

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

Cuerpos trans y transformaciones socioculturales

Andrea García Becerra
Docente e investigadora
Departamento de Antropología
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá – Colombia

Introducción

Esta ponencia relaciona algunos conceptos de la obra sociológica y antropológica de Bourdieu, con las experiencias corporales, sociales y políticas de las mujeres trans en Colombia. Conceptos como habitus, hexis corporal, disposiciones y campos sociales, son retomados para construir una perspectiva sociológica y antropológica a través de los cuerpos y unos análisis políticos de unos cuerpos “otros”, que pese a sus experiencias históricas de exclusión, discriminación y violencia, empiezan a insertarse en diversos espacios del mundo social y, quizá, a transformar paulatinamente estructuras excluyentes de la sociedad.

Este texto surge de la experiencia trans de la autora y de una serie de interacciones metodológicas y de análisis teóricos desarrollados con y sobre mujeres trans en Colombia. Los datos acá planteados son fruto de una etnografía con mujeres trans de Bogotá, realizada entre el 2008 y el 2010 como parte del trabajo de grado titulado “Tacones, Siliconas, Hormonas: Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá”, de la Maestría en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, y de una serie de consultorías e investigaciones realizadas con el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA), el Ministerio de la Protección Social de Colombia y la Pontificia Universidad Javeriana en temas de organización social trans, ciudadanías trans, derechos humanos, salud pública y VIH/Sida en mujeres trans en Colombia. Igualmente, reflexiones desarrolladas en mis clases de Estudios de Género, Movimientos Sociales y Acción Colectiva, y Teoría Social y Cultura, del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana, han permitido organizar teóricamente esta ponencia.

Bourdieu y las trans

La teoría de Pierre Bourdieu retoma y redefine ciertos conceptos sociológicos y antropológicos –como habitus, hexis e incorporación (Bourdieu, 2007; 1999; 1997) –, para

pensar los cuerpos como cuerpos sociales, como espacios materiales y simbólicos de construcción, de producción y de reproducción de órdenes y estructuras socioculturales. En Bourdieu, el cuerpo es producto de la cultura y, a su vez, es productor de cultura (Bourdieu, 2007; 1999). De este modo, la obra de Bourdieu nos dota de una serie de herramientas conceptuales para abordar los procesos de incorporación de la estructura social, la cultura, los principios de división y las disposiciones objetivas del mundo social. Dicha obra cuestiona los análisis donde se marcan distinciones entre el individuo y la sociedad, el sujeto y la estructura, lo subjetivo y lo objetivo (Bourdieu, 2007) y propone unas miradas y unas reflexiones relacionales del mundo social (Jaramillo, 2011) Enmarcada en dicha obra sociológica y antropológica, la presente reflexión abordará los cuerpos individuales de las mujeres trans, siempre en estrecha relación con las estructuras, los campos y los órdenes sociales, donde se construyen, se manifiestan y luchan dichos cuerpos, que reproducen y a la vez cuestionan aspectos del sistema sexo – género (Rubin, 1999; García, 2010) y de la heterosexualidad obligatoria (Wittig, 2006; García, 2010).

Habitus y campos sociales

Utilizaremos el concepto de habitus, propuesto en los años treinta por el sociólogo y antropólogo Marcel Mauss (1971) y desarrollado posteriormente por Pierre Bourdieu (2007; 1999; 1997), para pensar las construcciones de cuerpo, sexo y género de las mujeres trans en Colombia y sus procesos cotidianos, sociales, políticos y culturales de inclusión y exclusión. Las mujeres trans en Colombia han experimentado históricamente diversas formas de exclusión (familiar, laboral, institucional, política, espacial), sin embargo, actualmente ellas están vehiculando interesantes procesos de inclusión y de transformación social, pues sus cuerpos, prácticas e identidades están empezando a ocupar lugares en campos académicos, mediáticos, burocráticos y organizativos. Podríamos decir, con Bourdieu, que cuando la sociedad empieza a comprender (1999) –en términos de comprensión y de inclusión– estos cuerpos trans, se desarrollan procesos de transformación y de cambio social.

El concepto de habitus, en Bourdieu, hace referencia a la estructura estructurante, es decir, a la existencia de unos esquemas sociales incorporados en los agentes sociales, que generan en ellos una serie de esquemas de percepción, visión y acción en el mundo social (Bourdieu, 2007; 1999; 1997). Para explicar el habitus, es necesario tener en cuenta otros dos conceptos: hexis corporal y disposiciones

La hexis corporal, tanto en Mauss como en Bourdieu, hace referencias a las posturas, maneras, gestos de los cuerpos que se construyen a partir de un proceso de socialización y educación del cuerpo. Para Mauss, las hexis corporales hacen parte de lo que él denominó técnicas del cuerpo y surgen de procesos de enseñanza y aprendizaje social, basados en el prestigio. Las formas de caminar, de mirar, de hablar, de dormir y de comer, responden a procesos sociales de adiestramiento de los cuerpos (Mauss, 1971), y en Bourdieu, dichas prácticas remiten también a una perspectiva de clase, pues en este autor, las hexis corporales se relacionan con las posiciones de los agentes en un espacio social diferenciado según posiciones de clase social.

Las disposiciones son duraderas, implican un conocimiento práctico, una experiencia de y en el mundo social, así como una ubicación en el espacio social diferencial, ubicación o posición que se encarga de engendrar dichas disposiciones. Las disposiciones son una especie de principios generadores de prácticas, de visiones y de divisiones en los agentes sociales y hacen parte de sus habitus. Las disposiciones sociales se manifiestan en las disposiciones de los cuerpos y al ser producto de la historia social de los agentes, escapan de su conciencia, sin ser totalmente inconscientes (Bourdieu, 1997).

Bourdieu relaciona las disposiciones de los cuerpos con la construcción y transformación social de órdenes sexuales que implican dominación y violencia simbólica, pues según este autor, múltiples aspectos de las jerarquías socio sexuales y de la dominación masculina se manifiestan en las disposiciones corporales, que producen y reproducen dichas jerarquías y dominaciones, por lo cual, según Bourdieu, una revolución de los sexos y las sexualidades, implica no solo un proceso de toma de conciencia de la dominación, sino también una transformación de las disposiciones que se han incorporado, que se han encarnado y naturalizado, y que reproducen formas de dominación (Bourdieu, 2000).

En nuestro análisis es también central el concepto de campo social en Bourdieu. Para Bourdieu, la estructura social está conformada por campos sociales, que son segmentos del espacio social con autonomías relativas, con procesos históricos de autonomización, conformados por fuerzas y luchas de posición desarrolladas por los agentes que los componen y que están dotados de unos habitus específicos que les permiten participar de estas luchas. Los campos sociales constituyen los espacios de producción y dominación cultural, económica y política, en ellos se presentan formas específicas de capitales, así como de producción, circulación y transmisión de dichos capitales (Bourdieu, 1997). En Colombia, en espacios sociales como la universidad (campo académico o científico), la alcaldía mayor de Bogotá (campo burocrático), la organización social (campo de la

participación política) y la televisión (campo mediático), están empezando a aparecer cuerpos, identidades y prácticas de mujeres trans, que comienzan a desarrollar procesos de producción, reproducción y transformación social. De las calles donde ejercíamos prostitución y de los salones de belleza, algunas mujeres trans hemos pasado a ocupar otros espacios sociales antes vetados para nosotras.

La Estructura Encarnada

Bourdieu, para establecer una teoría de la práctica, construye el concepto de habitus. Todos los y las agentes sociales estamos dotados de habitus, los cuales son producidos por “condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” (Bourdieu, 2007: 86). Los habitus son:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consiente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007: 86).

Estructura estructurante, sistema de disposiciones, principio generador tanto de prácticas distintas y distintivas, como de visiones y divisiones del mundo: el habitus es un concepto que se ubica en el centro de una crítica al objetivismo y al subjetivismo en las ciencias humanas. Acá no se trata de escoger entre dos opciones: *estructura social objetiva* o *sujeto creador del mundo social*. Por el contrario, el concepto de habitus contiene en sí mismo este dualismo, sin llegar él a ser dualista; es un concepto articulador que es fruto de una perspectiva relacional radical: “Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el habitus no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad” (Bourdieu, 2007: 90). Bourdieu, nos muestra cómo las estructuras sociales se encarnan y cómo los cuerpos, las prácticas y los significados de las personas, son fruto de su experiencia subjetiva en una estructura social objetiva que los configura y que constantemente es configurada. El habitus –esquema

perdurable, pero no eterno, incorporado desde las experiencias tempranas de las personas— nos posiciona en un espacio social de desigualdad, de divisiones objetivadas e incorporadas, y posibilita, a la vez que restringe, nuestras prácticas, deseos, aspiraciones:

En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven, antes de cualquier examen, a título de lo *impensable*, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable (Bourdieu, 2007: 88).

Hacer de la necesidad virtud, aceptar el mundo casi tal como es, posicionarnos en la posición en la cual hemos sido posicionados, adaptar nuestras disposiciones subjetivas a las condiciones objetivas. ¿Desde estas reflexiones, podríamos relacionar el habitus bourdieusiano con el ¡Así sea! o con el papel de la ideología como concepto althusseriano? Si bien el habitus es la encarnación de la estructura social, quizá un ¡Así sea! incorporado, también es posible que dicho concepto sobre las prácticas, las representaciones y las estructuras sociales en los sujetos, permita un mayor margen de maniobra, de transformación, de cambio de posición. Si bien los habitus son estructuras permanentes, construidas a través de la historia de las personas y en muchos sentidos transmitidas o heredadas, su actualización permanente en las prácticas permite pensar posibilidades de transformación, en medio de la perpetuación de un orden social jerarquizado brutalmente y reproducido violentamente. División entre lo posible y lo imposible, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo bien hecho y lo más hecho. Línea de “demarcación mágica” que estructura lo social como espacio de diferencias, pero también, espacio de la acción que puede llegar a ser transformadora.

Hablar del habitus, remite directamente al cuerpo, a un cuerpo social y socializado en el cual se encarna la estructura de la sociedad. Se trata de un cuerpo construido socialmente y que a la vez construye lo social, de un lugar de acción y de inscripción. Allí, “encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey,

el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la iglesia hechos hombre” (Bourdieu, 2007: 93).

Pierre Bourdieu escribe, en su libro *Meditaciones Pascalianas*:

Las conminaciones más serías no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. [...] Tanto en la acción pedagógica diaria (poner derecho, coger el cuchillo con la mano derecha) como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico o incluso físico, en particular, el que se inflinge inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo” (1999: 187).

Para Bourdieu es fundamental el papel de los cuerpos, de sus disposiciones y de las categorías de dominación encarnadas en el funcionamiento del orden social. No basta con la liberación de la conciencia, pues la dominación se haya en los cuerpos, en lo más profundo de nuestras carnes, de nuestros deseos, de nuestros sentidos. En *La Dominación Masculina*, Bourdieu afirma con relación a la dominación, los géneros y el movimiento feminista:

La revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores solo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores (2000: 58).

El habitus constituye “esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada” (Bourdieu, 1997: 40). Más que una determinación exterior, se evidencia una coincidencia establecida entre los cuerpos, con sus prácticas, y las estructuras de la sociedad. No estamos hablando de un sentido práctico guiado por un cálculo racional

–propio del habitus economista que se configura específicamente en el campo económico–, en el cual se preveen todas las posibles acciones y se escogen aquellas que producirían una mayor ganancia efectiva, un mayor interés, un incremento considerable de los capitales –económicos y simbólicos–; se trata, mas bien, de potencialidades objetivas inscritas de manera inmediata en el presente y de manera duradera en los cuerpos. No es anticiparse al futuro: saber de antemano qué pasará si actúo de determinada manera. Podría decirse que es *atrasarse al futuro*, pues Bourdieu evidencia precisamente “La presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el habitus opera” (Bourdieu, 2007: 1001).

Acá aparece el papel de la historia, pero de una historicidad que en este caso es atribuida al sujeto y a sus prácticas cotidianas: “porque las prácticas que el habitus engendra y que son comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio generador están adaptadas de antemano a las condiciones objetivas siempre y cuando las condiciones en las que funciona el habitus hayan permanecido idénticas –o similares– a las condiciones en las cuales ese habitus se ha constituido” (Bourdieu, 2007: 100 - 101). De este modo se da relevancia a las posibilidades de transformación histórica, pero no tanto desde las grandes revoluciones o desde los cambios en las estructuras institucionales o de clase, sino desde las experiencias de los sujetos dotados de unos habitus que son, en sí mismos, históricos:

Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con lo esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas, que registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 2007: 89).

Bourdieu menciona los conflictos generacionales, que oponen “habitus producidos según *modos de generación* diferentes”, tal conflicto “hace que los unos experimenten como natural o razonable unas prácticas o aspiraciones que los otros sienten como impensables o escandalosas” (Bourdieu, 2007: 101).

De este modo, vemos algo importante: el habitus no es garantía absoluta de la reproducción ni de la transformación del orden social.

Los habitus, como experiencias subjetivas y sociales, tienden a constituir categorías definidas por sus semejanzas y por sus cercanías en el espacio social de su producción y

operativización: “La homogenización objetiva de los habitus de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consiente a una norma” (Bourdieu, 2007: 95).

He intentado, en mi análisis, emplear el concepto de habitus. Considero que, desde tal perspectiva, podríamos hablar de un *habitus trans*, definido por historias y experiencias semejantes de intervención corporal, tránsitos entre los géneros y construcciones identitarias comunes. Sin embargo y para romper con esta categoría totalizadora de *habitus trans*, el mundo empírico nos muestra que existen entre las mujeres trans unos habitus de clase distintos y distintivos. Dichos habitus de clase estarían definidos por los diversos posicionamientos, en el espacio social, de las trans. Las historias subjetivas, las ubicaciones de clase, las vivencias de inclusión y exclusión, de violencias y de resistencias, establecen una multiplicidad de experiencias trans que difícilmente podrían ubicarse en un concepto unitario de *habitus trans*. Estos diversos habitus de clase trans, así como las diferentes experiencias de visibilidad e invisibilidad desarrolladas en la cotidianidad de las trans, dificultan la articulación de una categoría política, de una identidad colectiva y aglutinante que movilice masiva y políticamente a las trans, quienes se encuentran dispersas en el espacio social. Además, lo trans dentro del movimiento LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas) es una categoría marginal, periférica y minorizada dentro de sector social, cuyas luchas no aparecen como centrales dentro de la agenda política de un supuesto movimiento LGBT o de la diversidad sexual que es definido y conducido casi exclusivamente por gays y lesbianas, poseedores de ciertos capitales simbólicos necesarios para la movilización política.

El habitus trans, si se nos permite retornar a esta categoría totalizadora previamente cuestionada, constituye un habitus de ruptura, pero no necesariamente un habitus subversivo, pues en sus manifestaciones prácticas –estéticas, corporales, emocionales, discursivas– se invierten las características de los géneros, sin subvertir el orden que divide, jerarquiza y define lo masculino y lo femenino. Dicho habitus trans reproducen los esquemas propios de una feminidad hegemónica y apolítica que es cuestionada por parte de diferentes fracciones –teóricas y militantes– del movimiento feminista.

Sobre las categorías y denominaciones de la diversidad de género

El término transgenerista surge de la traducción de la palabra inglesa *transgender* (Stryker & Whittle, 2006). En Colombia, dicho término se emplea como categoría “sombrija” que incluye personas con diversas manifestaciones identitarias de tránsitos por los sexos y por los géneros y de transgresiones a la continuidad socialmente impuesta entre sexo –entendido como atributos naturales– y género –entendido como construcciones culturales y subjetivas del yo– (García, 2009; 2010).

En Colombia, la categoría de transgeneristas agrupa oficialmente las identidades que se salen del binarismo masculino-femenino y que cuestionan la continuidad del sexo biológico con el género cultural. Esta categoría es una forma de representación oficial que se emplea en las políticas públicas y en los procesos de interlocución del movimiento social LGBTI con el Estado (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2007; 2008; Universidad de Antioquia, 2009).

La categoría de transgeneristas está conformada por diversas identidades, tales como *transexuales* (personas que transforman sus características sexuales y corporales mediante intervenciones endocrinológicas y quirúrgicas y muchas de ellas se han realizado o necesitan realizarse cirugías de reasignación sexual. En este caso se trata de una categoría definida desde la institución médica), *travestis* (personas que asumen una identidad atribuida socialmente al sexo opuesto, muchas personas travestis intervienen sus cuerpos con hormonas y cirugías pero no desean transformar quirúrgicamente sus genitales. En muchas ocasiones esta denominación parte del prejuicio y adquiere connotaciones negativas e incluso de insulto o injuria), *transformistas* (son generalmente hombres, que asumen identidades femeninas en contextos de noche, festivos o de espectáculo), *drag queens* (hombres que asumen una identidad transgresora del género en contextos festivos, exagerando rasgos de la femineidad), *drag kings* (mujeres que asumen una identidad transgresora del género en contextos festivos, exagerando rasgos de la masculinidad). Las personas transgeneristas pueden transitar de lo masculino a lo femenino (M to F) o de lo femenino a lo masculino (F to M).

Sin embargo, tanto las organizaciones sociales contemporáneas de mujeres trans en Colombia (Santamaría Fundación, 2008; 2009; 2010; 2011) y en Latinoamérica (ver <http://www.redlactrans.org.ar/home.htm> Consultado el 03/09/2010; Salazar y Villayán, 2009; 2010), como las formas cotidianas de reconocimiento propio de muchas personas trans, han ido paulatinamente posicionando la palabra trans para hablar de las personas que asumen una identidad de género que no está acorde con su sexo anatómico asignado al nacer (García, 2009; 2010; UNFPA, 2010; Rodríguez, 2009;). Atendiendo a estos procesos de organización política y de auto reconocimiento, en este texto se enfatizará en la

denominación personas trans o mujeres trans, teniendo en cuenta también los debates identitarios y la multiplicidad de denominaciones empleadas para hacer alusión a la diversidad de género en nuestro contexto.

Luchas sociales, campos sociales y mujeres trans

El barrio Santa Fe en Bogotá es un espacio público de la ciudad donde muchas mujeres trans ejercen prostitución en calle, es un espacio de exclusión social y laboral, pero también es un espacio que acoge aquellos cuerpos que desafían el binarismo de sexo y género y la heterosexualidad obligatoria. Antes, estos cuerpos abyectos y criminalizados por usar “prendas de sexo opuesto” (como eran penalizadas por el Código de Policía vigente hasta 1981), eran reconocidos como homosexuales, mariconas o locas. Ahora, ellas son reconocidas como los o las travestis. O como transgeneristas y trans, debido a una serie de procesos de representación política, de reconocimiento y de auto reconocimiento. Las mujeres trans, mediante sus luchas cotidianas por estar en un mundo sin lugar para ellas, se han apoderado a la fuerza del barrio Santa Fe. Llegaron allí provenientes de otra zona del centro de la ciudad, de la carrera de la 4 con calle 22, a finales de los años ochenta, expulsadas por procesos de reconfiguración urbana del centro de la ciudad y de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, en cuyas inmediaciones ellas ejercían prostitución y desafiaban los códigos estéticos, morales, binarios y de conducta de los cuerpos. Una historia de la ciudad, implica una historia de las luchas y de los procesos de apropiación de espacios urbanos, lo que nos remontaría a una historia travesti o trans de Bogotá.

El barrio Santa Fe es un lugar habitable en un mundo inhabitable para las mujeres trans. La familia, la casa, la vecindad, la vereda, el barrio, el pueblo, la ciudad, la escuela, el estado, son espacios sociales e instituciones que muchas veces violentan y excluyen a las trans. Los cuerpos trans sin lugar social, hayan lugar en el barrio Santa Fe.

En el barrio Santa Fe los cuerpos de muchas mujeres trans, sin un discurso académico ni político, han cuestionado la heterosexualidad obligatoria y el binarismo de sexo y género. En las esquinas, las mujeres trans, literalmente, le ponen el cuerpo al patriarcado y a la transfobia y aportan a la transformación de mentalidades y de mundos. Si existiese un movimiento social trans en Colombia, éste, indudablemente, tendría que comprender – incluir en sus prácticas políticas de transformación a las mujeres trans de Santa Fe, a las travestis putas, a sus cuerpos transformados, transformadores y subversivos.

Así, se hace evidente el hecho de que las trans no solo hemos experimentado formas de opresión por nuestra identidad de género, sino también por nuestra posición en la estructura material, económica o de clase, de nuestra sociedad. Somos empobrecidas, explotadas,

excluidas de múltiples espacios laborales y de la producción industrial y cultural. Hemos sido ubicadas, por la estructura social, en espacios de explotación sexual, de delincuencia, de criminalidad, de ausencia total de las mínimas garantías laborales. Para el sistema económico y social capitalista y para el orden dicotómico masculino – femenino cultural y simbólico, somos cuerpos descartables, somos cuerpos ilegítimos. Las movilizaciones sociales trans deben ser movilizaciones articuladas con otros cuerpos excluidos (trabajadoras y trabajadores sexuales, habitantes de calle, personas racializadas, personas empobrecidas, presos y presas...) que busquen la transformación estructural, material y simbólica de la sociedad y los sujetos en su conjunto.

Michel Foucault nos dice que en nuestras sociedades existen micro poderes y micro políticas. También Foucault afirma en textos como *La Filosofía Analítica de la Política* y como *¿Es Inútil Sublevarse?* que existen micro resistencias, luchas dispersas, difusas y difuminadas que encaran el poder y que no se pueden insertar en las narrativas históricas como grandes revoluciones. Estas luchas pequeñas no se insertan en el curso de la historia, ni en las narrativas históricas. Pero tienen efectos transformadores en las mentalidades, los cuerpos, las instituciones y los mundos sociales.

Los cuerpos de las mujeres trans en las calles, sus luchas silenciosas y pequeñas, quizá han transformado sujetos, mundos y campos sociales, permitido que actualmente algunas mujeres trans, muy pocas, pero algunas, estemos ocupando posiciones en campos sociales como el campo académico, el campo burocrático o el campo de los medios de comunicación. Creo que, personalmente, le debo mucho a las mujeres trans del barrio Santa Fe y a sus luchas silenciosas. Ellas, sus cuerpos subversivos del sistema binario masculino – femenino, han efectuado cambios sociales que me han beneficiado como mujer trans académica.

Bourdieu en su obra sociológica y antropológica, afirma que parte fundamental de la estructura social está conformada por campos sociales: como el campo jurídico, el campo burocrático o de estado, el campo religioso, el campo científico o académico, el campo artístico, el campo de los medios de comunicación. Podríamos decir, con Bourdieu, que se han efectuado algunos cambios en la estructura social, pues en algunos campos sociales están apareciendo algunos cuerpos trans, cuerpos que antes estaban automáticamente excluidos de dichos campos. Algunos campos sociales han cambiado, se han transformado, para poder comprender cuerpos trans antes excluidos. Creo que estos cambios han sido posibles gracias a la acción política y subversiva, gracias a las resistencias, gracias a las micro políticas silenciosas y transformadoras, desarrolladas por los cuerpos de mujeres trans, que se paran en las esquinas del barrio Santa Fe. Cuerpos que son como manifiestos

vivos encarnados, que interpelan y cuestionan, solo con su existencia, al sistema de sexo y género binario: masculino – femenino, que ha sido naturalizado en nuestra sociedad.

Todas las luchas y todos los pequeños logros que hemos obtenido las mujeres trans en Bogotá y en Colombia, se las debemos a estos cuerpos trans subversivos, críticos y resistentes, que se paran cotidianamente en las esquinas del Santa Fe, confrontando los esquemas sociales de sexo y de género. Y también, causando erecciones involuntarias a los hombres hetero, a los súper machos, que pasan por la calle 22 o que pasan en el Trans Milenio y no pueden dejar de observarnos. Causar estas erecciones involuntarias, es también una práctica política que cuestiona y subvierte la heterosexualidad obligatoria y el binarismo sexual.

Bibliografía

Alcaldía de Bogotá. 2007. Decreto No. 608. “Por medio del cual se establecen los lineamientos de la política pública para la garantía plena de de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas –LGBT– y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital, y se dictan otras disposiciones”. Bogotá.

Alcaldía de Bogotá – Secretaría Distrital de Planeación. 2008. Por una ciudad de derechos: Lineamientos generales de la política pública para la garantía plena de de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas –LGBT– y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital. Bogotá.

Bourdieu, Pierre. (1980) 2007. El Sentido Práctico. Siglo XXI. Buenos Aires.

----- . (1997) 1999. Meditaciones Pascalianas. Anagrama. Barcelona.

----- . (1994) 1997. Razones Prácticas. Anagrama. Barcelona.

----- . (1998) 2000. La Dominación Masculina. Anagrama. Barcelona.

Butler, Judith. (1990) 2001. El Género en Disputa. Paidós – PUEG. México.

García, Andrea. 2009. “Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo género” En Revista Colombiana de Antropología. Vol. 45 (I). Enero – Junio: 119 – 146.

García, Andrea. 2010. Tacones, Siliconas, Hormonas: Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá. Tesis de maestría en estudios de género – U. Nal. Bogotá.

Fondo de Población de Naciones Unidas UNFPA – Ministerio de la Protección Social. Guía de prevención de VIH/Sida para mujeres trans. Bogotá. 2010.

Instituto Runa. 2007. Realidades invisibles: Violencia contra travestis, transexuales y transgéneros que ejercen comercio sexual en la ciudad de Lima. HIVOS. Lima.

Jaramillo, Jefferson. 2011. “Bourdieu y Giddens. La superación de los dualismos y la ontología relacional de las prácticas sociales”. En: CS. No. 7, 409 - 428, enero – junio 2011. Cali – Colombia.

Mauss, Marcel. [1934] 1971. "Las técnicas corporales". En: Sociología y Antropología. Tecnos. Barcelona.

Nanda, Serena. 2000. Gender diversity. Crosscultural variations. Waveland Pres. Illinois.

Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans. 2008. Encuesta sobre Ceroprevalencia del VIH en Población Trans Femenina de Nicaragua. Ministerio de Salud de Nicaragua – UNAN. Managua

Rodríguez, Sheilla. 2009. Género trans. Transitando por las zonas grises. Terranova Editores. San Juan.

Rubin, Gayle. [1975] 1999. "El Tráfico de Mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo". En: El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (compiladora). UNAM – PUEG – Miguel Ángel Porrua. México.

Salazar, Ximena, et al.: Las personas trans y la epidemia del VIH/Sida en el Perú: Aspectos sociales y epidemiológicos. IESSDEH. Universidad Peruana Cayetano Heredia. ONUSIDA. AMFAR. Lima. 2010.

Salazar, Ximena y Villayzán, Jana: Lineamientos para el trabajo multisectorial en población trans, derechos humanos, trabajo sexual y VIH/Sida. IESSDEH. Red LacTrans. UNFPA. Lima. 2009.

Santamaría Fundación. Código T. Edición No. 01 de abril de 2010. Cali.

Santamaría Fundación. Código T. Edición No. 02 de enero de 2011. Cali.

Santamaría Fundación. Derechos en salud para mujeres trans. Secretaría de Salud Departamental, Gobernación del Valle del Cauca–Santamaría Fundación. Cali. 2009.

Santamaría Fundación. Identidades Trans. Ciudadanía plena. Cartilla de derechos humanos. Santamaría Fundación –Fondo Mujer– Secretaria de Equidad y Género, Gobernación del Valle del Cauca. Cali. 2008.

Stryker, Susan & Stephen Whittle (eds.). Transgender studies reader. Routledge. New York. 2006

Universidad de Antioquia–Instituto de Estudios Políticos. Texto descriptivo fuentes secundarias. Diseño y formulación de una Política Pública para el reconocimiento, atención y garantía de derechos de las personas Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas (LGBT) del Municipio de Medellín. Medellín. 2009.

Wittig, Monique. 2006. [1980]. "El pensamiento heterosexual". En: El Pensamiento Heterosexual y otros ensayos. Editorial Egales. Madrid.