta que finalice.

Detalles del proyecto colaborativo:

Esta carta de entendimiento tendrá vigencia desde el momento de su firma, hasta que finalice el proyecto y se hagan las devoluciones acordadas a Transvida. Sin embargo, en caso de incumplimiento de alguno de los acuerdos anteriormente estipulados, Transvida se reserva el derecho de interrumpir la colaboración y detener cualquier proceso en el momento en que se considere que irrespeta o crea condiciones inseguras, riesgosas o violentas para cualquiera de sus integrantes.

Firman,



Dayana Hernández

Presidenta Transvida



Marisol Fournier Pereira

Universidad de Costa Rica

Sábado 4 de octubre, 2014

Anexo 2: Consentimiento informado

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
COMITÉ ÉTICO CIENTÍFICO

Teléfonos:(506) 2511-4201 Telefax: (506) 2224-9367

POSGRADO EN CIENCIAS DE LA
 COMUNICACIÓN

MAESTRIA ACADEMICA EN
 COMUNICACIÓN Y DESRROLLO

CONSENTIMIENTO INFORMADO
 (Para ser sujeto de investigación)

Género, clase y afectividad: vínculos y comunicación en las dimensiones psicosociales de una comunidad trans.

Investigador Principal: Mar Fournier-Pereira

Nombre de la participante: _____

- A. **PROPÓSITO DEL PROYECTO:** Este proyecto busca conocer las condiciones que afectan negativamente la salud mental de las personas migrantes y de las personas homosexuales, lesbianas y bisexuales. También busca investigar cuáles factores o situaciones funcionan como estrategias de apoyo que ayudan a estas personas a mejorar su calidad de vida. Los resultados de esta investigación se utilizarán para promover políticas públicas en el área de la salud mental, especializadas para la atención de estas poblaciones.
- B. **¿QUÉ SE HARÁ?:** Con el fin de conocer los factores que afectan a estas poblaciones, se le solicita su colaboración con este estudio. Su participación será anónima, no se le pedirá su nombre ni ningún dato que pueda identificarlo(a), y se utilizará un pseudónimo para efectos de la investigación. Su participación consistirá en responder a un cuestionario de oraciones incompletas y en la realización de entrevistas. Si usted está de acuerdo, las entrevistas se grabarán para poder registrar la totalidad de los datos, siempre respetando su anonimato. La información que usted brinde se utilizaría únicamente para fines de esta investigación.
- C. **RIESGOS:**
1. La participación en este estudio puede significar cierto riesgo o molestia para usted por lo siguiente: al hablar sobre temas sensibles relacionados con su identidad y su historia de vida, podrían despertarse sentimientos de angustia o tristeza. Si sufriera alguna afectación como consecuencia de los procedimientos

a que será sometido para la realización de este estudio, la investigadora realizarán una referencia al profesional apropiado para que se le brinde el tratamiento necesario para su total recuperación.

- D. BENEFICIOS:** Como resultado de su participación en este estudio, como integrante de la organización Transvida, usted obtendrá beneficios a partir del fortalecimiento de la organización y sus actividades.
- E.** Antes de dar su autorización para este estudio usted debe haber hablado con Mar Fournier-Pereira o con alguno de los investigadores sobre este estudio y ellos deben haber contestado satisfactoriamente todas sus preguntas. Si quisiera más información más adelante, puedo obtenerla llamando a Mar Fournier-Pereira al teléfono 2253-7796 en el horario de Lunes a Viernes de 10:30am a 12:00md. Además, puedo consultar sobre los derechos de los Sujetos Participantes en Proyectos de Investigación a la Dirección de Regulación de Salud del Ministerio de Salud, al teléfono 22-57-20-90, de lunes a viernes de 8 a.m. a 4 p.m. Cualquier consulta adicional puede comunicarse a la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica a los teléfonos 2511-4201 ó 2511-5839, de lunes a viernes de 8 a.m. a 5 p.m.
- F.** Recibirá una copia de esta fórmula firmada para mi uso personal.
- G.** Su participación en este estudio es voluntaria. Tiene el derecho de negarse a participar o a discontinuar su participación en cualquier momento, sin que esta decisión afecte la calidad de la atención médica (o de otra índole) que requiere.
- H.** Su participación en este estudio es confidencial, los resultados podrían aparecer en una publicación científica o ser divulgados en una reunión científica pero de una manera anónima.
- I.** No perderá ningún derecho legal por firmar este documento.

CONSENTIMIENTO

He leído o se me ha leído, toda la información descrita en esta fórmula, antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y éstas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, accedo a participar como sujeto de investigación en este estudio

Nombre, cédula y firma de la participante
fecha

Nombre, cédula y firma del Investigador que solicita el consentimiento
fecha