

## EL ALCANCE POLÍTICO DE LAS TRAVESTITILIDADES: ACERCA DEL POTENCIAL TRANSGRESOR DE LAS TRAVESTIS

Julieta Vartabedian  
Newcastle University, UK

### Resumen

Bajo la categoría ‘transgénero’ se agrupan a quienes rechazan la bipolaridad hombre/mujer como identificador de género. Asimismo, existe una tendencia dentro de los estudios queer de considerar a este tipo de identidades como necesariamente transgresoras. No obstante, no todos los cuerpos que escapan del ordenamiento heteronormativo del género y de la sexualidad pueden ser pensados siguiendo el eje de la transgresión. Con frecuencia se corre el riesgo de caer en un etnocentrismo conceptual al considerar identidades que *deben* ser entendidas como transgresoras y transgenéricas. Mi experiencia de campo junto a un grupo de travestis brasileñas, tanto en Río de Janeiro como en Barcelona, me lleva a la consideración que si bien estos cuerpos interpelan, no necesariamente transgreden ni pueden ser fácilmente homogeneizados bajo categorías que escapan a su comprensión. Conviene contextualizar cultural y socio-históricamente los términos que se emplean para evitar colonizar desde la academia o el activismo político experiencias que representan a una realidad que es compleja, diversa y polifónica.

**Palabras clave:** travestis; cuerpos; queer; transgresión; masculinidad/feminidad

## EL ALCANCE POLÍTICO DE LAS TRAVESTITILIDADES: ACERCA DEL POTENCIAL TRANSGRESOR DE LAS TRAVESTIS

### 1. Introducción

Pensar de manera específica en los/as *bantut* de Filipinas (Johnson, 1997), *travestis* de Brasil (Kulick, 1998) o *hijras* de la India (Nanda, 1990) como ‘transgéneros’ me resulta problemático porque se tiende a universalizar una categoría y encontrar prácticas de género no normativas en cualquier lugar (Towle y Morgan, 2002). Este texto se origina por una incomodidad de mi parte ante el uso extensivo de ciertas categorías académicas o provenientes del activismo político para nombrar a toda identidad que no se enmarca bajo el binomio de género y la sexualidad heteronormativa.

Así como en los años ochenta estuvo en auge el concepto ‘tercer género’ para identificar la evidencia etnográfica de sociedades no occidentales que no podía ser explicada mediante las categorías de género dicotómicas (Jacobs, 1983; Blackwood, 1984; Roscoe, 1996), en los años noventa se impone el término ‘transgénero’ para encontrar otro referente teórico y político a la diversidad sexual y de género. La relación entre ambos conceptos sigue vigente en escritos populares y de activistas (Bornstein, 1994; Feinberg, 1996) que quieren legitimar los movimientos transgenéricos en, sobre todo, Estados Unidos empleando ejemplos interculturales sobre casos de ‘tercer género’ que demuestran que el sistema binario de género occidental no es ni universal ni innato (Towle y Morgan, 2002). Es también a partir de los años noventa cuando algunos estudios sobre transgéneros se alían con la heterogénea teoría queer para resaltar precisamente el potencial político y la capacidad de autoafirmación de las personas transgénero (Boswell, 1991; Stryker, 1994).

A pesar del estrecho vínculo histórico y teórico del surgimiento de la categoría ‘transgénero’ y ‘queer’, no es tan sencillo pensar que lo queer –en tanto estrategia teórica y política para desnaturalizar la forma de entender heteronormativamente el sexo, el género, la sexualidad- pueda representar a todas las personas ‘trans’<sup>1</sup> pues, muchas de ellas, se rigen según un modelo identitario más estable y heterosexual (Valentine, 2007). En consecuencia, aún reconociendo la enorme diversidad de las experiencias identitarias, en este artículo reflexionaré acerca del uso que algunos estudios transgéneros hacen de los aspectos más “liberadores” y “transgresores” de la teoría queer. Al mismo tiempo, elaboraré teóricamente una crítica de la perspectiva queer para indagar qué significa “transgredir” el binomio hombre/mujer y me preguntaré si se puede considerar a las travestis como “transgresoras”.

Finalmente, conviene resaltar que no me posiciono de manera radicalmente opuesta ni al movimiento transgenérico ni a la teoría queer ya que reconozco la importancia teóri-

<sup>1</sup> Utilizo esta expresión como un término paraguas para incluir a una amplia variedad de identificaciones de género: transgéneros, tansexuales o travestis, entre otras.

ca y política que tienen para desestabilizar el binomio hombre/mujer, la sexualidad normativa y la hegemonía de la perspectiva psicomédica en torno a la transexualidad. Sin embargo, problematizo la identificación de toda persona como ‘transgénero’ por el solo hecho de presentar una identidad posiblemente entendida como “transgresora”. Discuto principalmente la atribución e imposición de esta categoría desde la academia, pues en ningún momento cuestiono a quienes se autoidentifican así. En contra de las universalizaciones que pueden simplificar la complejidad de la realidad, abogo por contextualizar socio-históricamente los casos de estudio y detectar cuando desde el ámbito académico se imponen etiquetas que no coinciden con los discursos y las prácticas vividas por las personas involucradas bajo estas definiciones. Mi experiencia de campo junto a un grupo de travestis brasileñas tanto en Río de Janeiro como en Barcelona, contribuirá a repensar los riesgos que conlleva dicha generalización. Si bien el presente artículo no es de naturaleza eminentemente empírica, algunos datos relevantes obtenidos durante mi trabajo de campo permitirán organizar las reflexiones teóricas que articulan el contenido del texto.

## 2. Acerca del concepto ‘transgénero’

Diferentes autores (Docter, 1988; Mackenzie, 1994; Frye, 2000) consideran que la activista estadounidense Virginia Prince fue quien acuñó el término «transgenerista» (*transgenderist*, en inglés) hacia finales de los años sesenta para referirse a personas que, como ella/él, viven a tiempo completo en otro género diferente al que se les adjudicó al nacer pero sin llevar a cabo ningún tipo de intervención quirúrgica para modificar sus cuerpos. De esta manera, ella/él y otras personas buscaban diferenciarse, por un lado, de los hombres y las mujeres transexuales (que sí recurrían a tratamientos de modificación corporal) y, por el otro lado, de los transvestimientos “fetichistas” y esporádicos, según son llamados en el discurso psiquiátrico.

A partir de principios de los noventa, el concepto ‘transgénero’ adquiere otra connotación para hacer frente a lo que se considera “normal”. Ya no es simplemente una categoría que se posiciona entre ‘transexual’ y ‘transvestido’, sino que se convierte en una alternativa al binarismo de género (Valentine, 2007).

Al mismo tiempo, también se extiende la idea de entender este concepto como representativo de una colectividad, es decir, se utiliza comúnmente la expresión *término paraguas* para incluir a todo tipo de variante de género. Siguiendo esta línea, es particularmente Leslie Feinberg (2006 [1992]) quien le otorga al término un nuevo sentido radical: en tanto movimiento “pangénero” de las minorías oprimidas que son llamadas a una causa común revolucionaria en nombre de la justicia social. Se establece así, a nivel teórico y político, una comunidad que se une para luchar contra la discriminación y la opresión sexual. Bajo este concepto podríamos ubicar a todos/as los/as inconformistas de género (Mejía, 2006), aquéllos que rechazan la bipolaridad hombre/mujer como identificador de género.

*El alcance  
político  
de las  
travestili-  
dades*

J. Vartabedian

Como sostiene Valentine (2007), la repercusión del movimiento transgenérico ha sido tal que este concepto se ha institucionalizado y convertido en la política identitaria “oficial” de las identidades de género no normativas, sobre todo, en un contexto social, histórico y cultural específico: los Estados Unidos, a través del sólido vínculo establecido entre el activismo político y la literatura académica. Sin embargo, como crítica, la instrumentalización que se le da a esta categoría no permite dar cuenta de la complejidad del deseo de los sujetos y de las diferentes experiencias involucradas en toda identificación. Como se verá a continuación, no todas las travestis, transexuales o transformistas se identifican como transgéneros. Como apunta Valentine, existe el riesgo de colonizar, mediante la representación de la categoría, a aquéllos/as que no tienen los intereses ni la información para identificarse como transgéneros. En última instancia, el peligro reside en que la categoría “transgénero en sí (debido a su vida institucional, su implicación en agencias del estado, su incidencia en los factores de clase y raciales) pueda convertirse, sin intención, en otra herramienta de «exclusión», aunque prometa «incluir», liberar y buscar reparación”<sup>2</sup> (Valentine, 2007, p. 245).

### 3. Travestis brasileñas

La investigación de campo para elaborar mi tesis doctoral en antropología social duró aproximadamente un año y se realizó en Río de Janeiro y en Barcelona<sup>3</sup>. Me centré tanto en las migraciones corporales como geográfico-espaciales de las travestis brasileñas. Empleé dos técnicas básicas para recolectar la información: la observación participante y las entrevistas en profundidad semi-dirigidas. A lo largo del trabajo etnográfico me interesaba indagar cómo se transformaban en travestis a partir de sus modificaciones corporales y de género, la paulatina profesionalización en el campo del trabajo sexual y las posteriores migraciones transnacionales que muchas de ellas realizaban a Europa.

Empleo el término *travestilidad* utilizado en los últimos años en Brasil (Peres, 2005; Vale, 2005; Patrício, 2008; Duque, 2009; Pelúcio, 2009; entre otros/as) para hacer referencia a la heterogeneidad de las identidades de las travestis. ‘Travesti’ es un concepto *emic* que es ampliamente utilizado en Brasil, y en Latinoamérica en general. Puede resultar paradójico intentar explicar con una definición quiénes son las travestis si se habla de las identidades travestis en tanto heterogéneas, múltiples y plurales. No obstante, basándome en los trabajos etnográficos que se han realizado con travestis brasileñas (Silva, 1993, 1996; Kulick, 1998; Vale, 2005; Benedetti, 2005; Pelúcio, 2009), argentinas (Fernández, 2004; Berkins y Fernández, 2005), venezolanas (Vogel, 2009), ecuatorianas (Camacho, 2009), entre otros, y a partir de mi propia experiencia etnográfica, me puedo aproximar a una definición que,

2 “[T]ransgender itself (because of its institutional life, its implication in agencies of the state, its racial and class entailments) may unintentionally become another tool of ‘exclusion’, even as it promises to ‘include’, to liberate, and to seek redress”. Todas las traducciones del inglés y el portugués son propias. Mantengo, asimismo, los énfasis de los originales en caso que existiesen.

3 En la primera parte del trabajo de campo permanecí seis meses consecutivos en Río de Janeiro durante el año 2008 y gracias a la invitación del *Programa en Género, Sexualidad y Salud*, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. La segunda parte se llevó a cabo de forma discontinua en la ciudad de Barcelona y se extendió entre el año 2009 y el 2011. En ambas ciudades realicé entrevistas a travestis brasileñas, cirujanos/as plásticos/as y agentes de ONG’s vinculadas con travestis trabajadoras del sexo.

sin embargo, no pretende (ni puede) abarcar toda la complejidad que existe al hablar de las travestilidades. Marcos Benedetti afirma que las travestis:

[...] son aquéllas que promueven modificaciones en las formas de su cuerpo para dejarlo lo más parecido posible con el de las mujeres; se visten y viven cotidianamente como personas pertenecientes al género femenino sin, no obstante, desear explícitamente recurrir a la cirugía de reasignación sexual para retirar el pene y construir una vagina<sup>4</sup> (2005, p. 18).

Según sus prácticas, deseos sexuales y la forma de construir su género, lo masculino y lo femenino coexisten en un mismo cuerpo travesti. La búsqueda de una imagen estética de mujer (muchas veces, idealizada) y las repetidas actuaciones de una feminidad estudiada, forman parte del cotidiano del universo travesti. En este sentido, buscan ser *como* mujeres y *parecer* a las mujeres. Para ello recurren a una serie de prácticas para modificar sus cuerpos de forma permanente: ingieren hormonas, utilizan la silicona líquida industrial para aumentar significativamente sus caderas y nalgas, y se someten a diversas cirugías estéticas para exhibir grandes pechos y retocar cualquier rasgo masculino que pueda sobresalir en sus rostros. Sin embargo, ellas son conscientes que nunca serán mujeres y tampoco lo pretenden ser, siguiendo así un camino diferente al de otras identidades trans más ortodoxas. Debajo del maquillaje y de los “litros de silicona”<sup>5</sup> que ostentan sus cuerpos, prevalece una masculinidad de la que, en general, no desean desprenderse. Según algunos relatos de mis entrevistadas<sup>6</sup> en Río de Janeiro:

No soy mujer. No tengo nada contra la mujer, al contrario, yo apenas... me gusta tener una imagen de... substituir una mujer, una imagen buena de mujer. Los hombres me ven así en el cuerpo de una mujer pero así, una travesti. Me gusta que los hombres me vean como travesti en aquel cuerpo de mujer bonita<sup>7</sup> (Samanta).

[...] nosotras no somos mujeres, nosotras parecemos mujeres. Yo nunca quise ser mujer, siempre fui muy inteligente, yo siempre quise **parecer** [énfasis de la entrevistada] una mujer. “Parecer”, “ser” es otra cosa. [...] Yo no voy a ser una mujer, no voy a poder parir, siempre tienes una próstata, mi sangre va a acusar sexo masculino...<sup>8</sup> (Lina).

Para transformarse en travesti se tiene que iniciar un largo y complejo viaje que se desarrolla tanto a través de los límites de un territorio espacial como corporal. Este proceso comienza cuando aún son *gayzinhos* (jóvenes gays), es decir, se asume –con muchas dificul-

4 “[...] são aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no en tanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina”.

5 La silicona se mide, entre las travestis, en litros.

6 Todos los nombres de mis informantes son ficticios para preservar su anonimato.

7 “Eu não sou uma mulher. Não tenho nada contra mulher, pelo contrário, eu apenas... eu gosto de fazer uma imagem de... substituir uma mulher, uma imagem boa da mulher. Os homens me vêem assim no corpo duma mulher, mas assim, uma travesti. Gosto que os homens me vejam como travesti naquele corpo daquela mulher bonita”.

8 “[...] nós não somos mulheres, parecemos mulheres. Eu nunca quis ser mulher, eu sempre fui muito inteligente, eu sempre quis ‘parecer’ [énfasis de la entrevistada] mulher. ‘Parecer’, ‘ser’ é outra coisa. [...] Eu não vou ser uma mulher, eu não vou poder parir, você sempre tem uma próstata, meu sangue vai acusar sexo masculino...”.

*El alcance político de las travestilidades*

J. Vartabedian

tades- la orientación sexual en un contexto social y familiar marcado generalmente por la violencia y la incomprendión. Estos jóvenes *gayzinhos* –frecuentemente con muy poca escolaridad y provenientes de los estratos sociales más pobres de Brasil- suelen ser expulsados de sus hogares o huyen hacia otros espacios para encontrar en el anonimato de las grandes ciudades la tolerancia y la libertad ausentes en sus lugares de origen.

Ciudades como Río de Janeiro o São Paulo son grandes escuelas para estas jóvenes generaciones de futuras nuevas travestis. Pero para ingresar en el universo de las travestilidades se requiere la existencia de un sistema complejo y jerárquico de relaciones. Las *mães* (madres) o *madrinhas* (madrinas)<sup>9</sup> son travestis con más experiencias y medios económicos que están en la cima de este sistema. Ellas protegen, orientan y aconsejan a las recién llegadas. A cambio, las travestis *filhas* (hijas) o *afilhadas* (ahijadas) no sólo les deberán respeto, sino que pagarán periódicamente dinero por esta “protección”. Así se lleva a cabo un intercambio de bienes simbólicos y económicos necesario para ingresar y formar parte del mundo de las travestilidades. El respeto, el miedo, la violencia, la admiración, el compromiso, el dinero y las deudas confluyen en un vínculo que, después de un tiempo, se llega a descubrir que poco tiene que ver con el “amor maternal” y más con la necesidad, de unas, de acceder a unas redes de apoyo y el deseo, de otras, de obtener grandes ventajas económicas por ello.

En palabras de una conocida *madrinha* de Río de Janeiro, quienes arriban a la ciudad “llegan bien primitivas, bien... brutas, como un diamante en bruto”<sup>10</sup>. Será en estas grandes ciudades donde aprenderán a vestirse, maquillarse y gesticular un determinado tipo de ideal de mujer. También conocerán a otras travestis y a quienes comenzarán a modificar sus cuerpos con las inyecciones de siliconas. Aprenderán los códigos y las reglas del trabajo sexual, su principal actividad laboral, de la calle y de la noche<sup>11</sup>. También aquí conseguirán el dinero prestado por *mães* o *madrinhas* para viajar y trabajar en Europa, una de las grandes metas de las travestis que las empodera.

En definitiva, las identidades travestis van más allá del acto de transvestirse, aunque este sentido esté en el origen del concepto. Las travestis no pueden ser consideradas como transformistas porque llevan a cabo modificaciones corporales definitivas y viven las 24 horas *como* mujeres. Parte del reconocimiento que las travestis (término que no es empleado para pensar los tránsitos corporales de “mujer a hombre”) constituyen un tipo de identidad de género en la cual belleza “femenina” y genitalidad masculina se conjugan para definir la particularidad travesti. Asimismo, el mantenimiento de sus penes hace que las travestis se diferencien también de algunas mujeres transexuales más ortodoxas para quienes las cirugías de reasignación sexual son un requisito *necesario* para vivir plenamente sus identidades de género, pues consideran que nacieron en un cuerpo “equivocado” y que las operaciones genitales son la única solución a sus “problemas”.

9 Para estas y otras expresiones mantengo su uso original en portugués para destacar, precisamente, el sentido contextual y *emic* de dichos términos.

10 “Aí chegam bem primitivas, bem... brutas, como um diamante bruto”.

11 El perfil de la mayoría de mis informantes travestis (tanto en Río como en Barcelona) se caracteriza por ser jóvenes, con baja escolaridad, provenientes de las clases populares y dedicadas al trabajo sexual como principal fuente de ingresos.

El uso de ciertas categorías identitarias como ‘travesti’ o ‘transexual’ es problemático pues no se puede pensar en ellas como representantes de identidades homogéneas y estancas. Por ejemplo, existen transexuales que se identifican como mujeres y que desean mantener sus penes y, de manera contraria, algunas personas que se reconocen como travestis han llevado a cabo cirugías para que se les construya una vagina. En consecuencia, más que considerarlas como categorías cerradas que delimitan una identidad, propongo entenderlas de manera más “fluida”, valorando más las propias auto-identificaciones que las interpretaciones que se puedan hacer a partir de las mismas categorías. Considerando lo recién expuesto, en este artículo se hablará, pues, de las identidades ‘travestis’ ya que es el término que ellas han empleado tanto en Río de Janeiro como en Barcelona para identificarse aunque, como se verá, en sus migraciones transnacionales muchas suelen nombrarse como ‘trans’ o ‘transexual’.

Como ya se avanzó, el término ‘travesti’ es una categoría *emic* que cuenta con un amplio reconocimiento en Latinoamérica. Es importante que se lo visibilice y que obtenga un lugar lejos de las connotaciones negativas que este concepto tiene, por ejemplo, en España donde la especificidad travesti suele subsumirse en la categoría médica más consensuada de ‘transexual’ o en los términos más politizados como ‘trans’ o ‘transgénero’ ya que se obtiene así una mayor legitimación social. Las identidades travestis están, en el contexto europeo, vistas como estrechamente vinculadas con el ambiente de la prostitución y la marginalidad. Por ejemplo, Rosanne, entrevistada en Barcelona, cuenta que:

R: - Yo me presento como transexual, transexual queda... un poco más delicado. Travesti creo que suena un poco fuerte.  
J: - ¿Pero esta idea la aprendiste aquí o ya en Brasil?  
R: - No, la aprendí aquí. Después que asimilas las cosas y hablas que tú eres transexual, porque *el* [sic] travesti en la sociedad está muy marginalizada, ¿me entiendes?  
J: - ¿Pero allá en Brasil no tenías problemas para presentarte como travesti en aquella época?  
R: - Yo nunca me presentaba, no hablaba con nada, las personas sólo observan, nosotras no hablamos. Pero si me preguntan, yo siempre digo o soy travesti o soy transexual. Digo una cosa u otra<sup>12</sup>.

Se evidencia así la importancia del contexto en el que las travestis están insertas para nombrarse. En Brasil, ninguna de mis informantes se identificó como transgénero. De hecho, la gran mayoría desconocía por completo el significado del término. Ni siquiera un grupo politizado de travestis y transexuales (ASTRA RIO, Associação das Travestis e Tran-

*El alcance político de las travestilidades*

J. Vartabedian

12 “R: - *Eu me apresento como transexual, transexual fica assim.... um pouco mais delicado. Travesti acho que soa um pouco forte.*

*J: - Mas esta ideia você aprendeu aqui ou já no Brasil?*

*R: - Não, aprendi aqui. Depois que você assimila as coisas e fala que você é transexual, porque o [sic] travesti na sociedade está muito marginalizada, entendeu?*

*J: - Mas lá no Brasil não tinha problemas de se apresentar como travesti na época?*

*R: - Eu nunca me apresentava, não falava com nada, as pessoas só observam, a gente não fala. Mas se me perguntaram eu sempre falo ou sou travesti ou sou transexual. Eu falo uma coisa ou outra”.*

sexuais do estado do Rio de Janeiro) utilizó este concepto en algunas de sus intervenciones públicas. Algunos ejemplos de mis informantes en Río de Janeiro:

J: - ¿Conoces la palabra ‘transgénero’?

P: - No, nunca la escuché<sup>13</sup> (Priscila).

J: - ¿Qué significa para tí el concepto ‘transgénero’?

R: - [Piensa]. No lo sé. Ya escuché el término la transgénera [sic], ya fui calificada como tal pero no lo sé. Yo sé que soy un ser humano y soy la Reyna, y depende del punto de vista del cliente o de quien me mire, yo puedo ser hombre o mujer, o puedo ser las dos cosas<sup>14</sup> (Reyna).

Si bien en España, el concepto ‘transgénero’ aparece en los últimos años con más fuerza y visibilidad, en la práctica sigue siendo poco utilizado desde movimientos no vinculados a la academia (Balzer, 2010, Coll-Planas, 2010). Entiendo que no se debe imponer el uso de categorías políticamente más “correctas” y legitimadas como ‘transexual’ o ‘transgénero’ para nombrar a las identidades de género travestis. Incluso en Brasil, se vislumbra en los últimos años que en los medios de comunicación está comenzando a ser más “correcto” hablar de ‘transexual’ o ‘transex’. Como advierte Berenice Bento: “Parece que ser transexual aún suena como algo que confiere más legitimidad y poder, en cuanto la travesti es construida como la otra radical. Es como si la categoría médica ‘transexual’ hiciese el trabajo de limpieza, de asepsia de una categoría de la calle”<sup>15</sup> (2008, p. 12).

No obstante, el término ‘travesti’ sigue siendo ampliamente utilizado en Brasil y aún existe una conciencia política e identitaria poderosa que hace que nuevas generaciones de travestis sigan llamándose así. La tradición de este término se remonta a principios del siglo XX. En Brasil, en los años cuarenta, los conocidos ‘bailes de travestis’ emergían como un lugar privilegiado para las prácticas públicas de quienes invertían las identidades de género. Aunque los adeptos a los carnavales de la calle también se transvestían, los bailes de travestis eran los principales lugares donde la regla era el no-reglamento, donde se podían transgredir normas de masculinidad y feminidad sin preocuparse con la hostilidad social o las puniciones de la época. A partir de la década del cincuenta, comenzó a surgir una distinción clara entre el “travestismo” carnavalesco de heterosexuales “y los hombres afeminados, que se vestían como mujeres para expresar su identidad ‘real’”<sup>16</sup> (Green, 2000, p. 347). De esta manera, se fue afianzando públicamente una identidad que poco tenía que ver con las imitaciones burlescas de los carnavales en manos de hombres heterosexuales que se transvestían de manera transitoria.

13 J: - Conhece a palavra ‘transgénero’?

P: - Não, nunca ouvi”.

14 J: - Que significa para você o conceito ‘transgénero’?

R: - [Piensa] Eu não sei. Já ouvi o termo a transgênera [sic], já fui qualificada como tal mais eu não sei não. Eu sei que sou ser humano e sou a Reyna, e depende do ponto de vista do cliente ou de quem me enxergue, eu posso ser homem ou mulher, ou posso ser as duas coisas”.

15 “Parece que ser transexual ainda soa como algo que confere mais legitimidade e poder, enquanto travesti é construída como a outra radical. É como se a categoria médica ‘transexual’ fizesse o trabalho de limpeza, asepsia de uma categoria da rua”.

16 “[...] e os homens afeminados, que se vestiam como mulheres para expressar sua identidade ‘real’”.

Aunque en aquella época se hablaba de travestis, este concepto no tenía el mismo sentido que el que se le otorga en la actualidad. Hasta mediados de los años setenta el término ‘travesti’ es utilizado como sinónimo de “transvestido” o transformista. Esto no significa que no hubiera personas que desearan vivir su feminidad de forma permanente. Pero su exposición pública en las calles estaba prohibida durante la dictadura militar que sufrió por tantos años el país (1964-1985). Los transvestimientos sólo eran aceptados durante el carnaval, en bailes específicos o en los escenarios donde algunas artistas ‘travestis’ obtuvieron fama y reconocimiento. Balzer (2010) describe cómo en el Brasil democrático, después de la Segunda Guerra Mundial, estas personas pudieron acceder del espacio del carnaval a los escenarios de teatro de las grandes ciudades donde consiguieron, de esta manera, una mayor aceptación social. Es, según el autor, el golpe militar del año 1964 que obliga a estas nuevas celebridades nacionales convertidas ya en travestis a bajarse de los escenarios debido a la censura y a la persecución que sufrieron en tanto enemigas de la «buena moral de las familias tradicionales brasileñas». Como Balzer manifiesta: “[d]espués de 20 años de dictadura militar, en la mirada de la sociedad mayoritaria brasileña, las *travestis* ya no eran estrellas de escenario celebradas y respetadas, sino criminales asociadas con la «prostitución», la drogadicción y más tarde con el VIH/sida” (2010, p. 89). Sin embargo, en este espacio de ilegalidad, también se desarrollaron discursos y prácticas de valorización de la propia identidad. Muy lentamente, las primeras generaciones de travestis que se atrevieron a exhibirse en las calles abrieron el camino para afianzar una identidad que dejaba atrás su inicial carácter de transvestimientos esporádicos para vivir y transformar sus cuerpos *como* mujeres de manera permanente. No obstante, al dar este paso muchas han tenido que pagar un precio muy alto por la exhibición pública de su identidad: detenciones, palizas y asesinatos<sup>17</sup>.

En suma, defiendo el uso del término ‘travesti’ pues, más que ningún otro concepto, refleja la particularidad de un tipo de identidad de género que debe ser pensada siguiendo el contexto social, cultural e histórico en el que es creada. Llamar desde los ámbitos académicos a las travestis brasileñas como ‘transgéneros’ o ‘transexuales’ invisibiliza y homogeneiza la riqueza y la complejidad de la construcción de las identidades travestis. Transformarse en travestis, tanto en el contexto brasileño como en sus migraciones transnacionales, forma parte de un proceso en el que intervienen variables culturales, históricas, sociales, económicas y políticas que deben ser tenidas en cuenta para examinar de qué manera las travestilidades brasileñas han sido y son creadas.

#### 4. Lo queer contra la (hetero)normatividad

Los estudios queer surgen en Estados Unidos como una estrategia teórica y política para desnaturalizar la forma de entender heteronormativamente el sexo, el género, la sexualidad, y las relaciones entre ellos (Sullivan, 2003). Antes de convertirse en teoría y en un movimiento político, la utilización del concepto “queer” se convirtió, en un contexto

*El alcance político de las travestilidades*

J. Vartabedian

17 Según los informes anuales de la ONG brasileña *Grupo Gay da Bahía*, Brasil lidera la lista de los principales países con un mayor número de casos de asesinatos de personas homosexuales y travestis/transexuales.

angloparlante, en una forma de insultar e injuriar a los homosexuales y a todos aquellos quienes con su conducta, apariencia o ‘estilo de vida’ escapaban de las normas imperantes de la ‘naturaleza’ humana (Epps, 2008). La apropiación de “queer”, que en inglés significa “raro”, “marica” o “torcido”, refleja un conjunto de prácticas y discursos que transgreden (o pretenden hacerlo) los esencialismos identitarios ligados a la institucionalización de la heterosexualidad. Tanto el activismo queer – que surge como una reacción al etnocentrismo y androcentrismo del activismo gay (Coll-Planas, 2012) – como su heterogéneo corpus teórico se basan, como sintetiza Sáez (2004), en: una crítica al binomio hombre/mujer y hetero/homo; la consideración del sexo como el resultado de la producción del género; la resistencia a la normalización; el reconocimiento del potencial subversivo de las sexualidades marginales; la necesidad de articular “raza”, sexo, cultura y clase; y la crítica a cualquier esencia y naturalización del género y la sexualidad. En definitiva, lo queer representa a un conjunto heterogéneo de personas con un sexo, género o sexualidad no normativas que, muchas veces de manera radical, reivindican la subversión de las identidades y de las etiquetas *gay*, *lesbiana*, *mujer* o *transexual* que consideran esencialistas y reproducen relaciones de poder opresoras.

El origen marginal de lo queer (sobre todo, en un contexto angloparlante) cedió su paso a una cierta institucionalización de lo queer, convirtiéndose en una seña de identidad e incluso en una “marca” (Epps, 2008). No sin tensiones y acusaciones, lo queer se expande tanto en el ámbito académico-teórico, como en el del activismo y lo artístico. Aún considerando las críticas que se desarrollarán a continuación, es innegable el reconocimiento de la construcción de lo queer como un referente crítico destacable del sistema dicotómico sexo-género.

Las experiencias trans forman parte de un eje de reflexión importante para pensar acerca de la deconstrucción o subversión de las categorías sexuales y de género normativizadas en la sociedad. Partiendo del contexto teórico y de activismo queer, son numerosas las reivindicaciones que aluden al potencial político de las identidades trans. De gran influencia en los estudios feministas como queer, Judith Butler en *El género en disputa* menciona la capacidad de subversión de las *drags* (incluidas dentro del amplio abanico trans) al referirse concretamente al documental *París en llamas* en donde la comunidad gay y trans de origen latino y afroamericano organizan desfiles de moda y competiciones de bailes en la New York de mediados de los ochenta. Considera a la *drag* (transformista) como un personaje subversivo al evidenciar la naturaleza paródica de las identidades de género. El género *se hace* constantemente a través de una “repetición estilizada de actos”, como Butler afirma (2001 [1990], p. 172). Sin embargo, en *Cuerpos que importan* valora que no todas las performances *drag* son necesariamente subversivas. Ubica al “travestismo” en una posición ambigua: si bien es subversivo desde el momento que refleja el género como una actuación basada en una imitación, por otra parte considera que la sola exposición de esta condición *naturalizada* del género no basta para minar las raíces de la heterosexualidad. Las *drags* pueden repetir, imitar y parodiar las normas de género pero no las retan. No existe, pues, “una relación necesaria entre el travesti<sup>18</sup> y la subversión” (2002, p. 184). Butler concluye: “La heterosexualidad puede argumentar su hegemonía a través de su desnaturalización, como cuando

18 Butler utiliza la expresión ‘travesti’ como sinónimo de *drag*, transvestido o transformista.

vemos esas parodias de desnaturalización que reidealizan las normas heterosexuales *sin* cuestionarlas" (2002, p. 325).

La posible transgresión de lo trans es refutada, sobre todo, por un sector del feminismo que considera que las personas transexuales (las mujeres transexuales) son, en realidad, "víctimas" de un sistema de dominación patriarcal que las "obliga" a adecuarse a los patrones normativos del género. Especialmente Janice Raymond (1994 [1979]), entiende a la transexualidad como un programa que compite deslealmente con el movimiento de las mujeres que intenta acabar con la opresión de los roles sexuales estereotipados impuestos en la sociedad. Acusa a las transexuales (HaM) de formar parte de este sistema patriarcal y ser forzadas por él para "cambiar de sexo". Estos *hombres convertidos en mujeres fabricadas*, como *los* llama, pretenden neutralizar a las mujeres biológicas al apropiarse del *espíritu* de la mujer. En una palabra, su posicionamiento esencialista concibe a la transexualidad como una forma de deificar los roles de género ya existentes que oprimen a las mujeres. Otras autoras como Kando (1973), Mackenzie (1994) y Jeffreys (1998), advierten que las transexuales imitan los ejemplos más extremos de la feminidad, manteniendo y reforzando los estereotipos de género. Asimismo, opinan que las cirugías de reasignación sexual sustentan las distinciones basadas en el "sexo", en lugar de desafiarlas de alguna manera (Hird, 2000).

En los últimos años, activistas trans-queer se enfrentan a estas acusaciones al reafirmar que no son conformistas ni pretenden "encajar" en ningún molde identitario. Los estudios sobre transgéneros utilizan la transexualidad como una causa queer para resaltar así su potencial "transgresor". Por ejemplo, Leslie Feinberg (1996) rechaza cualquier tipo de asociación entre una identidad de género y una determinada expresión corporal. Propone, por el contrario, transitar constantemente entre las identidades masculinas y femeninas. El requisito de *pasar* es para él/ella el resultado de la opresión. Por su parte, Kate Bornstein (1994) argumenta que las personas transexuales no pueden convertirse en hombres o mujeres, y no porque no sean "auténticas" como sugiere Raymond, sino porque quienes niegan identificarse como 'hombres' o 'mujeres' deconstruyen radicalmente el sexo y el género.

El aporte crítico de Myra Hird (2000) apunta que en la teoría queer al performar o *hacer* el género se está principalmente combinando prácticas de género ya existentes. Lo queer presume que al transgredir las fronteras basadas en el sexo y el género ya se está subvirtiendo. No obstante, la supuesta subversión no implica transgresión pues "todas las expresiones modernas de la identidad sexual y de género dependen del actual sistema de los dos sexos para su expresión"<sup>19</sup> (p. 359). La autora puntualiza que la teoría queer debería ser capaz de producir "pasteles" interesantes, pero utiliza siempre los mismos "ingredientes". Para Hird, finalmente, se transgrede cuando precisamente se puede trascender el sexo y la diferencia sexual.

Según Van Lenning (2004), estar dispuesto/a a abandonar el cuerpo sexuado no implica necesariamente tener que huir del binarismo como marco central de referencia: aludir a la masculinidad y la feminidad es inevitable. Asimismo considera que los cuerpos en sí nunca pueden ser subversivos por definición, sino que dependen de los significados que son in-

*El alcance  
político  
de las  
travestili-  
dades*

19

"[A]ll modern expressions of sex and gender identity depend on the current two-sex system for their expression".

J. Vartabedian

corporados a ellos. Para la autora la transexualidad no puede servir como un ejemplo que rompa con la dualidad entre la masculinidad y la feminidad. Disiente con Hird (2000) al argumentar que en vez de subvertir el sexo, conviene ampliar las categorías de feminidad y masculinidad. Las técnicas corporales que son utilizadas en la actualidad, no sólo no trascienden el sexo, sino que lo purifican. Advierte que si se insiste únicamente en la deconstrucción del género, se corre el riesgo de caer en un laberinto posmoderno donde nada es lo que parece. En suma, considera que tanto la teoría queer como las posibilidades tecnológicas de los últimos años permiten que se pueda jugar con el sexo, aunque (aún) no trascenderlo. Por último, Van Lenning observa que no se debería romantizar las vidas de quienes subvieren los límites del sexo pues no todos/as buscan transgredir y, en cambio, están rodeados/as de mucho sufrimiento y dolor.

Tanto Namaste (1996) como Aizura (2012) critican los postulados teóricos que se apoyan de la experiencia trans para enaltecerla como un símbolo de la transgresión. Estos postulados niegan el deseo *real* de muchas personas con una variante sexual o de género no normativa que sólo quieren ser vistas como hombres o mujeres, en muchos casos, “normales”<sup>20</sup>. Namaste (1996) comprende la centralidad de las personas transgénero en la teoría queer para desmantelar el rígido binarismo de género, pero cuestiona por qué lo queer se desvincula e ignora totalmente el sufrimiento y la precaria situación de, por ejemplo, mujeres transexuales negras que se dedican al trabajo sexual y que no buscan transgredir ningún mandato genérico. Aizura (2012) propone que más que las personas transexuales o transgéneros en sí, es la *idea* de la variante de género la que debe teorizarse como una amenaza al orden dominante. De manera similar, Valentine y Wilchins (1997) advierten que en vez de preguntar cómo se explica a las personas trans y sus cuerpos, se debería considerar por qué estamos interesados/as en los cuerpos trans. En otras palabras, los cuerpos “sospechosos” no son los que tienen que ser explicados, sino que se deben investigar los requerimientos que se utilizan para explicarlos. En efecto, como también sostiene Butler (2001 [1990]), son estos mismos requerimientos los que naturalizan y normalizan a los cuerpos no trans y no intersexuales.

Estas reflexiones teóricas nos conducen a una pregunta relevante: finalmente, ¿las personas trans transgreden o no las fronteras sexuales y de género? La teoría queer suele considerar que las personas con cuerpos que no son inteligibles según el sistema dicotómico sexo-género de la sociedad o presentan cuerpos “ambiguos” son “transgresoras”, pues cuestionan las identidades heteronormativas de la sociedad. Sin embargo, conviene considerar como hace Morris (1995) que el concepto “ambigüedad” es utilizado como una fuerza explicativa en sí porque funciona en ciertos análisis como si fundara la diferencia sexual y de género, una especie de condición prediscursiva y preontológica. Como describiré a continuación al referirme a las travestis brasileñas, entiendo que estos cuerpos, sin una voluntad política de transgresión, no son en sí transgresores. La intencionalidad del sujeto de transgredir se revela como un elemento crucial para pensar en determinada persona como transgresora, aunque esto mismo no niegue la interpretación de determinados actos como transgresores.

20 La “normalidad” implica ajustarse a la conformidad de ciertos cánones construidos en la sociedad. Por ejemplo, el sistema dicotómico sexo-género reconoce a los hombres y las mujeres como las únicas variantes sexuales y de género posibles en una sociedad heteronormativa como la occidental.

## 5. ¿Son las travestis transgresoras?

Así como me resulta problemático que se utilice la categoría ‘transgénero’ para nombrar a las travestis, cuestiono el alcance de la teoría queer como un marco de estudio que pueda guiar *exclusivamente* los análisis en torno a las travestilidades. A pesar de la utilidad de muchos de sus presupuestos teóricos, existen tres aspectos de la teoría queer que merecen ser considerados de manera crítica. En primer lugar, tanto la academia como el activismo queer estadounidense, y posteriormente, europeo y latinoamericano, se alzan como el marco referencial *más legítimo* para analizar temas relacionados con el sexo, el género o la sexualidad<sup>21</sup>. Se erige así como una propuesta universalista que se convierte en la manera más “correcta” de acercarse a lo trans. Al mismo tiempo, y en segundo lugar, entiendo que este enfoque deviene etnocéntrico al ser constituido como el ámbito (sobre todo, angloparlante, de clase media y blanco) autorizado para examinar *otras* variantes sexuales o de género no normativizadas. En efecto, al leer todas estas variantes bajo la óptica exclusivamente queer se corre el riesgo de homogeneizar experiencias y concepciones que deberían explicarse según su contexto histórico, social y cultural particular, como ya anticipé. Por último, considero inapropiado entender *todas* las manifestaciones vinculadas a lo queer como necesariamente transgresoras. Las luchas reivindicativas contra cualquier tipo de heteronormatividad terminan volviéndose finalistas: se debe subvertir, transgredir, desmontar, desnaturalizar, deconstruir y desafiar toda relación de poder como sea. Evidentemente, y como se verá, no todas las experiencias son transgresoras ni deben ser vistas únicamente bajo esta perspectiva y con esta finalidad.

Las trayectorias corporales, sociales y sexuales de las travestis hacen que no sea tan sencillo pensar acerca del potencial político de sus identidades. Para empezar, la mayoría de mis informantes brasileñas tanto en Brasil como en España no se reconoce como “transgresora”, muchas ni conocen el significado del término (como también sucedió con el concepto ‘transgénero’). La travesti Reyna comenta desde Río:

Para ser transgresora hay que ir en contra de una norma. Yo no estoy contra una norma, no soy común, pero ¡no estoy contra nada!<sup>22</sup>

Explican, en cambio, sus cuerpos femeninos con genitales masculinos como: “fascinantes”, “misteriosos”, “bonitos”, “extraños” y “diferentes”. Suelen estar orgullosas de sus cuerpos, sobre todo las “bellas” y “exitosas” travestis, e incluso de sus penes, elemento que las vuelve “diferentes”. Por ejemplo, Samanta, entrevistada también en Río, manifiesta que:

Yo amo mi pene, amo, adoro verme en el espejo desnuda y mirar mi cuerpo, ver mi cuerpo femenino con un pene en el medio de las piernas. Ah, eso ahí es muy gratificante para mí<sup>23</sup>.

21 Destaco la capacidad que tiene la teoría queer de posicionarse (posicionarla) como un marco legítimo crítico contra la heteronormatividad. Debe resaltarse, no obstante, que esta supuesta hegemonía se gesta en un contexto crítico y diametralmente opuesto a la hegemonía *de facto* de los saberes psico-médicos en torno a la regulación de los cuerpos, las relaciones de género y las sexualidades.

22 “Para ser transgresora tem que ir contra um padrão. Eu não sou contra um padrão, não sou comum, mas eu não sou contra nada!”.

23 “Eu amo meu pénis, amo, adoro me ver no espelho nua e olhar para meu corpo, ver meu corpo feminino com pénis

*El alcance  
político  
de las  
travestili-  
dades*

J. Vartabedian

Para las travestis con las que interactúe sus cuerpos, más que transgresores, son contemplados de acuerdo a un patrón estético y al efecto que en la intimidad generan en sus acompañantes. El “misterio” y la “fascinación” que sus cuerpos provocan son aspectos que ellas relacionan con la belleza y con la *particularidad* por la que son buscadas, admiradas y deseadas por los hombres. Asimismo, considero que buscar en sus cuerpos algún tipo de “transgresión” es un acto que sólo tiene sentido y es legítimo para la academia o el activismo queer, pero que no siempre proviene de las propias personas *sobre* las que se habla. Es problemático introducir reivindicaciones en colectivos que ni siquiera reconocen el significado de aquello que *deberían* estar reclamando<sup>24</sup>.

Por otra parte, afirmar que ellas no son o no se sienten transgresoras, no significa considerar que son sujetos pasivos que sólo piensan en la estética y en ser más bellas. Por el contrario, son agentes que de manera estratégica combinan la forma de actuar y encarnar un tipo de feminidad con el deseo de reivindicar el placer sexual de ser penetradas y, al mismo tiempo, de penetrar con sus penes, accionando así un juego en donde los símbolos de la masculinidad y la feminidad son apropiados, en ocasiones rechazados o aceptados sólo en determinados contextos de la interacción social y sexual. Asimismo sus penes desestabilizan la presuposición –fundante de la heteronormatividad- que los cuerpos femeninos cuentan con una vagina (“vagina cultural”, según Garfinkel [1967]). Las travestis afirman en reiteradas ocasiones que son buscadas y deseadas por sus penes, elemento que las torna “fascinantes”, pues ese *algo más* determina –en el campo de la sexualidad- cómo actuarán y negociarán los roles de género a performar. Por otro lado, estos mismos penes permiten que para la sociedad brasileña en general sus cuerpos no sean entendidos como ambiguos, sino abyectos<sup>25</sup>, pues son cuerpos de *viados* (“maricones”) (Kulick, 1998). La transfobia en Brasil se funda precisamente a través de la consideración que las *infracciones* que estos “hombres” cometen al feminizar sus cuerpos y desear a otros hombres deben ser *castigadas*. En suma, cualquiera sea el grado de “respuesta” a sus cuerpos (del rechazo a la aceptación, pasando por el desconcierto), y aunque no exista una voluntad política de transgresión por parte de las travestis, se puede afirmar que sus cuerpos interpelan y no son indiferentes pues movilizan la dicotomía hombre/mujer.

Pensar que las travestis son una “alternativa” o “transgreden”, implicaría reconocer que es el binomio hombre/mujer el que es “superado” o “transgredido”. En efecto, todo intento de superación o transgresión del binomio, en realidad, no lo altera y lo deja intacto, pues como ha sugerido Hird (2000), la supuesta transgresión de las identidades de género y sexuales depende del actual sistema dicotómico para su expresión. Por ejemplo, una misma persona puede desafiar las normas de género transvistiéndose y actuando un día como un ‘hombre’ y otro día como una ‘mujer’, desarticulando así cualquier asociación lineal de un

---

*no meio das pernas. Ah, isso aí é muito gratificante para mim*”.

24 En Brasil, durante la realización del trabajo de campo, conocí a un pequeño número de travestis activistas que, más que reivindicar la posible capacidad de las travestis de desarticular el ordenamiento sexo-genérico, luchaba por ampliar y conseguir los mínimos derechos como ciudadanas. Por otra parte, la participación de travestis brasileñas como activistas en España era totalmente nula. En consecuencia, en este manuscrito me refiero principalmente a las experiencias de travestis trabajadoras del sexo no politizadas.

25 Butler (2002) asegura que la formación de los sujetos en el marco de la matriz heterosexual requiere, de manera simultánea, la producción de seres abyectos, aquéllos que no son “sujetos”. Nos dice que la “abyección implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción desde el cual se establece la diferencia” (19-20, nota 2).

cuerpo con una identidad de género determinada. Sin embargo, aunque se reconozca que su acción desestabiliza al sistema sexo-género, se mantienen los significados de ‘hombre’ y de ‘mujer’ de manera inalterada pues se “juega” y se “transgrede” dentro de los parámetros de género conocidos. Transgredir implica una reformulación radical del género, trascendiendo toda diferencia sexual.

Considero que las travestis no pueden ser situadas siguiendo el binomio hombre/mujer, y no porque lo transciendan o subvientan, sino porque no se rigen por el mismo: ellas no son hombres ni mujeres, *son* travestis. Desde el momento en que se reconocen a las identidades travestis como variantes de género singulares, con su propia lógica y organización del género y de la sexualidad, se está transitando por un camino paralelo y diferente al del binomio hombre/mujer. Este recorrido en paralelo, en un espacio identitario no convergente, se confirma al pensar en la indisolubilidad del género y la sexualidad de las travestis. Sus prácticas sexuales establecen en qué momento y con quien las travestis *están siendo* “femeninas” (son penetradas) o “masculinas” (penetran a otros/as), de manera simultánea. La particularidad de las identidades travestis reside en que tienen la capacidad de imitar y performar el género atribuido tanto a los hombres como a las mujeres, sin ser ni hombre ni mujer, a través de su sexualidad y de sus atributos corporales (penes “viriles”, senos “femeninos”, nalgas prominentes). Esta capacidad de actuación camaleónica, paradójica e inquietante es la que, precisamente, define a las identidades travestis.

Como se anticipó, es necesario reconocer que es muy difícil llegar a pensar que se pueden obviar las categorías y prácticas de género ya establecidas. Recordando a Van Lenning (2004), la masculinidad y la feminidad son inevitables. Las travestis encarnan estas categorías, negocian y juegan con ellas, constituyendo así sus procesos identitarios. Sin embargo, mi propuesta consiste en entender que, aunque encarnen simultáneamente estos elementos, expresándolos tanto a través de sus estéticas corporales como prácticas sexuales, las travestis no son hombres, no son mujeres, son travestis, como ellas mismas afirman. La identidad de género travesti no se forma en los márgenes, no es híbrida, transicional ni liminal, no está incompleta, ni puede ser medida según el binomio hombre/mujer. En consecuencia, sus identidades, experiencias, cuerpos y prácticas sexuales las sitúan en un lugar diferente al del binomio hegemónico, diferencia que –si bien no denomino, ni las travestis llaman “transgresión”– moviliza, interpela y no deja impasible la estructura en la que se asientan las nociones aprendidas en torno al sexo, el género y la sexualidad.

## 6. Conclusiones

Utilicé el término *emic* ‘travesti’ para hablar de las identidades discutidas en este artículo. Como término contextualmente situado, la categoría ‘travesti’ dio sentido a las experiencias identitarias de mis informantes. Ni ‘transgénero’, ‘transexual’ o ‘transformista’ son categorías apropiadas para reflejar este universo. Existe el riesgo de caer en un determinado *colonialismo conceptual* cuando se importan términos que poco tienen que ver con la realidad de aquello que se pretende describir.

“¿Las travestis son transgresoras?” ha sido la inquietud central que guió este artículo. Esta pregunta, compleja en sí misma, no puede tener una respuesta definitiva pues el alca-

*El alcance  
político  
de las  
travestili-  
dades*

J. Vartabedian

nce de las reflexiones presentadas obtiene sentido en relación al contexto social al que me he referido. Me distancio de cualquier intento de llegar a conclusiones universalistas que puedan oscurecer la especificad aquí planteada.

Se discutieron distintos posicionamientos teóricos acerca del potencial transgresor de las identidades trans. Estudios más clásicos dentro del feminismo advierten que las mujeres transexuales reproducen y refuerzan las normas de género. De manera opuesta, activistas trans-queer entienden que sus cuerpos transgreden cualquier vinculación entre el sexo y el género, desarticulando radicalmente la heteronormatividad hegemónica de la sociedad. Otros análisis más críticos con la perspectiva queer se preguntan qué significa transgredir y de qué manera lo queer se presenta como deconstructor de las identidades: ¿Cómo se posicionan (los más “revolucionarios”) frente a las personas trans que sólo quieren llevar una vida “normal”? ¿Todas las personas que presenten cuerpos “ambiguos” transgreden? Lo queer no sólo corre el riesgo de convertirse en una perspectiva inherentemente “transgresora”, sino que incurre en el peligro de colonizar identidades trans que no pretenden ni quieren subvertir: sólo buscan la “normalidad”. Aunque presumiblemente desbaratan el ordenamiento sexual y de género, no se debe olvidar el sufrimiento y el dolor que acompañan sus experiencias. En efecto, no todos los cuerpos ininteligibles tienen intención de transgredir, aunque sí cuestionan el modelo dicotómico hombre/mujer.

Asimismo se ha considerado que los intentos de transgresión del binomio sexo-género terminan por dejarlo intacto. Si bien el mismo puede ser cuestionado, es muy difícil reconfigurarlo. Es diferente trascender e interpelar al binomio “jugando” con las identidades genéricas de manera arbitraria, que alterarlo y reformularlo de manera radical. Según mi experiencia de campo, las trayectorias corporales, sociales y sexuales de las travestis con las que interactué se organizan siguiendo un itinerario diferente al del binomio hombre/mujer. No pueden ser pensadas dentro de este modelo porque no son hombres, no son mujeres, sino travestis. La indisoluble vinculación entre la sexualidad y el género de las travestis hace que sus identidades recorran un camino paralelo, y no convergente, al de la dicotomía hombre/mujer. Sus prácticas sexuales determinan de qué manera se está *siendo travesti*. La capacidad que tienen de transitar permanentemente por el *continuum* de la masculinidad y la feminidad no implica que se las reconozca como personas “híbridas”, “incompletas” o en una etapa *liminal*. Precisamente, son estos tránsitos los que constituyen su principal característica identitaria y los que las sitúan en una ubicación diferente al del binomio hombre/mujer.

No obstante, los parámetros de la masculinidad y la feminidad organizan el abanico identitario por el que las travestis transitan. Como ya se avanzó, es muy complicado trascender el binomio sexo-género aunque las travestis no se reconozcan como hombres ni como mujeres. Si bien no pretenden ser “normales”, tampoco se sienten “transgresoras”, aunque la capacidad que tienen para -simultáneamente- actuar *como mujeres y como hombres* desestabiliza toda noción de inteligibilidad. Esta *particularidad* de las travestis es lo que las estigmatiza y las posiciona como seres abyectos y, paradójicamente, las convierte también en preciados objetos del deseo. Sus cuerpos no pasan desapercibidos, interpelan y permiten que se reflexione (las/os que estamos insertas/os en el binomio hombre/mujer) acerca de cómo nos construimos en lo que queremos – o *debemos*- ser.

## Referencias bibliográficas

- Aizura, Aren (2012), “The persistence of transgender travel narratives”, in: Cotten, Trystan (ed.), *Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition*. New York and London: Routledge, pp. 139-156.
- Balzer, Carsten (2010), “«Eu acho transexual é aquele que disse: “Eu sou transexual!”». Reflexiones etnológicas sobre la medicalización globalizada de las identidades trans a través del ejemplo de Brasil”, in: Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 81-96.
- Benedetti, Marcos (2005), *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bento, Berenice (2008), *O que é transexualidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Berkins, Lohana y Josefina Fernández (coords.) (2005), *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Blackwood, Evelyn (1984), “Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10(1), pp. 27-42.
- Bornstein, Kate (1994), *Gender Outlaw*. New York: Routledge.
- Boswell, Holly (1991), “The Transgender Alternative”, *Chrysalis Quarterly*, 1(2), pp. 29-31.
- Butler, Judith (2001 [1990]), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Camacho, Margarita Zambrano (2009), *Cuerpos encerrados. Cuerpos emancipados. Travestis en el ex penal García Moreno*. Quito: Abya-Yala-El Conejo.
- Coll-Planas, Gerard (2010), “Introducción”, in: Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 15-25.
- (2012), *La carn i la metàfora. Una reflexió sobre el cos a la teoria queer*. Barcelona: Editorial UOC.
- Docter, Richard (1988), *Transvestites and Transsexuals: Toward a Theory of Cross Gender Behaviour*. New York: Plenum.
- Duque, Tiago (2009), *Montagens e Des-Montagens: vergonha e estigma na construção das travestilidades na adolescência*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.
- Epps, Brad (2008), “Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIV, n. 225, pp. 897-920.
- Feinberg, Leslie (2006 [1992]), “Transgender Liberation. A Movement Whose Time Has Come”, in: Stryker, Susan and Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, pp. 205-220.
- (1996), *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Books.
- Fernández, Josefina (2004), *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhsa.
- El alcance político de las travestilidades  
J. Vartabedian

- Frye, Phyllis (2000), "Facing discrimination, organizing for freedom: the transgender community", in: D'Emilio, John; Turner, William and Urvashi Vaid (eds.), *Creating Change: Sexuality, Public Policy, and Civil Rights*. New York: St. Martin's Press.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Green, James (2000), *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Hird, Myra (2000), "Gender's nature. Intersexuality, transsexualism and the 'sex'/'gender' binary", *Feminist Theory*, vol. 1(3), pp. 347-364.
- Jacobs, Ellen (1983), "Comment on Callender and Kochems", in: Callender, Charles y Lee Kochems, "The North American Berdache", *Current Anthropology*, vol. 24(4), pp. 459-60.
- Jeffreys, Sheila (1998), "Heterosexuality and the desire for gender", in: Richardson, Diane (ed.), *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*. Buckingham: Open University Press, pp. 75-90.
- Johnson, Mark (1997), *Beauty and Power. Transgenders and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. Oxford and New York: Berg.
- Kando, Thomas (1973), *Sex Change: The Achievement of Gender Identity among Feminized Transsexuals*. Illinois: Charles Thomas Publishers.
- Kulick, Don (1998), *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MacKenzie, Gordene (1994), *Transgender Nation*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press.
- Mejía, Norma (2006), *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Morris, Rosalind (1995), "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 567-592.
- Namaste, Viviane Ki (1996), "Tragic Misreadings'. Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity", in: Beemyin, Brett and Mickey Eliason (eds.), *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*. New York and London: New York University Press, pp. 183-203.
- Nanda, Serena (1990), *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. California: Wadsworth.
- Patrício, Maria Cecília (2008), *No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.
- Pelúcio, Larissa (2009), *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- Peres, Wiliam Siqueira (2005), *Subjetividade das Travestis Brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Raymond, Janice (1994 [1979]), *The Transsexual Empire*. New York: Teachers College Press.
- Roscoe, Will (1996), "How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity", in: Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, pp. 329-371.
- Sáez, Javier (2004), *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Silva, Hélio (1993), *Travesti: a invenção do femenino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- (1996), *Certas cariocas: Travestis e vida de rua no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- Stryker, Susan (1994), “My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix Performing Transgender Rage”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1(3), pp. 227-254.
- Sullivan, Nikki (2003), *A Critical Introduction to Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Towle, Evan and Lynn Morgan (2002), “Romancing the Transgender Native. Rethinking the Use of the ‘Third Gender’ Concept”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8(4), pp. 469-497.
- Vale, Alexandre Fleming Câmara (2005), *O Vôo da Beleza: travestilidade e devir minoritário*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará.
- Valentine, David (2007), *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*. Durham and London: Duke University Press.
- Valentine, David and Riki Anne Wilchins (1997), “One Percent on the Burn Chart: Gender, Genitals, and Hermaphrodites with Attitude”, *Social Text* 53/53, vol. 15(3-4), pp. 215-221.
- Van Lenning, Alkeline (2004), “The body as crowbar. Transcending or stretching sex?”, *Feminist Theory*, vol. 5(1), pp. 25-47.
- Vogel, Katrin (2009), “The Mother, the Daughter, and the Cow: Venezuelan *Transformistas*’ Migration to Europe”, *Mobilities*, vol. 4(3), pp. 367-387.

## Contacto

Julieta Vartabedian  
 E-mail: jl.vartabedian@gmail.com

## Biografía

Julieta Vartabedian

La investigación de Julieta Vartabedian se centra en las experiencias migratorias, sexuales y de *embodiment* de las travestis brasileñas. Su trabajo contribuye a ampliar los debates actuales sobre las identidades trans en América Latina. Julieta obtuvo su licenciatura en Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires. Consiguió el título de Master Europeo en Sistema Penal y Problemas Sociales en la Universidad de Barcelona. En 2012, finalizó con éxito su doctorado en Antropología Social y Cultural también en la Universidad de Barcelona. Actualmente se encuentra llevando a cabo su investigación en Newcastle University (Reino Unido) donde ha sido premiada con una beca Leverhulme para investigadores visitantes. Colabora con el área de Sociología en la Escuela de Geografía, Política y Sociología (GPS), en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

*El alcance  
 político  
 de las  
 travestili-  
 dades*

J. Vartabedian