

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



**[EL GÉNERO Y LA COLONIZACIÓN: CRÍTICAS A LA
CISGENERIDAD DESDE LA METODOLOGÍA AUTO
ETNOGRÁFICA]**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

[SARA GOMES DE LUCENA]

BAJO LA DIRECCIÓN DE

[DR. RAÚL BALBUENA]

MEXICALI, B.C., MAYO, 2018.

Agradecimientos

Agradezco infinitamente a Mamede Silva Júnior por ser responsable por me venida a México. Sin él absolutamente nada de eso sería posible. Gracias por todos los cafés, vinos, cervezas, mezcales, tequilas y viajes mientras discutíamos mi tema de investigación.

A mi director de tesis Raúl Balbuena por toda paciencia y sabiduría. A mi lectora externa travesti investigadora Dodi Leal y a mi lectora interna Mónica Ayala. A Jaqueline Gomes de Jesus. Gracias a ustedes por todas las aportaciones.

A mis maestros del Instituto Investigaciones Culturales (IIC-MUSEO) así como la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). A la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) por mi estancia de investigación, al Espaço Trans por me recibir de forma generosa y profunda en mi proceso de investigar en campo Recife (Brasil).

A Júlia Rodrigues por ser mi compañera de lucha en este proceso de investigar ¡Gracias mi amiga!

A todas que estuvieron presentes en ¡Seguiremos en marcha hasta que todas seamos libres!

A toda/os mis amigo/as y compañero/as que estuvieron conmigo en esta larga caminata hace a la investigación.

A mis familiares. Especialmente a mi mamá, Marineuza Gomes, por todos los abrazos en los momentos de confusión. La hija “da favelada” logró terminar su maestría en México. A mi papá, Geraldo Lucena, por TODO. Esa tesis también es de vosotros. ¡Conseguimos!

Por fin, pero no menos importante: a las y a los (her)manas y (her)manos que vive, resiste y sobrevive en este sistema capitalista, elitista, racista, LGBTfóbico, patriarcal y misógino. ¡Venceremos compañeros/a!

“Amanhã há de ser outro dia!¹”

#LulaLibre

¹ “¡Mañana habrá de ser otro día!”

Resumen:

Mi tesis tiene como propuesta fundamental: 1) contribuir a la desnaturalización de los géneros, así como cuestionar la cisgeneridad y la cisnormatividad como monopolio desde auto etnografía de una persona cisgénera; haciendo reflexiones dentro del sistema colonial de género y de la decolonialidad; 2) analizar cómo la presencia de travestis en los espacios públicos incomodan la cisnormatividad; y 3) identificar los mecanismos de resistencias contra hegemónica de las personas trans y travestis dentro de este sistema normativo. En esa investigación utilizo la auto-etnografía como recurso teórico-metodológico para hablar de la relación de mi propio (yo) con la cisnormatividad; utilizo la narrativa personal como explotación sociocultural. Delimito mi investigación a Recife (Brasil), mi ciudad originaria; pero desde una narrativa multi situada. Además, he realizado diálogos en profundidad con trans y travestis de Recife para apoyarme en las reflexiones sobre la cisgeneridad. Me posiciono en la epistemología del sur (Boaventura de Sousa Santos, 2009) con perspectiva del feminismo negro brasileño (Carneiro 2003, González 1982) decolonial latinoamericano-caribenho (Lugones, 2014). A partir de una posición decolonizadora (Grosfoguel, 2016), propongo en mi tesis que la academia no debe ser un espacio de diálogo lineal, con estructuras jerarquizantes; más bien debe ser un espacio para manejar escenarios infinitos. Al mismo tiempo, comprendo que hacer investigación auto-etnográfica rompe con los discursos convencionales de la academia que estamos acostumbrados; especialmente en los Estudios Socioculturales (Hall, 2002) que cuentan con raíces en la subalternidad. Pero si la investigación sociocultural se propone contribuir a las preguntas sociales, se hace necesario ir más allá de una mera observación descriptiva de una realidad distancia a nuestras propias experiencias personales.

Abstract:

My thesis has as fundamental proposal: 1) to contribute to the denaturalization of the genres, as well as to question the cisgeneridad and cisnormativity like monopoly from auto ethnography of a person cisgenerity; making reflections within the colonial system of gender and decoloniality; 2) analyze how the presence of transvestites in public spaces bother the cisnormativity; and 3) to identify the counter-hegemonic resistance mechanisms of trans people and transvestites within this normative system. In this research I use self-ethnography as a theoretical-methodological resource to talk about the relation of myself (I) to cisnormativity; I use personal narrative as a socio-cultural exploitation. I delimit my research to Recife (Brazil), my original city; but from a multi narrative situated. In addition, I conducted in-depth dialogues with trans and transvestites from Recife to support me in reflections on cisgenerity. I position myself in a Southern epistemology (Boaventura de Sousa Santos, 2009), with perspectives of Brazilian black feminism (Carneiro 2003, González 1982) decolonial Latin American-Caribbean (Lugones, 2014). From a decolonizing position (Grosfoguel, 2016), I propose in my dissertation that the academy should not be a space of linear dialogue, with hierarchical structures; rather it should be a space to deal with infinite scenarios. At the same time, I understand that doing self-ethnographic research breaks with the conventional discourses of academia we are accustomed to; especially in Sociocultural Studies (Hall, 2002) that have roots in subalternity. But if sociocultural research proposes to contribute to social questions, it is necessary to go beyond a mere descriptive observation of a reality away from our own personal experiences.

Resumo:

Minha dissertação tem como proposta fundamental: 1) contribuir para a desnaturalização dos gêneros, bem como questionar a cisgeneridade e cisnormatividade como monopólio desde auto etnografia de uma pessoa cisgênera; fazendo reflexões dentro do sistema colonial de gênero e da decolonialidade; 2) analisar como a presença de travestis nos espaços públicos incomodam a cisnormatividade; e 3) identificar os mecanismos de resistências contra hegemônica das pessoas trans e travestis dentro deste sistema normativo. Nessa pesquisa utilizo a auto-etnografia como recurso teórico-metodológico para falar da relação do meu *self* (eu) com a cisnormatividade; utilizo a narrativa pessoal como exploração sociocultural. Delimito minha pesquisa a Recife (Brasil), minha cidade originária; mas desde uma narrativa multi situada. Além disso, realizei diálogos em profundidade com trans e travestis de Recife para me apoiar nas reflexões sobre a cisgeneridade. Me posiciono numa epistemologia do sul (Boaventura de Sousa Santos, 2009), com perspectivas do feminismo negro brasileiro (Carneiro 2003, González 1982) decolonial latinoamericano-caribenho (Lugones, 2014). A partir de uma posição decolonizadora (Grosfoguel, 2016), proponho na minha dissertação que a academia não deve ser um espaço de diálogo linear, com estruturas hierarquizantes; mais bem deve ser um espaço para lidar com cenários infinitos. Ao mesmo tempo, compreendo que fazer pesquisa auto-etnográfica rompe com os discursos convencionais da academia que estamos acostumados; especialmente nos Estudos Socioculturais (Hall, 2002) que contam com raízes na subalternidade. Mas, se a pesquisa sociocultural se propõe contribuir às questões sociais, se faz preciso ir além de uma mera observação descritiva de uma realidade distante a nossas próprias experiências pessoais.

INDICE

Introducción	9
Propuesta: lecturas de género a partir de la colonialidad.....	12
Feminismo Negro y Decolonial: “União Europeia o caralho, União América Latina”.	
.....	14
Experiencias auto etnográficas	25
1. Miradas hacia los Estudios Culturales.....	31
1.1. Prácticas, experiencias de grupos y movimientos sociales: procesos simbólicos e	
identitarios.....	31
1.2. Feminismo Negro, Estudios Culturales y Estudios de los Géneros.....	37
1.2. Violencia, Naturalización del Poder Masculino y Antropología.	42
2. Marco Teórico: nuevos caminos, antiguos cuestionamientos	52
2.1. Travestilidad.....	53
2.2. Cisgeneridad.....	56
2.3. Resistir es no ceder al C(s)istema: estigma, fachada social e información social	
62	
2.4. Colonialidad, Género y Feminismo Decolonial	70
3. Metodología: auto etnografía desde de mi cuerpo cis. ¿El marcador será la	
apariciencia?	83
3.1. Auto etnografía como instrumento político-metodológico	87
3.2. Discursos autoetnográficos	90
4. Contextualizando Recife <i>em linha reta</i>	96
4.1. Entre colonización, negritud y resistencia.....	102
4.2. “Respeita a capitania de Zumbi dos Palmares”.....	107
4.3. Movimientos Sociales en Recife	116
4.4. Esferas Trans de Recife.....	119
4.5. Espaço Trans + Júlia: Recife (PE) - São Luis (MA).	127
4.6. Invitación: escribe Júlia, escribe	147
5. Normativas hacia las personas trans	158
5.1. “No eres pasable. ¡Vete!”: corporalidades como medidas de recepción.....	158
5.2. Polémica: ¿eres una mujer de verdad o eres trans?	163
Última etapa	171
Referencia:	174

“A Luta não tem hora para acabar. Não acaba hoje. A luta é para uma vida inteira”². Dilma Rousseff. Presidenta legítimamente electa de Brasil 2011-2018.

² La Lucha no tiene tiempo para acabar. No acaba hoy. La lucha es para una vida entera. (traducción mía).

Me niego rotundamente

A negar mi voz,

Mi sangre y mi piel.

Y me niego rotundamente

A dejar de ser yo,

A dejar de sentirme bien

Cuando miro mi rostro en el espejo

Con mi boca

Rotundamente grande,

Y mi nariz

Rotundamente hermosa,

Y mis dientes

Rotundamente blancos,

Y mi piel valientemente negra.

Y me niego categóricamente

A dejar de hablar

Mi lengua, mi acento y mi historia.

Y me niego absolutamente

A ser parte de los que callan,

De los que temen,

De los que lloran.

Porque me acepto

Rotundamente libre,

Rotundamente negra,

Rotundamente hermosa.

Título: Rotundamente Negra. Autora de Costa Rica: Shirley Campbell

Introducción

Diário de Campo – 22.11.2017.

12:48AM. Recife.

"¿Qué es el género?" Mi tía me preguntó mientras yo estaba calentando la cena el 22 de noviembre de 2017, a las 10 PM. El martes. Los martes son pesados. El tercer tiempo de los martes transcurre en un curso de extensión sobre "Decolonialidad, Género y Movimientos Sociales" en la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), universidad donde estoy haciendo un intercambio.

El curso regularmente termina a las 9 PM, pero hoy pasamos del tiempo por la manifestación del debate. La conversación con mi tía comenzó porque ella me vio cansada, yo me quejaba de mis días. Y a partir de ahí ella preguntó sobre el curso que estoy tomando, ¿a qué se refería?, llegamos así al tema de género.

"¿Qué es el género?" Me vi cansada y sólo quería seguir calentando mi cena. Yo había discutido sobre género todo el día - con las personas de la licenciatura, de la

maestría y del curso de extensión (fuera las discusiones en los pasillos). ¿Y ahora yo iría hablar con mi tía de forma pedagógica sobre el género?, ¿incluso con su graduación de ciencias sociales e historia? El género era una categoría inexistente en su tiempo, ella trató de convencerme a explicarle y preguntó casi de forma inocente: "¿qué es el género Sara?"

No sabía ella la discusión que íbamos a empezar. Mi tía tiene 74 años. Pero bueno, es mi papel en el mundo (risa), reflexionar con las personas y convertirlo a un diálogo posible sobre lo que he estudiado. Si no tengo herramientas para hablar con las personas fuera de la academia, entonces ¿para qué sirve todo eso?

Género es un concepto creado por algunos/as estudiosos/as para pensar sobre las posiciones de los hombres y de las mujeres en nuestra sociedad. Sabemos que históricamente las mujeres tienen una posición desfavorable y pensar sobre género es cuestionar tal posición de la mujer. Le dije.

Podemos poner el ejemplo de mi abuela que se casó con mi abuelo a los 16 y él con 40, por obligación de sus familiares y luego sin anticonceptivo, lo/as hija/os. Ella quedó como ama de casa y nunca tuvo la posibilidad de estudiar. Diferente de nosotras que creamos otros espacios. Género es una construcción social y especula sobre los papeles que nosotras mujeres ocupamos en la sociedad. ¿Te recuerdas que recibiste en whatsapp³ videos sobre ideología de género⁴? ¡De eso también trata el género!

Pues bien, identificarse con el género femenino o masculino además de los roles de género, también es una construcción de la sociedad; pero hay instituciones como la

³ Whatsaap: mensajes instantáneos.

⁴ Se atribuye un matiz peyorativo, principalmente con características religiosa, a este término para trasladarlo al concepto de género. Los grupos conservadores conceptúa que a discusión de género irá influenciar en la subjetividad humana de crianzas y adolescentes.

iglesia, dirán que es una concepción de Dios, que nacemos macho o hembra. Fuimos enseñados, a lo largo de nuestras vidas a identificarnos con el género según nuestra anatomía corporal, eso es nocivo pues hay personas que se expresan de otros modos y por ello son juzgadas.

Es decir: hay personas que no encuadran en las cajas hegemónicas – femenino/masculino. Fíjate bien, nosotras como mujeres aprendemos que somos sensibles,⁵ que debemos comportarnos de un determinado modo; sin embargo, tú no eres “sensible”, yo tampoco y eso no me saca de la posición de mujer ¡Esta idea de mujer ‘verdadera’ no existe! Somos muchas, somos varias y variantes. Bueno, sé que te expliqué de forma básica y con muchos temas; pero el género nos permite pensarlo. Nos permite pensar nuestra vida cotidiana y los hechos que entendemos como naturales.”

Silencio...

Vi que me pasé de los límites cuando percibí que dos tías más estaban atentas escuchándome. “Me parece interesante” me dijo mi tía que preguntó y empezó a contar situaciones que le pasaron por ser mujer. Le pregunté lo que la hacía mujer, y ella no me supo decir. Me comentó “Soy así” y se metió en otros temas. Me dijo: “En los años 90 una amiga me invitó a un grupo feminista, pero le dije que no me gustaban las discusiones feministas puesto que ellas estaban de acuerdo con el aborto, y yo no. Eso no es de Dios”.

Yo, con mi bandera “cuerpos libres”, mis tías – todas ellas en este momento – con los conceptos de la iglesia católica apostólica romana. En este instante cada quien

⁵ Aquí hablo de la concepción hegemónica del ser mujer, pues sabemos que las mujeres negras nunca fueron puestas como sensibles y sí como rudas en la sociedad esclavista que vivimos. “Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles siniestras y de señores de ingenio tarados. Hoy, empleadas domésticas de mujeres liberadas y fresas, o de mulatas tipo exportación.” (pág 9, Sueli Carneiro. Enegrecer el feminismo)

defendía sus banderas. ¡Todo un show! Les dije de la existencia de clínicas clandestinas, argumenté que las que no tienen dinero mueren, y las que cuentan con dinero pagan para hacerlo con seguridad. Les comenté un caso que conocí hace un par de semanas de una mujer blanca que abortó en un hotel en el centro de la ciudad con todos los aparatos médicos. Ella tenía dinero para hacerlo. Y nada le pasó. “Fue en este hotel que lo saqué”, me dijo la mujer mientras tomábamos una cerveza en un bar conocido de Recife. Conocí su historia por una amiga en común. Continué comentando a mis tías su caso y todo su rol. Pero nada les convencía de las bendiciones de Dios.

Bueno, de hecho, fue una plática agradable y caliente con mis tías. ¡Acalorada lo diría! Acercarme a mis tías y sus conceptos me hace percibir contra qué ideas neoconservadoras he luchado. Como he estado dentro de mi círculo de confort, salir de él es necesario para que yo tenga un nivel de autocrítica sobre las banderas a las que pertenezco y las teorías que he utilizado. Sin embargo, me pregunto: ¿mi tesis llega a mis tías? ¿De qué vale cuestionar la cisgeneridad cuando ni el concepto de género llega a todos? ¡Piénsalo!

Fin del diario de campo

Propuesta: lecturas de género a partir de la colonialidad

Mujer y género. Fácilmente encontramos estos dos temas en conferencias, en charlas, libros, artículos, medios de comunicación. Pero ¿por qué esta explosión? ¿Será que tanta atención responde a la necesidad simbólica del tema? En este documento de tesis les presento reflexiones sobre las producciones teóricas sobre género decolonial (Lugones 2014; Bidaseca 2015), mujeres y cisgeneridad (Vergueiro, 2015), haciendo diálogo constante con la resistencia travesti (Lustosa, 2016); el proceso de colonización latinoamericano analizado desde una perspectiva decolonial (Grosfoguel, 2016). Trabajo con el feminismo negro brasileño (Carneiro 2003, González 1982) y desde de las Epistemologías del Sur (Boaventura de Sousa Santos, 2009), de hecho, proponiendo pensar de forma singular las producciones académicas que reflexionan a cerca de las prácticas políticas y mis propias experiencias como mujer, negra, brasileña y feminista desde la metodología auto etnográfica.

Sobre la perspectiva decolonial Ramón Grosfoguel (2016) explica:

el proyecto decolonial reconoce la dominación colonial en las márgenes / fronteras exteriores de los imperios (en las Américas, en el sudeste de Asia, en el norte de África), así como reconoce la dominación colonial en las márgenes / fronteras internas del imperio, por ejemplo, negro y chicanos en Estados Unidos, paquistaníes e indios en Inglaterra, magrebíes en Francia, negros e indígenas en Brasil, etc. (pág. 20).

No es un proyecto que obliga a las personas a usar autores o conceptos claves; es una epistemología basada en romper con el proceso colonial que viene al largo de la historia deshumanizando los negros, población indígena e invadiendo tierras para hacer sus colonias. La perspectiva decolonial además fragmenta con la idea de Europa como

centro de las narrativas hegemónicas de los grandes centros neocolonialistas del sistema-mundo.

La historia de Latinoamérica y Caribe está en su narrativa, atravesada por la hegemonía de la colonialidad del poder. La colonialidad del poder fue el producto puesto que en la colonización había un patrón de poder que está imbricada en el concepto de raza, cuyo efecto es que el concepto de desigualdad sea naturalizado, y que necesariamente beneficia los blancos de europeos. La pregunta central a lo largo de Latinoamérica y el Caribe no era que lo que nos hacía diferentes, sino si éramos humanos o no humanos.

De tal modo, el proyecto decolonial contiene innumerables contribuciones del feminismo negro, así como intervenciones políticas-académicas-teóricas. Por lo tanto, se hace necesario pensar los estudios de género a partir de un proyecto decolonial donde sea posible presentar diversos escenarios sobre las lecturas de género, la normativa⁶ cisgénera y la travestilidad.

Feminismo Negro y Decolonial: “União Europeia o caralho, União América Latina⁷”.

⁶ A lo largo de mi tesis, se entiende por normativa o normatividad a las formas institucionalizadas de los comportamientos sociales; sea jurídico, moral o religioso. Estoy anclada en las aportaciones de Viviane Vergueiro (2015).

⁷ En traducción libre “Unión Europea el carajo, unión América Latina”, frase tomada de la poesía de la brasileña Bell Puã.

En los años setenta grupos de mujeres latinoamericanas empiezan a cuestionar sus espacios e hicieron denuncias acerca del sexismo y androcéntrico del conocimiento. Solo en la década siguiente, las luchas y las experiencias de las mujeres dieron un giro a los estudios sobre las relaciones de género (González, 1982). Obvio que las contestaciones de las mujeres fueron en décadas anteriores, pero estoy poniendo los setenta como un marco.

“Não quero sua rosa, quero meus direitos⁸” **Obinrin Trio**

Señalo que la perspectiva de género permite analizar a las mujeres y los hombres (identidad de género), pero no como seres inmutables, sino como sujetos históricos, contruidos socialmente, y que son considerados como productos de la organización social de la cultura a la que pertenecen (González, 1982).

Para Grosfoguel (2000) “la trayectoria individual y colectiva de los sujetos subalternos (especialmente de las mujeres negras) es vista como un privilegio epistemológico de donde se elabora también un pensamiento de frontera desde una perspectiva subalterna” (pág. 20). En el discurso colonial, el cuerpo colonizado es considerado sin voluntad o subjetividad, dispuesto siempre a servir. Estos cuerpos son reducidos a mano de obra barata; tratados como objetos y como disponibles para ofrecer placer.

La visión de género para la mexicana Marcela Lagarde (1996) desde el feminismo establece interrelación entre las posibilidades de los hombres y de las mujeres en todos los tipos de sociedad, épocas históricas y espacios culturales. Es importante destacar que

⁸ No quiero tu rosa, quiero mis derechos (traducción mía).

compartir experiencias y vivencias ha ayudado a las mujeres a buscar nuevas alternativas. Las organizaciones civiles, investigaciones, redes de comunicación, acciones políticas y las políticas públicas han contribuido a generar nuevas miradas sobre tales temáticas.

La vida cotidiana (Goffman, 2006) está establecida sobre reglas de género y sobre lo que cada género debe hacer, y su comportamiento va de acuerdo con la normatividad impuesta por el sistema patriarcal (recepción de género). Con eso queda nítido los estereotipos de género y cómo cada persona, a lo largo de su vida, debe saber lo que es permitido para su género y lo que no, sin dudar, sin cuestionar (performance de género).

Para la teórica negra feminista brasileña Sueli Carneiro (2003) en su texto “Ennegrecer el Feminismo”:

En general, la unidad en la lucha de las mujeres en nuestras sociedades no depende sólo de nuestra capacidad de superar las desigualdades generadas por la histórica hegemonía masculina, sino que exige la superación de ideologías complementarias de ese sistema de opresión, como es el caso del racismo [...] El origen blanco y occidental del feminismo estableció su hegemonía en la ecuación de las diferencias de género y ha determinado que las mujeres no blancas y pobres, de todas partes del mundo, luchen para integrar en su ideario las especificidades raciales, étnicas culturales, religiosas y de clase social (pág 40).

Sobre los estereotipos de ser mujer y ser mujer negra la feminista negra estadounidense Angela Davis (2005) comenta en su libro “Mujer, Raza y Clase”:

Proporcionalmente, las mujeres negras siempre han trabajado fuera de sus hogares más que sus hermanas blancas. El trabajo forzoso de las esclavas ensombrecía cualquier otro aspecto de su existencia. Por lo tanto, cabría sostener que el punto de partida para cualquier exploración sobre las vidas de las mujeres negras bajo la esclavitud sería una valoración de su papel como trabajadoras [...] A la luz de la floreciente ideología decimonónica de la feminidad que enfatiza el papel de las mujeres como madres y educadoras de sus hijos y como compañeras y amas de

casa gentiles para sus maridos, las mujeres negras eran, prácticamente, anomalías (pag 12-13).

Para el teórico peruano Aníbal Quijano (2000) el patrón de la actualidad en el poder mundial consiste en la articulación de trabajo, sexo, autoridad colectiva (o pública) y la subjetividad/intersubjetividad. O sea, todos estos campos están en una coyuntura que operan en común, por eso las relaciones de poder juegan en disputa por “el control de tales áreas o ámbitos de existencia social, tampoco nacen, ni se derivan, las unas de las otras, pero no pueden existir, salvo de manera intempestiva y precaria, las unas sin las otras” (pág 1).

El patrón del poder mundial reside en la colonialidad del poder (con la idea de raza como fundamento clasificatorio de la sociedad); el capitalismo como forma de exploración, el estado como control y el eurocentrismo como propagación de la perspectiva de producción de conocimiento. Las articulaciones forman estructuras con objetivo histórico, hegemónico y específico, por lo tanto, es descrito siempre un patrón de poder que está entrañado en las concepciones de la cultura (Quijano, 2002).

Por eso se hace necesario proponer el conocimiento desde una epistemología desde el sur global como forma de ruptura con el universalismo eurocéntrico. Esta tesis es escrita comprendiendo el género fuera de las escalas universales; observando la experiencia vivida en las diversas opresiones con una mirada hacia los Estudios Socioculturales.

La cultura⁹ va a realizarse a la par de una orden preexistente; alienada y respaldada por los acontecimientos de su vida con las ideas del sistema. Sin embargo, la persona es un conjunto de influencias, representaciones y características hereditarias. La

⁹ Concepto de Cultura del autor Roy Wagner (2010), del libro “A Invenção da Cultura”.

antropología clásica propone a los colaboradores reflexionar sobre su cultura colectiva y las relaciones de poder, en esta tesis la idea es hilar las experiencias de forma conjunto sin jerarquías.

Todas las mujeres y todos los hombres concretan sus experiencias a partir de un proceso sociocultural e histórico que los posicionan en los lugares de ser hombre y ser mujer. El género en nuestra sociedad occidental-colonizada es definido a partir del ritual del parto (o para algunos, desde los ultrasonidos), al nacer a partir de la identificación de sus genitales, es designado a qué género pertenece, es nombrado si es "niña" o "niño" y así es como debe performar.

En este momento el cuerpo recibe significados y expectativas de género que lo definen, y deben seguir las referencias normativas inmediatas sobre su construcción de sujeto masculino o femenino. En consecuencia, esta construcción perdura por todo su trayecto histórico social.

Traigo una cita del “Manifiesto Traveco-Terrorista” de la brasileña Tertuliana Lustosa (2016) sobre la asignación del sexo con el género en la vida occidental-colonial:

Corpos que se identificam com o gênero designado socialmente, habitantes da cisgeneridade, costumam afirmar-se enquanto normalidade. Não se tende a pensar, por exemplo, sobre a identidade de gênero de uma pessoa cisgênera, isso porque o seu teor colonialista em relação a corporeidades em desconformidade (pessoas transgêneras, bigêneras, agêneras, intersexuais, etc.) a abstém de qualquer discurso sobre a sua posição dentro do universo de outras práticas de gênero, deslegitimando inclusive a sua existência. As formas de apagamento de corpos fora do binarismo homem-mulher se dão por meio de uma constante tentativa de adequação dos corpos trans ao regime político da heteronorma antropocêntrica¹⁰ (2016, pág 390-391).

¹⁰ Traducción mía: Los cuerpos que se identifican con el género designado socialmente, habitantes de la cisgeneridad, suelen afirmarse como normalidad. No se tiende a pensar, por ejemplo, sobre la identidad de género de una persona cisgênera, porque su contenido colonialista con relación a las corporeidades en desconformidad (personas transgéneras, bi-géneras, a-géneras, intersexuales, etc.) la abstienen de cualquier discurso sobre su posición dentro del universo de otras prácticas de género, deslegitimando incluso su

En los cuestionamientos sobre la cisgeneridad hegemónica que se espera de una mujer, se revela un drama, visto que las que no *performan*, o *actúan*, bajo esta norma, serán vistas como subalternas o transitando hacia la transgeneridad, aunque permanezcan identificándose con la designación atribuida al nacer. Mismo contrariamente a lo que se espera de una mujer, sea en marcas, gestos o comportamientos.

Siendo vistas como por debajo o desde abajo, hay borradores del modelo vigente que a las que se impide acceder, o que a las que acceden “a duras penas”, de este modo, ellas acceden a la cis-normatividad de forma insuficiente.

Es importante destacar que la cisgeneridad no es solamente un campo de identificación o diferente de la transgeneridad, sí debe ser identificada como concepto que interpreta lo real, como en relación consigo mismo y en sus diversas posibilidades de acceder a la categoría.

Las conexiones existentes en mi biografía siquiera cuando estudiaba las cuestiones de la travestilidad eran tan sutiles que en muchos momentos fue imposible percibirlas. Yo no nombraba los límites, y tampoco las diferencias reales entre una persona trans y una persona cis; no me posicionaba como una persona cis. No me sentía con espacio para exponerme y la metodología utilizada era limitante.

De algún modo, veía que todo lo que leía fue escrito a partir de personas externas a la realidad travesti; un discurso hecho con entrevistas semi estructuras que les afectaba en algún punto. Para los/as investigadore/as ponerse en este juego, era casi imposible.

existencia. Las formas de borrado de cuerpos fuera del binarismo hombre-mujer se dan por medio de una constante tentativa de adecuación de los cuerpos trans al régimen político de la heteronorma antropocéntrica.

Nadie cuestionaba su propio cuerpo cisgénero. Y yo no estaría lejos de eso, entraría a las mismas estadísticas avanzando contra el C(s)istema¹¹ marcado a diario en mi cuerpo.

A partir de tales afirmaciones he construido mi tesis desde la auto etnografía, he cuestionado la cisgeneridad y la cisnormatividad; me pongo como sujeto de investigación visto que solamente así podré construir un trabajo académico desde mi auto identificación como mujer-cis, ya que “todo conocimiento es autoconocimiento” (Boaventura de Sousa Santos, pág 50, 2009), por lo tanto, puedo analizar con más claridad las señales de las diversidades corporales.

En el campo y en los espacios académicos: si no *actúo* como mujer hegemónica, entonces pertenezco al otro género y yo soy polemizada todo el tiempo. La cisgeneridad es cuestionada en el sentido de reforzar la hegemonía dicotómica, no en el sentido de pensar posibilidades performativas, y eso es un problema que reflexiono en todo mi documento de tesis.

Comparto con ustedes los cuestionamientos de mi amigo Jardel Araújo (febrero de 2018):

- un cuerpo que no se siente contemplado a lo que es colocado, desvía de las normas sociales y de género aplicadas a él, tiene las violencias sufridas dentro del campo del género, sufre con la falta de acceso tanto al mercado de trabajo como a otros espacios, pero aun así no se identifica como trans ¿sería un cuerpo Cis? - ¿Qué hace que ese cuerpo Cis, cuando tiene varias (muchas) de las características que se defienden para que determinado cuerpo sea leído / entendido como Trans? -Ese cuerpo poseyendo una gran cantidad de "atributos" tanto psicológicos y físicos que se determinan para entender un cuerpo mientras que T, pero aún así reivindicándose mientras no-T, ¿sería necesariamente Cis? - Si no es Cis ¿es Trans? ¿Si no es trans, ni cis? - ¿Es necesario hablar sobre una cisgeneridad ampliada o una transgeneración excluyente?

¹¹ Hago alusión al sistema cisgénero normativo, como también se posiciona Viviane Vergueiro (2015)

Recuerdo que una conocida me preguntó “¿cuándo vas a asumir tu identidad transgénera?” en una noche fresca de Recife, a finales de diciembre de 2017. Le dije que no tenía pretensión de asumirla ya que estaba cómoda con mi género, ella no lo creyó ya que le había comentado del tema de mi tesis y para ella me faltaba aceptación personal. Le dije que no, que hasta entonces me veía y me reconocía como una persona cis, como mujer. De hecho, esta pregunta de ella me recorrió en toda la maestría, exactamente por mi tema de investigación.

La cisgeneridad debería ser leída como UN campo paradigmático normativo de género, ya que posee su dimensión utópica, estableciendo lo que es para un hombre y para una mujer. En este sentido, la cisgeneridad no debería ser entendida como un monopolio, sino como un espectro jerarquizado en relación con sí mismo y las expresiones de género.

El propio discurso torna la cisgeneridad como instrumento naturalizado, como si fuera una manifestación espontánea o instalada acerca de los géneros. Hay una pregunta casi inocente, pero que tiene sus problemáticas: ¿Por qué no se pone la cisgeneridad en los mismos términos en que situamos la transgeneridad? ¿No sería porque la ponemos como norma y la normativa no es cuestionada? La cisgeneridad compulsoria es puesta como neutral, como si fuera un estado de esencia: ¡incuestionable!

De manera que, por ejemplo, las mujeres masculinizadas (o con expresiones reconocidas en la sociedad occidental-colonial del género masculino) tienen acceso a una cisgeneridad fragilizada, ya que se leen como "casi mujeres", así como los hombres cis-

afeminados se leen como “casi hombres”. Y eso también es una forma de resistencia contra la hegemonía instalada.

Para la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling (2000):

Nuestros cuerpos son demasiado complejos para dar respuestas claras sobre la diferencia sexual. Cuanto más buscamos una base física simple para el "sexo" más claro queda que el "sexo" no es una categoría física pura. Aquellos signos y funciones corporales que definimos como masculinos y femeninos ya vienen mezclados en nuestras ideas sobre el género. (pág 11).

Es importante subrayar que esto no significa que las mujeres masculinizadas o los hombres afeminados no sean cisgéneros dentro del sistema colonial de género, sino que acceden a una performance de género considerada inferior a los ojos de la norma de cisgeneridad hegemónica.

Vale acentuar que se hace necesario que pensemos cómo la cisgeneridad y la heterosexualidad compulsiva son normas políticas y cómo ellas se articulan. La reflexión empieza cuando especulamos la cisgeneridad a partir de otros marcadores sociales de la diferencia, y con ello, un espectro que construye relaciones de acceso a espacios de privilegios.

Evidentemente reconozco que la cisgeneridad sea como sea, está en condiciones de privilegio hacia las personas trans, dado que existen procesos de lucha que son los marcadores sociales y los procesos de violencia que tal población vivencia y que no sucede a las personas cisgéneras.¹²

¹² “En cuanto a la lógica de muchas de las brasileñas que tienen hijos trans, para mi madre no fue fácil tragar la experiencia de género, que lleva, en sí, la anormalidad de una vida aniquilable y fuera de la utopía del cuerpo - no reconocida ni siquiera como vida sino como delincuencia, discapacidad y peligro.” (pág. 185-186, traducción mía). Manifiesto Traveco-Terrorista, Tertuliana Lustosa.

En este momento manifiesto que dentro del sistema moderno de colonialidad del género¹³ y dicotómico, soy mujer. No es sencillo ser mujer en el c(s)istema perverso patriarcal y cisnormativo¹⁴ de Latinoamérica, sin embargo, es como mujer que me identifico y como me veo, aunque he comprado inúmeras veces ropas en la sección masculina infantil (roles de géneros), tal episodio nunca me hizo menos mujer en vista de que mis ropas nunca definieron mi género o la forma en que me gusta ser tratada.

Por consiguiente, comprendo los marcadores sociales de género en las ropas y/o comportamientos. Mi intento a lo largo de este documento es desestructurarlos y cuestionarlos ya que reproducir la hegemonía de los géneros coloniales en su totalidad es una idea fracasada de los sistemas de género hegemónicos. Quiero reflexionar además la identidad de género (hombre o mujer), performance de género (cis o trans) y recepción de género (que va a decir sobre las experiencias de uno).

Tomando las ideas eurocéntricas de Michael Foucault y de los estudios de género basados en explicación única, en especial de origen feminista geo-referenciada y posestructuralista, del mismo modo haciendo crítica, podemos decir que históricamente y culturalmente en occidente fue construida la noción de que existe una "verdadera" identidad de género y que ella está vinculada al "verdadero" sexo, que es considerado a partir de los órganos genitales.

¹³ Aquí discuto la colonidad de los géneros a partir de la feminista Argentina decolonial María Lugones que toma referencia de Aníbal Quijano para conceptuar género como un marcador de opresión colonial y ella teoriza sobre un feminismo fuera de los estándares eurocéntricos dentro de Latino América.

¹⁴ En este texto la cisnormatividad es comprendida como una normativa colonial. Este término es utilizado para calificar elementos que mantiene y promueve la normatividad de la identidad del género, haciendo invisible todas las personas y sus expresiones de género. La cisgeneridad tiene su eje principal traer la problemática de la legitimidad de los cuerpos cisgénero.

Las travestis, por ejemplo, configuran posibilidades performativas, expresivas y formas de vivir a la experiencia de la existencia ganando *status* de anormalidades en una sociedad que refuerza la cisnormatividad. De hecho, los cuestionamientos de Foucault sobre los “verdaderos” ya no contemplan los análisis sobre la cisnormatividad.

Todavía, en "Los Anormales" Michel Foucault muestra que los ejercicios de poder, y las disciplinas como la psiquiatría, reproducen discursos sobre figuras consideradas anormales que necesitan ser contenidas o controladas por las instituciones normativas, Foucault hace referencia a las discusiones teórica que involucran aquellas relacionadas a la sexualidad, en efecto, todavía hay una predominancia en la categorización de las expresiones desviantes en nuestra sociedad, y todo lo que está fuera de los estándares es visto como amenazante a la cultura cisnormativa.

Lo/as anormales a los que Foucault se refiere pueden ser entendidos cuando observamos a discusión técnica-teórica que involucra las diferencias, en el debate, aquellas vinculadas a la sexualidad y/o género (aquí contextualizamos a lo/as anormales que Foucault se refiere). Dicho de otra forma, aún hay una tendencia – en los ámbitos de la salud, educación y justicia – de las concepciones que presupone y categoriza la existencia desviante de las performatividades de género y de la sexualidad fuera de los estándares naturalizados; por supuesto como ya había mencionado la anormalidad es identificada como una amenaza.

La brasileña Guaciara Louro (2009) apunta que desde la mitad del siglo XIX las sociedades occidentales ponen atención a la sexualidad (no a la cisgeneridad, tampoco a la cisnormatividad) y a un conjunto de prácticas que orientan la construcción de la figura homosexual y de la homosexualidad, por otro lado, enuncia que la heterosexualidad gana

sentido a partir de la invención de la homosexualidad, así como yo comprendo que sus aportaciones sirven para acercarme a que la cisnormatividad gana sentido con la transgeneridad. Louro (2009) aún comenta que la relación sexo-género-sexualidad sostiene el proceso de la hetero-cisnormatividad, es decir, a la reiteración compulsoria de la norma cis-heterosexual.

A partir de tales posicionamientos, que fueron retirados a mitad del siglo XIX, es que tenemos la oposición binaria y controlada de los roles de género, que hacen parte de la lógica cisnormativa que es un elemento que compone el dispositivo de la sexualidad (Foucault 2003 y 2004).

Paul Preciado, filósofo feminista español, discípulo de Ánges Heller y Jacques Derrida, debate la forma por la cual la organización de los baños funciona como tecnologías de género, pero no solamente con los baños, sino con otros elementos identitarios binarios que demarcan los géneros, la colaboración de Preciado es fundamental para pensar como los espacios funcionan como regulatorios de la masculinidad y femininidad, además de los estereotipos de géneros.

Por lo tanto, tenemos la deliberación de que la organización del binarismo identitario de género no es aleatoria, inocente o natural como podríamos suponer desde una perspectiva colonizada de los géneros. La racionalidad que permea en estos espacios está al servicio de consolidar las formas hegemónicas de masculinidades y las formas hegemónicas de mujereadas, y ¡no hacerla cuestionable e impensable!

“¡Eres un boy!” tal vez fue la frase que más escuché en los últimos años, sea por mis vestimentas, sea por relacionarme con personas del género femenino y masculino, sea por mi forma de caminar, sea por jugar fútbol en la calle o por mi pelo corto. De hecho, no sé qué definía estas afirmaciones.

Intrínsecamente la gente creía que había una explicación para mis ropas o forma de ser, no era una pregunta, siempre era una afirmación. O era chico o era chica, y no importaba mis infinitas expresiones de género; la gente deseaba una definición en la hegemonía dicotómica. Niño o niña. Pantalones: boy. Vestido: girl.

No, tampoco, era hombre, man, homem. Siempre y sí en sentido menor, menos desarrollado. Siempre como “niño” “boy” “menino”. Nadie me confundía con un hombre opresor en la cadena jerarquizante. ¡Nunca! – puesto que yo no era viril a tal nivel, y la gente de algún modo lo sabía! De algún modo, en este punto era un juego con la recepción de género y la resistencia contrahegemónica.

En realidad, nunca puse mucha atención en tales definiciones ni nunca cuestioné mi género femenino, pero me he preguntado casi diariamente ¿Cómo mis ropas o mi pelo corto pueden cuestionar tanto mi existir mujer? De hecho ¿hay una negociación?

Por eso se hace necesario dialogar sobre la identidad de género (hombre o mujer), performance de género (cis o trans) y recepción de género (qué van a decir sobre las experiencias de cada persona), discutiré sobre estos tres conceptos a lo largo de este documento basándome en las aportaciones de la travesti investigadora Dodi Leal (2017).

En nuestro pensamiento colonial hay un enlace de la perspectiva dicotómica: o es eso o aquello. Hombre o mujer. Niño o niña. Situarse como parte del proceso y darme cuenta de mi experiencia como mujer/académica/militante, nacida y criada dentro del

proceso cisnormativo y patriarcal, tampoco es sencillo. Por ello utilizaré la metodología auto etnográfica que irá me auxiliar.

Desde una posición decolonizadora, que tengo la intención de esbozar en este documento, quienes deben tener la palabra sobre las cuestiones que les afecta son las personas que por mucho tiempo fueron excluidas de los muros de la academia. Ese espacio de conocimiento no debería ser un diálogo lineal, con estructuras jerarquizantes, debería sí ser un espacio que pudiera abordar infinitos escenarios en lo académico.

Al mismo tiempo, comprendo que hacer investigación auto etnográfica rompe con los discursos convencionales de la academia que estamos acostumbrados; sobre todo en los Estudios Socioculturales que tienen sus raíces en la subalternidad. Pero si la investigación busca contribuir a las cuestiones sociales, este tipo de investigación permite ir más allá de una mera observación descriptiva de una realidad ajena a nuestras propias experiencias personales, por eso me propongo hacer en los Estudios Socioculturales.

Por todo lo dicho y desde una perspectiva del feminismo negro decolonial latinoamericano desde del sur, la pregunta de investigación que he formulado es: ¿Cómo la resistencia de travestis hacia la cisgeneridad aporta elementos para desnaturalizar la cisgeneridad?

Para contestar mi pregunta, tengo tres objetivos específicos desde una metodología auto etnográfica:

- 1) Analizar si la autodenominación travesti facilita la autodenominación cis de personas cisgéneras

- 2) Analizar cómo la presencia de travestis en los espacios públicos incomoda la cisnormatividad
- 3) Analizar las implicaciones políticas de pérdida de privilegios de la autodenominación travesti para las personas cisgéneras.

En los próximos apartados traigo elementos que van a contestar mi pregunta de investigación, así como hago conexión constante con mis experiencias personales. En mi primero capítulo nombrado “Mirada hacia los Estudios Culturales” trato de discutir como las prácticas, experiencias y movimientos sociales cruzan con los procesos simbólicos, asimismo como es posible hacer enlaces del Feminismo Negro y Estudio de Género, discuto con los teóricos E. P. Thompson (1981), Stuart Hall (2002), Erving Goffman (2006), Lélia González (1982) y Karina Bidaseca (2015). En la última parte de este apartado intitulado como “Violencia, Naturalización del Poder Masculino y Antropología” trabajo como las cuestiones socioculturales van a proyectar prácticas y simbologías en violencia y naturalización del poder masculino hacia las mujeres con enfoques teóricos de las antropólogas Margaret Mead (2015) y Sherry Ortner (2007).

Mi segundo capítulo será la base teórica de mi tesis apuntando “nuevos caminos, antiguos cuestionamientos”. Trabajo fundamental con los conceptos: travestilidad, resistencia y cisgeneridad. Así como utilizo del concepto de María Lugones (2014), Sistema de Género Colonial, para leer las perspectivas de género a partir de los argumentos de la Decolonialidad, seguidos por los teóricos Ramón Grosfoguel (2015), Anibal Quijano (2002) y Boaventura de Souza Santos (2009).

Hablo a partir de mí, mujer cisgénera con todas las características y privilegio de la hegemonía de un cuerpo reconocido como cisgénero, pero que reconoce que es

inalcanzable la performatividad hegemónica cisgénera, o sea, esta relación compleja con los arquetipos marcados hombre-mujer es una problemática vivida por la cisgeneridad, pero es oculta por el C(s)istema normativo. De tal modo, queda claro que no es posible proponer un apartado teórico sin involucrarlo con mis experiencias personales. Además, pienso en la desnaturalización de la normativa cis, como analizo los fracasos de la cisgeneridad a partir de las observaciones que formula la resistencia travesti.

La metodología estará en el tercer capítulo. En esta investigación la metodología auto etnografía es utilizada como un recurso para hablar de la relación de mi *self* (yo) con la cisnormatividad, utilizo la narrativa personal como exploración sociocultural. Traigo diferencias y quizá creo estrategias analíticas para dialogar con este Otro dentro de los encuentros etnográficos.

Por supuesto comprendo su limitación y la necesidad histórica de la auto etnografía como movimiento teórico-político, sin embargo, supongo que puedo ir más allá, la traigo como elemento que puede criticar los discursos hegemónicos y dominantes que son basados en el poder colonial occidental de la narrativa cisnormativa. Mi cuerpo y mi voz es utilizado como espacio ontológico en la inmersión de nuevos cuestionamientos.

La médula de la tesis, mi trabajo de campo, iré contextualizar “Recife em linha reta” que hace parte de mi cuarto capítulo. Recife es llena de contrastes sociales e historia de colonización, por supuesto con mucho histórico de organización popular y resistencia. Hice mi trabajo de campo principalmente en el Espaço Trans, que hace parte de la red del Hospital das Clínicas (hospital público de Brasil) para acercarme a las trans y travestis de la ciudad. Fueron muchos meses de inmersión profunda (de agosto de 2017 a marzo de 2018) que me ayudaron a construir mi problemática hacia la cisnormatividad.

Mi quinto y último capítulo estará mis análisis de datos intitulada como “Normativas hacia las personas trans” con el objetivo de desestructurar la narrativa de los cuerpos naturalizados en las prácticas culturales, propongo reflexionar sobre la regulación de los cuerpos transgéneros y disidentes en la relación de las normas de género vigente en la sociedad occidental-colonial-hegemónica junto con mis colaboradoras. Tomo como punto central las categorías de pasabilidad y cisnormatividad en la interlocución con los procesos de transición de género.

Por fin, debo esclarecer que como utilizo la metodología auto etnográfica, siendo así todas las experiencias vividas y descritas en esta tesis fueron formuladas a partir de mi perspectiva de los hechos. Por supuesto deseo abrir espacio para reflexionar que nuestras actitudes son fragmentos de la formación del contexto histórico, político, económico, estructural y cultural que hacemos parte; somos recortes del contexto sociocultural que estamos insertos y por lo tanto eso refleja en nuestra vida cotidiana.

¡Que disfruten mi tesis!

1. Miradas hacia los Estudios Culturales

En este momento dialogaré con autores de los Estudios Culturales sobre las prácticas, experiencias de grupos y movimientos sociales, asimismo con los procesos simbólicos, de tal modo que será posible comprender cómo la estructura puede influir en los procesos individuales de los sujetos al mismo tiempo que la experiencia puede cambiar la perspectiva de un grupo. Empiezo con E. P. Thompson (1981) y su panorama de estructura y experiencia social. Sin embargo, expongo el diálogo del Feminismo Negro y los Estudios de Género y puntos desde la antropología y la desnaturalización del poder masculino.

1.1. Prácticas, experiencias de grupos y movimientos sociales: procesos simbólicos e identitarios

Al privilegiar la noción de experiencia, expresión de lo hacer y no de lo devenir histórico, E. P. Thompson (1981) regresa a la idea de la vida cotidiana de los grupos populares en Inglaterra, en lo cual encontró espacio para la creación de hombres y mujeres no solamente en su vida productiva, pero en su expresión cultural, diferente de cómo había defendido el francés Louis Althusser (1985) diciendo que la clase social era factor predominante en la sociedad.

Esta afirmación de Thompson (1981) es un importante acercamiento para legitimar la subjetividad como dimensión política social de la vida en sociedad, así como trabaja Stuart Hall (2002), caribeño de Jamaica y padre de los Estudios Culturales, que cree que el sujeto está involucrado por la estructura y la experiencia social.

En esta perspectiva de diálogo, los sujetos que no se sienten representados únicamente por una determinada clase, nación o etnia, por ejemplo, dieron origen a nuevos movimientos sociales y nuevas dinámicas de combatir con los grupos más antiguos (Hall, 2002), los Estudios Culturales nace con los subalternos y las subculturas en Gran Bretaña. En esta misma línea, de cierto modo, surgió la necesidad de nuevas representaciones de sujetos sociales y el desarrollo de otras bases conceptuales que no sea las ciencias tradicionales.

Para Stuart Hall:

La vocación de los estudios culturales ha sido la de permitir a las personas entender lo que está sucediendo, y especialmente proporcionar maneras de

pensamiento, estrategias de sobrevivencia, y recursos para la resistencia a todos los que son ahora excluidos en términos económicos, políticos y culturales, de algo que podría llamarse acceso a la cultura nacional de la comunidad nacional: en este sentido, los estudios culturales tienen hoy una profunda vocación histórica, como la tuvieron en la década de los sesenta y setenta (2010, pág 27).

Las contribuciones de los Estudios Culturales dieron fuerza a las Ciencias Sociales para comprender las cuestiones de las identidades relacionadas con los sujetos (las experiencias y las estructuras). Eso significa que las concepciones sobre los sujetos estuvieron y han estado conectadas por el debate sobre las identidades y las fronteras de estas identidades.

En un contexto múltiple en la concepción sobre el sujeto, las discusiones sobre la identidad estuvieron presentes en el siglo XX, movidas en gran parte por los discursos de nación y clases o por los discursos cuantificados de clasificación de grupos sociales, religiosos, raciales o étnicos.

No obstante, las demandas particulares de un grupo o marcas identitarias atribuidas a otros hicieron posible el surgimiento de nuevas disputas y diálogos sobre la autodenominación. De algún modo, tal debate obedeció a la visibilidad política y teórica de perspectivas de los sujetos sociales, nuevas demandas, nuevos derechos, haciendo posible percibir y reconocer al otro dentro de sus particularidades.

Evidentemente, surgieron nuevos problemas. Tanto dentro como fuera de la academia, la palabra identidad empezó a ser utilizada para referirse a los aspectos culturales, tradicionales, costumbres, folclore, entre otras correlaciones. Así, se observa que en muchas situaciones la identidad fue reducida a una categoría descriptiva, fija y determinista.

En la contemporaneidad, tanto en las comunicaciones de masa como en la academia, aunque con formas diferentes, el término identidad ha resaltado la diversidad o pluralidad cultural; en este sentido, la dimensión analítica y política de la identidad surge como característica actual; haciendo con que nosotros especulemos que vivimos en espacios sociales donde las diferencias culturales no están permeadas por las desigualdades sociales, económicas y políticas.

Al contrario de la tendencia hegemónica de la perspectiva de la identidad, cuando pensamos en los procesos identitarios por Hall (2002) pensamos en su carácter dinámico, fluido e inconcluso. En la línea de los Estudios Culturales, para Woodward (2000):

Todas las prácticas producen significados e involucra relaciones de poder, incluyendo el poder para definir quién es incluido y quién es excluido. La cultura moldea la identidad al dar sentido a la experiencia y al hacerlo posible, entre las varias identidades posibles, por un modo específico de subjetividad [...] Somos obligados, sin embargo, no sólo por la gama de posibilidades que la cultura ofrece, es decir, por la variedad de representaciones simbólicas, sino también por las relaciones sociales (pág. 18-19).

A partir de las ideas de Woodward (2000) es posible decir que la permanencia y la alteridad son producidas por las relaciones de poder y que nuestros sentidos de identificación son resultados de la manera en que rumiamos y nos creemos en el mundo; eso considerando un contexto geo-histórico y las relaciones sociales en que estamos involucrados. Sí reflejan cierta particularidad de la experiencia social, por otro lado, ponen en duda también cualquier amplitud general de la misma.

Si los procesos identitarios expresan de algún modo las relaciones de poder, clasificación, jerarquía social, ellos son, también, productores de transgresión y ambivalencias sociales. Eso fue dicho por muchos como un trazo de la sociedad

contemporánea, pero quizá considerar en mayor o menor grado como una característica universal al ser aplicado a otros contextos históricos.

Para Cucho (2002) al utilizar la expresión “proceso de identificación” como categoría de análisis en lugar de la palabra identidad recorre a los contextos de interacción social no solamente para comprender los lugares sociales, sino también para fundamentar cómo funcionan los procesos de dominación de los grupos dominantes y las estrategias que los grupos utilizan. Las estrategias identitarias son mecanismos utilizados por los sujetos como una forma de posicionarse mejor en las interacciones sociales.

Con un procedimiento semejante, Erving Goffman (2006) estudia la elaboración y producción de los estigmas en los grupos o individuos socialmente rechazados, y analiza las dinámicas de estigmatización en los procesos sociales; así como analiza las herramientas que elaboran los sujetos estigmatizados.

De algún modo, el análisis social sobre los procesos identitarios se torna posible por medio de la observación de las dinámicas demarcatorias de la diferencia, o sea, a partir de la mirada sobre un determinado contexto de relaciones sociales que será permitido identificar o caracterizar las distintas maneras por las cuales los sujetos y grupos sociales en interacción construyen las “fronteras” sociales.

Con relación a las identidades, también está en constante diálogo y disputa el poder de nombrar, autonombrarse y resistir a las denominaciones impuestas por otro grupo. En esta línea de raciocinio, Cucho (2002) argumenta que, en las relaciones de fuerza y debate entre los grupos sociales, la disputa por algo es un proceso simbólico; que incluso los procesos de autodenominación, clasificación, jerarquización y significación política son ámbitos importantes en las relaciones de poder.

Los procesos identitarios no son solamente formas de nombrar un grupo, son también las estrategias y expresiones transgresoras que constantemente los sujetos y grupos sociales considerados marginalizados posen contra los estándares hegemónicos, sin embargo, los procesos de auto nominación de los grupos y la contextualización pueden ser reveladores, principalmente cuando establecen relaciones con las estructuras.

A pesar de que las identidades exponen las dinámicas sociales de las relaciones de clasificación y jerarquización social como siendo formadas por aquellos que resisten y transgreden, son las situaciones de disputa las que tornan visibles los elementos y los sentidos de la controversia. Las relaciones entre los actores sociales y las normas institucionales en los procesos identitarios son capturadas casi de modo reflexivo. De acuerdo con Giddens (2003) es por medio de los procesos continuos que funcionan la producción de la vida social, de tal modo, es comprensible que los elementos estructurales sean al mismo tiempo facilitadores de las acciones sociales como son restrictivos de tales acciones.

En este proceso social de disputa, peleas y elementos, de la perspectiva de los géneros y de la raza fuera de los modelos hegemónicos, nuestros discursos entran como amenazantes, vulgares y marginalizados, a consecuencia de que la formación naturalizada, que todavía tenemos en la sociedad contemporánea, sobre las expresiones de género es normativa y colonial, así como la de raza es incoherente e intenta minar la narrativa de todas las personas que no están de acuerdo con los estereotipos blanco, para el concepto de género falta de comprensión de la posibilidad de existencias múltiples. En el próximo apartado reflexionaremos cómo el feminismo negro, los estudios de géneros y los Estudios Culturales se pueden entrecruzaren.

1.2. Feminismo Negro, Estudios Culturales y Estudios de los Géneros

Queda nítido que en los Estudios Culturales no es posible disociar los sujetos y las estructuras sociales sin una mixtura de corrientes, tal como los Estudios de los Géneros y el Feminismo Negro. Fue en la publicación del libro *The Feminine Mystique* (1963) de Betty Friedan que el feminismo de segunda ola puso atención en analizar los estudios de la cultura popular¹⁵ como formadora de nuevos significados de los géneros, denunciando así la imagen hegemónica de la mujer.

Betty Friedan (1963) no fue la única en manifestar tal repudio a la comunicación de masas dado que ya había una desconfianza entre los estudios feministas respecto a la cultura popular como mecanismo que refuerza la imagen de la mujer. Hubo diversas investigaciones que hacía análisis de las novelas, televisión, publicaciones sobre este cuerpo hegemónico femenino.

Para la feminista negra brasileña Lélia González (1982) en la televisión y en el teatro brasileño hay diferencias fuertes que reproducen las desigualdades raciales, sexuales y sociales, donde la mujer negra es el gran foco de desvaloración. En nuestra sociedad las clasificaciones sociales hacen de las mujeres negras ese ser-objeto lleno de estereotipos. En los medios de comunicación vamos a percibir que la negra ya está en ese

¹⁵ Cultura popular: cultura consumida por las masas, proviene del pueblo y tiene un escenario de luchas y resistencia (Hall, 1984).

espacio que le fue preestablecido, con actuaciones secundarias, sin potenciar las interpretaciones y con sueldos inferiores.

Joanne Hollows (2000) no atribuye de forma sencilla la cultura popular como la única responsable de proporcionar la idea conservadora, para ella es la implicación de una tríade:

1) la identidad de género en un proceso identitario personal y complejo, sería un error decir de forma mecánica que es responsabilidad de la cultura popular;

2) la cultura popular hace un diálogo con otros mecanismos y es necesario que este receptor sea en un proceso de interpelación con otros factores y eso va a depender de su contexto social, económico y cultural;

3) los intérpretes no van a recibir la noticia o la información de un mismo modo y ni de forma uniforme, será necesaria una decodificación, y la categoría “mujer” sería imposible comprenderla sin considerar su contexto histórico, económico y cultural.

La argentina Karina Bidaseca (2015) hace crítica a la mujer única descrita por los feminismos neoliberales:

Cuando hablamos del movimiento feminista como Uno, a menudo, olvidamos que son las mujeres afro las que ocupan el lugar más subalterno, tal como reflexionan bell hooks (1988) y Suelí Carneiro (2001). Ellas, como previamente en los años '70 y '80 lo hicieron Ángela Davis en *Mujer, raza y clase* (1981), o Lélia González y Carlos Hasenbalg en *Lugar de Negro* (1982) desde Brasil, logran perturbar nuestra matriz nacionalista al afirmar que la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas, y la mezcla resultante, está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, y estructuran de este modo, el mito de la democracia racial latinoamericana [...] Desde la posición histórica de ser mujer y negra, un feminismo negro en las sociedades latinoamericanas debe enfrentar la racialización del sexo y la sexualización de la raza; la universalidad y el particularismo (pág 36-37).

Tales análisis son de suma importancia para la investigación feminista desde los Estudios Culturales, dado que nos permite reflexionar acerca de los procesos identitarios; así como incorporar la cultura popular al análisis de las categorías mujer, cisgeneridad, travestilidad y resistencia, en función además de hacernos posible considerar la desestructuración de tales categorías en la actualidad.

Fue en noviembre de 2017 que la teórica más famosa de la teoría queer Judith Butler fue a Brasil a una conferencia en un congreso sobre democracia, en São Paulo (SP). Hubo innumerables intentos de silenciarla de diferentes formas e incluso con amenaza de muerte.

Felizmente los conservadores no ganaron esta batalla y ella hizo sus conferencias, pero fue terrible todo el proceso. Las críticas de los fascistas eran bajo el argumento que Butler fue a Brasil a incitar al aborto, pedofilia e “ideología de género”, todo dicho por aquellos, que estoy segura, ¡nunca leyeron un libro suyo!

Traigo una cita de Butler de un periódico brasileño sobre lo que pasó en Brasil con su llegada.

Entonces me pregunté: ¿por qué un movimiento a favor de la dignidad y de los derechos sexuales y contra la violencia y la explotación sexual es acusado de defender la pedofilia si en los últimos años es la Iglesia Católica que viene siendo expuesta como refugio de pedófilos, los contras procesos y sanciones, al tiempo que no protege a sus cientos de víctimas? ¿Será posible que la llamada ideología de género haya vuelto un espectro simbólico de caos y depredación sexual precisamente para desviar las atenciones de la explotación sexual y corrupción moral en el interior de la Iglesia Católica, una situación que sacudió profundamente su autoridad moral? (Butler, 2017, Folha).

Estuve lejos geográficamente del ojo del huracán, pero en esta misma semana hubo otros tipos de silenciamiento en mi ciudad (Recife-PE) contra eventos donde se iba a hablar sobre género, democracia o sexualidad. Los neonazis han tomado espacio en Brasil de una forma aterradora, y todo eso tan “cerquita de mí”, es complejo de asimilar. Nadie aún sabe cómo detenerlos, visto que no es una cuestión de ideología-diálogo, es una cuestión de violencia, genocidio, racismo, LGBTfobia y masacre por parte de ellos ¿Qué hacer? ¿Cómo hacer?

Recife que es reconocida por su diversidad cultural y ya fue clasificada como la ciudad LGBT del noroeste de Brasil, hoy ser identificada con tantas notas de repudio es asustador. Las universidades públicas de Brasil son los lugares donde más hay espacios de diálogos con los movimientos sociales, sino con resistencia por parte de sus miembros ya que las universidades públicas son federales, eso representa que hay un juego de poder gubernamental que gira en todas estas acciones en los espacios educativos. Eso implica, además, que los rectores, en su mayoría, sean mezclados con el gobierno golpista que hoy administra Brasil.

No es un golpe sin apellidos, sin color, sin marcadores. Somos mujeres de la periferia, de la favela, negras, pobres, sin dinero y contra el c(s)istema opresor. Mi cuerpo también es un territorio de domesticación, nuestros cuerpos son comercializados en las tiendas, en las calles, nuestros cuerpos son racializados. Las opresiones nos llegan todas juntas. Nos atraviesa ser mujer, pobre, latinoamericana con unas historias de resistencia contra hegemónica. Somos marcadas por ciertos privilegios o ciertas opresiones, y a nosotras nos quedan las opresiones misóginas racistas debido a que hay premisas que enmarcan nuestras realidades.

En finales de noviembre de 2017 estaba en la biblioteca leyendo sobre género y colonialidad cuando mi teléfono timbra; era una compañera lesbiana, periférica, negra y estudiante de la maestría en Antropología Social en la Universidade Federal de Pernambuco. Le escucho en los primeros segundos “acabo de recibir una llamada ¿recuerda que voy a coordinar un Grupo de Trabajo sobre movimiento lesbiano en Bahía?, entonces la coordinadora acaba de llamarme diciendo que el MBL amenazó invadir el evento”. MBL: Movimento Brasil Livre (Movimiento Brasil Libre). MBL es el mayor grupo actualmente fascista declarado de Brasil.

Activo desde 2014 – junto con el proceso de impedimento de gobernanza de Dilma Rousseff – el MBL defiende el liberalismo económico y está posicionado a la extrema derecha del espectro político. En 2016 se acopló, oficialmente al menos, con la bancada evangélica y ruralista del congreso y tomó fuerza en todo el país con una agenda conservadora con aspectos neonazis. Hay quienes aseguran que son financiados por empresarios internacionales.

De hecho, no tengo ni idea como serán los próximos capítulos en mis tierras, pero traigo pequeñas reflexiones y situaciones que me han pasado en este momento; sin embargo, aún no sé cómo elaborar una conexión de forma más clara.

De todos los momentos, sé que hay muchos grupos, incluso la Marcha Mundial de Mulheres – de la que formo parte – que están dispuesto a resistir y luchar contra esta ola conservadora y tenebrosa. Y es por creer que cuando pasamos por un momento de crisis, los derechos de las mujeres son los primeros que serán cuestionados que pongo atención a nuestras luchas, además, porque el feminismo negro es puesto como un adversario. Por

eso, en el próximo apartado mi atención es en la naturalización del poder masculino subrayado de la antropología en el contexto de la violencia doméstica ya que debemos pensar en herramientas para dialogar con los discursos conservadores.

¡Sin feminismo negro no hay revolución!

1.2. Violencia, Naturalización del Poder Masculino y Antropología.

Eu às vezes mudo o meu caminho
Quando vejo que um homem vem em minha direção
Não sei se vem de rosa ou espinho
Se é um tapa ou carinho
O bendito ou agressão

E se mudasse esse ponto de vista
E o falo fosse a vítima
O que o povo ia falar?
Trocando, assim, o foco da história
Tirando do homem a glória
De mandar nesse lugar

Socorro tô num mato sem cachorro
Ou eu mato ou eu morro
E ninguém vai me julgar

E foda-se se me rasgar a roupa
Te arranco o pau com a boca
E ainda dou pra tu chupar

Pra ver como é severo o teu veneno

(canción de Mulamba. P.U.T.A.¹⁶)

¹⁶ A veces mudo mi camino Cuando veo que un hombre viene en mi dirección No sé si viene de rosa o espina Si es una tapa o cariño El bendito o la agresión Y si cambiara ese punto de vista Y el falo fuera la víctima ¿Qué iba a hablar el pueblo? Cambiando así el foco de la historia Sacando del hombre la gloria De mandar en ese lugar Socorro en un bosque sin perro O me muero o muero Y nadie me juzgará Y hable si me rasga la ropa Te arranco el palo con la boca Y aún te doy chupar Para ver cómo es severo tu veneno (traducción mía).

El sábado. 6 de enero. 2018. “Estas putas feministas no entienden del químico biológico”. Él me dijo a gritos en una mesa de bar mientras tomábamos una cerveza. Al gritar "su frase fenomenal" arrojó las llaves de la casa donde estábamos y salió. Prefiero no poner su nombre por cuestiones legales, pero les digo que es un hombre cis-hetero – él mismo así se define.

Habíamos charlado sobre las personas trans y después de unos minutos de silencio me preguntó “¿no crees que hay diferencias biológicas entre los seres humanos?” yo sabía a dónde él quería llegar; al final vivimos en un fantasma de lo biológico como explicación para todo... Le dije “sí y no”. “Ah, entonces no crees” él me contestó inmediatamente.

“Lo creo, pero no en su totalidad. Es obvio que lo biológico o incluso una pastilla en un organismo humano puede cambiar una acción de un sujeto, pero decir que eso define todo, no lo creo”. Él ni me hizo caso, en definitiva, ni debió haber escuchado mis palabras ya que iban contra sus concepciones.

Yo creo incluso que mucho de los comportamientos humanos tóxicos suceden sin que los sujetos se den cuenta de lo que están diciendo. Esto, sin embargo, no hace sus actitudes menos nocivas. El problema es que cuando se enfrenta a la información de que esto es nocivo, hay quien oiga, reflexione e intente cambiar. Hay quien no quiere escuchar. Y hay quien se niega a entender.

Vivir en una sociedad que necesita reafirmarse todo el tiempo las deducciones identificatorias más arcaicas de las diferencias binarias no es tan sencillo. Es curioso observar cómo las cuestiones no-cisgéneras viene para sacudir las diferencias entre los cuerpos, y como la ola conservadora no ha permitido un diálogo con criterios bio-socio-cultural.

Un indicio claro de los conservadores es como existe un discurso en la división entre las “personas biológicamente naturales” y personas trans, como se fuera posible hacer tal división. En este sentido, la transgeneridad es puesta como identidad de género, y la cisgeneridad la norma. Sin embargo, señalo que deberíamos tener mucho cuidado con un discurso politizado con carácter transfóbicas puesto que son esos discursos los que los conservadores necesitan para deslegitimar nuestra causa. Deberíamos cuestionar la cisgeneridad, y respetar las infinitas expresiones de género.

He visto que existe la necesidad de problematizar la construcción humana como si no fuera una construcción social e histórica, como si la propia biología también no fuera una ficción con conceptos propios. Así, como concluye la trans brasileña Vivane Vergueiro (2015):

el uso del concepto analítico de cisgeneridad tiene el objetivo de, en última instancia, desautorizar discursos y prácticas que naturalizan la norma cisgénera, comprendiendo las individualidades transgéneras y no cisgéneras, por lo tanto, como posiciones marginales y de resistencia a la dominación colonial cisgénera. Esta comprensión permite que nos alejamos de la construcción de un saber sobre las transgeneridades y no-cisgeneridades que sea amigable, respetable y corroborado por las instituciones cisgéneras, y que definamos un horizonte de posibilidades que las tengan como posición privilegiada a partir de la cual se pueden comprender críticamente los sistemas de poder en relación con el género (pág 5, traducción mía).

En este punto del texto hago un breve análisis de la naturalización del poder masculino con un pequeño recorte en la violencia doméstica sufrida por las mujeres brasileñas desde mi experiencia como mujer y víctima de violencia doméstica pensando desde los Estudios Culturales y los Estudios de Géneros. Además, hago reflexiones dentro de la Antropología.

La literatura feminista cuestiona la naturalización y la biologización que se basa en la subordinación y opresión social de las mujeres. No es insignificante contemplar ese cuestionamiento ya que todas las respuestas a esos actos en nuestra sociedad contemporánea patriarcal se basan en esa visión.

La teoría feminista, a lo largo de su proceso histórico, fue deconstruyendo la perspectiva patriarcal de que la dominación y la agresión masculina eran innatas; todavía es posible identificarla en los discursos actual, de tal modo, que la naturalización del poder masculino frente a mujer se ve reflejada en los índices de violencia contra la misma. Las escrituras antropológicas de los años 20 comienza a dar cuenta de la falta de las mujeres en sus informes etnográficos. Por lo tanto, así empezaron a poner atención que las culturas eran inmutables, y que las diferencias funcionaban como respuesta al medio que se vivía.

Para la antropóloga Sherry Ortner (1972) las mujeres en la sociedad occidental tienen su posición puesta como secundaria, siendo identificadas como se esta perspectiva fuera una “verdad universal”. Cuando el poder masculino abraza la biología y la naturalización para explicar la violencia que las mujeres sufren, nada se explica, todo está

justificado. La antropóloga Margaret Mead (2015) en 1935 ya criticaba la estandarización de las diferencias de personalidad a partir del género; que es la forma en que la sociedad occidental basa los roles de comportamiento.

Para Mead (2015) era necesario cuestionar el por qué el macho necesitaba suplir el miedo, mientras las hembras necesitaban demostrarlo; ya que en otras culturas que la antropóloga observó esos comportamientos llegaban hasta ser opuestos, trayendo la luz para entender que tales comportamientos eran de carácter cultural, y no biológico (Mead analizó tres tribus en Nueva Guinea, las tribus fueron: Araspesh, Mundugumor y Tchambuli¹⁷).

Este estudio (...) es un informe sobre cómo tres sociedades primitivas han agrupado sus actitudes sociales hacia el temperamento, en relación con los hechos totalmente obvios de las diferencias sexuales. (...) Estudié la cuestión entre los agradables montañeses de Arapesh, los fieros caníbales de Mundugumor y los gallardos cortadores de cabezas Tchambuli. Como en cualquier sociedad humana, en cada una de esas tribus el tema de las diferencias sexuales formaba parte de la trama de la vida social, y cada una de ellas lo había desarrollado de forma diferente (Mead, 2015, pág 25).

Para Mead (2015) muchos de los roles de género que llamamos de masculinos o femeninos están vinculados con las vestimentas, formas de caminar o incluso peinar. Significa que las características atribuidas como biológicamente o innatas en realidad fueron construidas socialmente y están configuradas en las relaciones de poder.

Los hombres y las mujeres están anclados en los papeles de géneros hegemónicos, nosotros somos recluso en tales asignaciones (Mead, 2015), tales diferencias son atribuidas a partir de un plano físico (vestimenta, forma de caminar, nombre), sin

¹⁷ En su libro “Sexo y Temperamento”.

embargo, es a partir de los planos simbólicos que nuestros rasgos corporales son identificados como pertinente.

En los tres pueblos que Mead (2015) analizó la dicha masculinidad y feminidad era leída de forma distinta a nuestra percepción occidentalizada-colonializada. Los intercambios de papeles no eran analizados por mujeres masculinizadas por ser más rudas o hombres afeminadas por ser más sensibles como estamos acostumbrados acá.

Los Araspesh, por ejemplo, los papeles masculinos y femeninos eran iguales, ambos se comportan, se fuéremos leer de forma occidentalizada, de manera femenina. Este pueblo era pacífico, cariñoso, solícitos, poco agresivo y desconocía cualquier tipo de diferencia de género entre hombres y mujeres, además rechazaban cualquier tipo de agresión. No obstante, los Mundugumor, según Mead (2015) los niños eran educados a ser más violentos y duros desde el nacimiento.

Entre los mundugumor, el ideal de carácter es idéntico para los dos sexos [...] se espera que, tanto hombres como mujeres, sean violentos, batalladores, sexualmente agresivos, celosos y prestos a vengar el insulto rápidamente captado, gozando en el exhibicionismo, la acción y la lucha. Los mundugumor han seleccionado, como ideal, los tipos de hombres y mujeres que los arapesh consideran tan incomprensibles que difícilmente aceptan su existencia (Mead, 2015, pág 254).

Por fin, al analizar los Tchambuli, los hombres y mujeres parecían tener comportamientos distintos a los occidentales: las mujeres eran dominantes y los hombres sensibles. Las mujeres se ocupaban de la pesca y de los negocios, así como la iniciativa en las actividades sexuales, y los hombres en papel secundario.

En conclusión, con el propósito de mostrar que los roles de género en cualquier sociedad no son universales o naturales, sino construcciones colectivas que nada tiene

relación con la naturaleza Mead (2015) nos hace reflexionar a partir de sus experiencias con estos tres pueblos no occidentalizados.

Para las antropólogas estadounidenses Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1979) en su libro “Mujer, Cultura y Sociedad” que cuenta con 16 artículos, las autoras Rosaldo y Lamphere (1979) introduce esta obra sobre el movimiento feminista de los años 60 apuntando que el sentido común frecuentemente desprecia e impone costumbres patriarcales a las mujeres, situándolas como un agente pasivo y una esposa obediente. Las autoras argumentan que la desigualdad no es una condición primordial de la sociedad, más bien es producto de las relaciones de poder, y que tales significados ganan sentido en diferentes lugares y definiciones culturales, siendo así, abre una brecha para la violencia doméstica y el hombre como ejecutor de esa opresión sobre la mujer. Por fin, si la posición de la mujer no es biológicamente determinante, entonces es un fruto cultural que puede ser alternado.

En Brasil, la Ley Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2016) fue un hito importante para las mujeres en la lucha contra la violencia doméstica, siendo un dispositivo legal que aumenta las sanciones de crímenes cometidos en el ámbito domiciliar. Según datos de la Secretaría de Política de las Mujeres de Brasil, por cada cinco mujeres, una era víctima de la violencia doméstica, apuntando también que el 80% de los casos eran cometidos por compañeros o excompañeros y fue a partir de esos datos alarmantes que se pensó la Ley Maria da Penha.

No obstante, por ser un marco legal y las comisarías de policías ser en su mayoría compuestas por hombres, escuchar algún comentario machista o que deslegitima la

denuncia de la mujer dentro del ambiente policial por la rigidez de la ley, no es imposible, trayendo más sufrimiento, constreñimiento, duda y culpa a la mujer en el momento de la denuncia.

Sí, yo mujer cisgénera, víctima de violencia doméstica, escuché: "muchas mujeres desisten de denunciar ¿no?" cuando intenté hacer una denuncia contra aquél que sobrepasó el límite de mi cuerpo. Y sí, yo desistí de la denuncia cuando otro hombre, tan semejante como el que violó los límites intentó con innumerables comentarios hacerme percibir que el hombre que violó mis derechos estaba apenas "nervioso".

Yo era sólo otro número en la estadística, una mujer más víctima de la violencia. En aquél momento yo estaba sin herramientas para luchar: ya había pasado por todo el sufrimiento de la violencia, ahora otro hombre me decía que mi denuncia no valía de nada.

“El cuerpo como espacio de construcción bio-político, como lugar de opresión, pero también como centro de resistencia” tomo esta frase del prefacio de “Manifiesto Contra-sexual”, de Paul Preciado (2008), escrito por M.H. Bourciers para ilustrar el punto de aguante que es un cuerpo con rasgos femeninos solamente por existir en un universo patriarcal, como mi género me pone en un lugar de desventaja y subordinación; como mi género me pone en un lugar de obediencia, y por eso disponible a sufrir violencia, sea por un policial o por un conocido.

Los estudios realizados sobre las mujeres que se enfocan en la desnaturalización del poder masculino siguen siendo escasos incluso con tantos estudios sobre violencia.

Sin embargo, inclusive con los significativos avances teóricos y políticos, en pleno siglo XXI la condición de la mujer está aún tras resquicios del patriarcado conservador dentro de las relaciones de género.

¿Será que la respuesta sobre la dificultad de hablar de género con el conservadurismo es por la naturalización del poder masculino?

Es un hecho que el sistema de género hegemónico es heterosexista ya que lo que permea todo el sistema patriarcal depende de la existencia de la familia cis-hetero-normativa como grupo mínimo de organización social.

La familia es un espacio que asume responsabilidades fundamentales en la producción y reproducción, significa decir que el Estado no necesita ocupar los espacios que la familia nuclear habita, como la educación, alimentación, la salud y etc. El Estado necesita que las familias tomen estos espacios y por eso la perspectiva se va hacia el neoliberalismo.

No es casualidad que las parejas de personas del mismo género reproduzcan tal modelo. No son los casamientos de personas del mismo género los que están siendo aceptados por el Estado; es la condición de reproducir la familia nuclear, lo que permite mantener el modelo de machista y misógino de un sistema creado para que cada uno reproduzca los roles de género.

Dentro de este sistema de género es la mujer la que cuida y mantiene la casa en orden – en este discurso: “es su papel en la sociedad”. Y es este dicho el que los movimientos feministas desean romper de manera incesante. Entonces necesitamos comprender las organizaciones sociales para “poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible

reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad” (Lugones, 2014, pág 73).

En los años 90 la investigadora Susan Faludi, en su libro “Backlash: The Undeclared War against Women” (1992) discutía que los medios de comunicación y la cultura popular han incorporado cuestiones sobre una perspectiva feminista, así produjeron otros significados sobre la categoría de mujer, tal como podemos ejemplificar por los acontecimientos históricos de “Girl Power” y mujeres heroínas en los medios.

El feminismo, de algún modo, se sitúa entre ponerse fuera y contra la cultura popular mientras la incorpora en sus estudios; entre otros motivos por comprender la noción de la identidad como un formación subjetiva y contemporánea que incluye marcadores de los espacios populares.

En suma, los estudios culturales planean una corriente que se orienta hacia prácticas culturales y los estudios de los textos, tratando de poner en primer plano las implicaciones ideológicas que pueden intervenir en su reproducción, producción, consumo y recepción, por eso de la posibilidad de este diálogo tan cercano con los Estudios de los Géneros.

2. Marco Teórico: nuevos caminos, antiguos cuestionamientos

Después de trabajar por varios meses con el concepto travesti en la tesis y no discutir sobre mi cisgeneridad, escribo sobre la cisgeneridad como un instrumento de análisis para reflexionar los géneros; la colonialidad de los géneros; y los dispositivos de poder dentro de los procesos cisonormativos. Utilizando la herramienta auto etnográfica como instrumento político-teórico:

la autoetnografía interseccionalmente situada, entendida en su precariedad e insuficiente ciencia, así como en sus privilegios de acceso específicos, como denuncia de las limitaciones de la colonialidad del saber universalista y euro + médico + jurídicocentrista, y la consiguiente invitación a las historias y narrativas - también precarias, también insuficientes - de tantas diversidades borradas, marginadas, exóticas, irrespetadas: colonizadas. Es necesario estudiar el colonizador, hay que estudiar las colonialidades que envuelven y aplastan nuestras diversidades (aunque con una cínica sonrisa de 'acogida' en los labios), para preparar mejor y organizar nuestras estrategias de enfrentamiento, resistencia y desmantelamiento: de las colonialidades y de los colonizadores que de ellas se alimentan (en variadas dietas) (Vergueiro, 2015, pág. 76 -77).

Hablo a partir de mí, mujer cisgénera con todas las características y privilegio de la hegemonía de un cuerpo reconocido como cisgénero, pero que reconoce que es inalcanzable la performatividad hegemónica cisgénera, o sea, esta relación compleja con los arquetipos marcados hombre-mujer es una problemática vivida por la cisgeneridad, pero es oculta por el C(s)istema normativo. Entonces me queda claro que no es posible proponer un apartado teórico sin involucrarse con mis experiencias personales.

Además, pienso en la desnaturalización de la normativa cis, así como hago análisis de los fracasos de la cisgeneridad a partir de las observaciones de la resistencia travesti. ¡No será un camino fácil, pero estoy dispuesta a intentarlo! En este intento propongo diálogos con los conceptos: travestilidad, resistencia y cisgeneridad. También utilizo el concepto de María Lugones (2014), Sistema de Género Colonial, para leer las perspectivas de género a partir de los argumentos de la Decolonialidad.

2.1. Travestilidad

A partir de esa demanda por relecturas de colonias de los discursos y epistemicídios euroestadunidenses y cisheteronormativos, mi desahogo-travecoterrorista- no actúa ausente de las intersubjetividades y diversidades en los flujos históricos de cada cuerpo. Como las excavaciones y las autopsias auto-corporales no son capaces de incidir sobre otros cuerpos de forma universal y generalizada, se pacta, en ese texto, con mis derrames de cuerpo travesti (Lustosa, 2016, pág 7).

El historiador americano estudioso de estudios latinoamericanos James Green (2000) recuerda en su libro “Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil

do século XX” que hasta la década de 1960 el concepto de travesti, en territorio brasileño, era “‘hombre vestido de mujer’”. El término travesti no era utilizado como categoría identificatoria, se utilizó como una forma de expresión del género femenino, ligándolo directamente a los hombres homosexuales.

Algunos homosexuales se “travestían” (usaban ropas de mujeres) en fiestas y bailes de la comunidad homosexual; no obstante, a finales de los años 70, el término fue utilizado como sinónimo de “homosexual que trabaja en la prostitución”. Esta asociación fue reforzada con publicaciones pornográficas y un comercio de turismo sexual en los grandes centros urbanos, además en los shows humorísticos en la televisión con artistas travestis (Green, 2000).

Durante los años 90 había nombres reconocidos en la prensa de las travestis que tenían shows humorísticos, que eran presentadas en los grandes centros u otras travestis que trabajaban como modelos.

Con todo esto, cuando el sujeto travesti deja de lado su vestuario llamativo para los espectáculos y los bailes de carnaval, y asume su identidad travesti con transformaciones corporales, es cuando empieza a ser considerada como transgresora de los estándares de género establecidos por la sociedad. La visibilidad que todavía ofrecen los medios de comunicación de masas a menudo es acerca a los sujetos marginales.

En un estudio etnográfico pionero sobre el sujeto travesti realizado a inicios de los años 80, la brasileña Regina Erdmann (1981) trabajó con la categoría travesti como un subgrupo de homosexuales en Florianópolis (Brasil) y se acercó al proceso de estigmatización (Goffman) de este grupo. El trabajo de Erdmann (1981) puede ser

identificado como un registro histórico de las representaciones del sujeto travesti en los años 80 en Brasil.

Además, reflexiona sobre las interrelaciones de las protagonistas y las pluralidades de las experiencias y vivencias travestis. Sin embargo, aún con tantas narrativas históricas, el término travesti todavía es marcado por la asociación con la violencia, prostitución y fetichismo.

En los años 90, cuando las travestis llegaron a la voz pública gracias a sus organizaciones, una de las primeras demandas como grupo fue resignificar la categoría travesti, que hasta la contemporaneidad tiene una connotación negativa dentro del imaginario colectivo, incluso para algunos miembros de este grupo.

En este sentido, trato de hablar de un grupo específico en el contexto brasileño que demanda la resignificación del término y no de las travestis en forma general. Tampoco hablo de la romantización del término, que señala que las travestis están en un cuerpo determinado por error.

Las travestis incomodan porque interpelan la naturalización cisnormativa binaria de género; ellas cuestionan las prácticas de género y los campos que regulan lo saludable y lo enfermo, abriendo posibilidades para reflexionar las expresiones de los géneros como fluidos y los cuerpos como instrumentos performativos.

Para Tertuliana Lustosa (2016):

No fue por voluntad propia que tuviera que renunciar a todos los privilegios de las posiciones desiguales de poder, sino como consecuencia de un régimen simbólico biopolítico de prácticas coercitivas y regulatorias que produce el aniquilamiento de los cuerpos no encuadrados en el proyecto de la nación. Al convertirse en travesti, hay que reconquistar cada poder perdido para su diálogo concreto con el poder hegemónico (pág. 16, traducción mía).

Como en todos los grupos, las travestis tienen una infinidad de pluralidades y conflictos, principalmente en la auto denominación. Por ser parte de un mundo donde las definiciones sobre ellas pueden llegar de diferentes formas, nombrarse travestis es un acto de resistencia. Pero no siempre es posible nombrarse travesti en espacios institucionalizados, ya que el concepto aún es clasificado y catalogado como fetichismo o trabajo sexual. Como me comentó Pâmela Camargo, en una de nuestras entrevistas informales: en el Espaço Trans¹⁸ “sí, puedo nombrarme travesti, pero con los médicos no, ellos no comprenden”.

De todos modos, mi propuesta cuando hablo de las travestis es criticar los usos esenciales y naturalizados (marginalizados) del término travestis y reflexionar cómo el propio existir travesti cuestiona la cisgeneridad; por lo tanto, a partir de la existencia travesti se cuestiona la dicotomía colonial de género, y cómo la (re)existencia travesti desnaturaliza la cisgeneridad.

2.2. Cisgeneridad

"¿Crees que ella es una 'trava'¹⁹?" la pregunta me llegó como un baño de agua fría en aquella madrugada del domingo de noviembre de 2017. Ella estaba preguntando sobre

¹⁸ Uno de mis escenarios en el campo de trabajo; lo explico en el apartado metodológico.

¹⁹ “Travar” es una palabra en portugués que en traducción al español va a decir bloquear, frenar. Y “trava” en Brasil es una forma ofensiva de llamar las trans.

una conocida cisgénera vía whatsapp. Confieso, me quedé sin reacción, mi cuerpo entero se estremeció en aquellos pequeños segundos, yo no sabía qué responder, cómo actuar, qué escribir. Lo que fue posible salir de mí fue una broma, pregunté si la persona se refería a la “trava” de la puerta. Ella no entendió (o no quiso entender) fue muy incómodo; pero dijo que no, era "trava" de travesti, trans. Sentí un escalofrío en la espina dorsal y estaba segura de que iba a salir decepcionada de aquel diálogo. Ella es cisgénera, así como yo.

Yo sabía que iba a entrar en una discusión sin fin, pero la molestia fue mayor. Comenté toda raíz peyorativa que tenía el término para mí, y que 1) ella estaba diciendo que una trans no podría ser entendida como una mujer y que 2) ella quiso enmarcar a la persona en un patrón de feminidad hegemónica, ya que ella no leía nuestra conocida en los rasgos de mujer cisgénera.

Mis comentarios no tuvieron una buena recepción y ella dijo que políticamente nunca ofendería a nadie llamándola “trava” en la calle, pero como ella tenía intimidad conmigo, ella llamaría a la persona como trava ¡Hipocresía social gritando! ¡lo políticamente correcto siendo utilizado!

Dejé claro que me sentía extremadamente molesta con su postura y le dije que en mi presencia ella no la llamaría así, y que en lo privado ella debería repensar sus conceptos, por supuesto, ella se hizo más la ofendida y dijo que no necesitaba a nadie para "vigilarla y castigarla". Después de una larga hora, vi que era mejor finalizar la discusión. Yo estaba bastante decepcionada con todo lo que ya había escuchado. Más que molesta, estaba triste.

Triste porque ella es una persona del movimiento LGBT y siquiera así no tenía la sensibilidad de entender mi cuestionamiento; triste porque ella conocía la raíz peyorativa de la palabra y aun así continuaba reforzándola. Triste porque ella tiene un nivel intelectual académico y por qué yo sabía que sus comentarios no eran por falta de conocimientos.

Desolada por la hipocresía de la sociedad. Triste porque un ser humano no sea capaz de sentirse afectado por el dolor del otro. Apenada por sentirme nadando contra la marea. Triste porque en el siglo XXI todavía existe un patrón de feminidad, de ser mujer en el mundo. De ser persona. Molesta porque existen cajas que enmarcan los géneros; mi cuerpo y mi existencia.

Entré de madrugada haciendo una pregunta casi inocente: ¿por qué lo diferente genera tanto miedo? Ya sabemos que en la contemporaneidad existen infinitas expresiones de género, entonces ¿por qué aún incomoda tanto la performatividad fuera de los patrones hegemónicos, cuando ya identificamos que la hegemonía de los géneros es una utopía inexistente?

La cisgeneridad es solamente una forma de vivir el mundo. Vivimos una lógica cisnormativa y honestamente es sobre eso sobre lo que puedo hablar, ya que es el sistema que yo conozco en profundidad. Y el cual tengo la convicción de que necesitamos deconstruir. Desde pequeña nunca cuestioné la cisgeneridad, nunca había oído a alguien cuestionarla, aprendí que el cisgénero era lo normal y todo lo demás lo diferente.

Mi primer contacto con las cajas fuera de la cisgenderidad fue en las carreteras cerca de la casa de mis tías, yo veía a las prostitutas en las esquinas por la ventana del coche de mi padre y luego lo escuchaba haciendo algún tipo de "chiste" extremadamente peyorativo. Eso me incomodaba, no sabía muy bien el motivo.

Allí, en aquel momento, era demarcado: yo sabía que ellas eran diferentes de mí. No sólo por la prostitución, sino también por la travestilidad. Mi padre decía, cada vez que nosotros pasábamos por alguna prostituta, que en la época de la dictadura militar en Brasil (que fue de 1964-1985) su amigo, que era un militar, pasaba por la noche buscando travestis en las calles para torturar en las comisarías.

Yo conocí a ese "amigo" de mi padre y conocía algunas de sus historias monstruosas, pero él siempre las contaba con orgullo. Sí, le escuché varias veces. Mi último encuentro con él fue cuando yo todavía estaba en la facultad de psicología. Entre una conversación y otra, él confesó que después de torturar y matar personas, en la época de la dictadura, les cortaba la cabeza para analizar el cerebro junto con un psiquiatra.

Es tan doloroso recordar ese último encuentro con él que mi estómago se revuelve, siento náuseas. Me duele. Y sólo consigo identificar que una "simple broma inocente" sobre las travestis no es sólo una broma: **¡es la demarcación de la diferencia!**

Pero: ¿cuál es la diferencia analítica de la cisgenderidad y de la travestilidad?

En este apartado presento un breve resumen sobre lo que es la cisgenderidad, así como explico la utilización de la categoría en este texto. La cisgenderidad puede ser entendida cuando un sujeto se siente cómodo en la forma que le fue asignada al nacer. En

resumen, cisgénero es un concepto que abarca todas las personas que se identifican con el género que le fue determinado al nacer, así lo explica la trans brasileña Jaqueline de Jesus (2012).

Para Viviane Vergueiro (2016) la cisgeneridad es comprendida como una matriz que ha constituido las prácticas repetidas que las personas van a performar, “un conjunto de dispositivos de poder colonialistas sobre las diversidades corporales y de género, siendo tales dispositivos atravesados por otras formas de inferiorización, marginación y colonización interseccionales” (pág.72, traducción mía).

Tanto la cisgeneridad como las identidades de género disidentes son construidas mediante un proceso sociocultural. Comprender tales procesos a través de los cuáles se produce la naturalización de algunos cuerpos y la auto identificación de género es percibir los límites de lo real y cómo son producidos dentro de la cisnormatización que naturaliza los cuerpos donde los factores físicos son la herramienta que determinan las causas (Vergueiro, 2016).

Así pues, problematizar la discusión sobre la categoría de cisgeneridad y los conceptos “hombre-mujer biológico”, “sexo biológico” o “hombre-mujer de verdad” entre otros, favorece una desconstrucción crítica de las verdades ontológicas en los cuerpos humanos sexuados, como afirma Butler (2003) “el cuerpo solo gana significado en el contexto de las relaciones de poder” (pág. 137).

La construcción analítica de la cisgeneridad - un proceso discursivamente resistente - está fundamentada en la percepción de que conceptos como cuerpos e identidades de género se constituyen (no solamente, sino necesariamente) a partir de

distintos contextos socioculturales - contextos todavía múltiples, a pesar de los esfuerzos y dispositivos coloniales; así esta construcción analítica debe ser flexible y suficientemente amplia para enfrentar críticamente toda epistemología, metodología y propuesta política + sociocultural colonialista.

Expectativas socioculturales sobre cuerpos e identidades de género varían de acuerdo con los contextos y las localizaciones de intersecciones, no obstante, tal vez sea adecuado considerar las hegemonías euro, cristiana, blanca- y ciscentradas que pueden colaborar, a través de distintas ubicaciones de poder, a la definición de pertenencia como una normatividad institucional y sociocultural fundamentada para comprensión de la cisgeneridad. La perversidad de tal construcción normativa de la cisgeneridad puede ser comprendida por el análisis de cómo ella afecta tan profundamente las auto percepciones de las personas (traducción mía - Vergueiro, 2015, pág. 67).

Sobre las travestis, es posible notar que sus formaciones estuvieron asociadas a diálogos normativos sobre los significados de identificarse con un género diferente de lo que les fue impuesto al nacer. Tales diálogos se generaron efectivamente a partir de las relaciones de poder profundamente desiguales y asimétricas.

En el contexto brasileño, la adopción del concepto de cisgeneridad se ha intensificado en períodos recientes; especialmente en espacios de activismo de personas trans (Jesus, 2012). La utilización de tal concepto puede promover la auto reflexión y el diálogo en los movimientos sociales y académicos; acción que permite evaluar las limitaciones de las estrategias coloniales sobre las diversidades corporales y de género.

La categoría de cisgeneridad expresa algo más allá de un concepto analítico, la cisgeneridad tiene como elemento fundamental concienciar crítica sobre las normativas vigentes de género, donde abren espacios para dialogar sobre las existencias de

opresiones y brutalidades por razones de cuerpos disidentes, procesos identitarios o expresiones de género.

2.3. Resistir es no ceder al C(s)istema: estigma, fachada social e información social

Vamo construindo um mundo
De referencia, resistencia
Y con menos morte
Resistindo todo día
Las brujas clandestinas
Piracha é peixe
Mas também pode ser diva

(Rosa Maria Codinome Rosa Luz)

La problematización en este apartado consiste en pensar que no solamente el género es una construcción discursiva social, sino el propio sexo biológico es una construcción discursiva, al final ¿por qué tener pene o vagina es lo que define si eres macho o hembra? No obstante, sólo es posible avanzar en tales discusiones si reflexionamos que el género y el sexo biológico son una construcción sociocultural, pero aún nos mantenemos alienados por los discursos colonialistas de que el sexo biológico es algo incuestionable, y bien, estamos añadidos en el c(s)istema de estigma social, fachada social e información social.

La figura de la travesti surge como problemática porque si tomamos en cuenta el cuerpo solamente, la cisnormatividad hegemónica dice que es un hombre, pero al considerar el comportamiento y/o la vestimenta y el propio reconocimiento, es una mujer.

Jimenes y Adorno (2009) habla sobre la fluidez de las travestis:

La travestilidad es la expresión de la fluidez de los deseos, de los cuerpos y de los sexos, revelando a incongruencia de los sistemas que buscan relacionar sexo/sexualidad/género/identidad sexual. Más importante que comprender de lo que es hecho el cuerpo o la sexualidad, tal vez deberíamos observar como los saberes sobre estas instancias vienen siendo contruidos, aplicados y distribuidos. ¿Cómo están siendo contruidos y por quién están siendo validados los discursos revestidos de verdad sobre los sexos y las sexualidades? (Jimenes y Adorno, 2009, pág. 365)

Para el filósofo marxista italiano Antonio Gramsci (1999) la hegemonía es una captación entre el liderazgo cultural y político ideológico de una clase sobre las otras. No sólo en cuestiones económicas, la hegemonía tiene rasgos de percepciones, juicios de valor y acción política entre los sujetos. Por lo tanto, la hegemonía se obtiene y fortalece en un plan ético cultural, con expresiones de saberes, prácticas, modelos de autoridad en que es presentada para legitimarse y universalizarse.

El eje de la hegemonía es una concepción de dirección cultural que tiene carácter de la convicción de normas morales y reglas de conducta. La hegemonía se establece en un proceso históricamente largo que ocupa varios espacios estructurales. En la perspectiva de Gramsci (1999) la hegemonía debe ser preparada desde una clase que se integra en un bloque histórico en torno de la creación de una voluntad colectiva; de tal modo que, la consolidación se basa en influencias ideológicas que precisan mantener apoyando a las mismas orientaciones.

La dirección ético-política se alcanza a través de argumentos y estrategias en los cuadros sociales. De esta manera, el Estado sirve tanto para manejar como para oprimir, y cuando las clases subalternas llegan a esferas hegemónicas de poder se hace necesario pensar otro tipo de sociedad. (Gramsci, 1999). Según Gramsci (1999) las clases subalternas no se mantendrán en los espacios hegemónicos sin una conquista en los planes de ideas que involucren a toda la sociedad. Solo así es posible pensar en proyectos que consistan en cambios verdaderos.

Para el filósofo marxista existen dos esferas de súper estructuras: 1) la presentación por la sociedad política que involucra mecanismos de monopolio legal, represión, violencia, control de los grupos y aplicaciones de leyes; y 2) la esfera de la sociedad civil, que es un conjunto de acciones que propagan ideologías en los espacios institucionales como en el sistema escolar, iglesia, partidos políticos, medios de comunicación y etcétera.

No obstante, resistir a los prejuicios de tales concepciones hegemónicas presupone asumir la existencia de los rasgos y estigmas que los marcan, eso implica también la articulación de estrategias para mantenerse dentro de la historia a partir de su propia voz (Santos, 2007). Resistir también es no ceder a las manifestaciones hegemónicas y cuestionarlas dentro de la propia negociación hegemónica.

Resistir es, al mismo tiempo, el resultado de la acción de oponerse a algo, pero, también, el conjunto de estrategias utilizadas para defender una posición, un lugar o un conjunto de prácticas culturales [...] El carácter de resistencia que antes podía ser analizado como capacidad que la cultura poseía o detenía de contraponerse a la racionalidad, denunciaba, en un contexto más abierto y reflexivo, la capacidad que tiene la cultura popular para establecer estrategias para defenderse y articularse con su entorno para mantenerse (Santos, 2007, pág 63-64).

A partir de tales concepciones, la resistencia contrahegemónica es leída en esta tesis en contra de las narrativas normativas de género impuesta en un proceso histórico-colonizador. En el proceso de discutir acerca de la cisgeneridad+travestilidad, es posible identificar que las travestis usan su propio estigma (el término travesti) como instrumento de resistencia y emancipación bio-psico-social en el enfrentamiento a las determinaciones cisnormativas.

Dar nuevo sentido al término travesti es una de las demandas políticas más centrales. El reconocimiento social en su proceso identitario es de fundamental importancia en la lucha por la legitimidad y reconocimiento como sujeto de derechos, abriendo posibilidades a nuevas expresiones de género, nuevos deseos, nuevas cuestiones, nuevas preguntas e incluso nuevas formas identitarias.

Así como también reconocer la diversidad ya existente de las expresiones de género, reflexionar acerca de la normativa cis que es “incuestionable” es de fundamental importancia para deestructurar la idea normativa “cosas de hombre”, “cosas de mujer”.

Con todo esto, la sociedad utiliza medios para establecer categorías y atributos a las personas y/o a los grupos de forma corriente, dicotómicas, homogéneas y naturalizadas. Tales conceptos sociales permiten que, ante un extraño logremos identificar o reconocer sus características.

Para la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling (2000):

[...] colocada de esta manera, la presentación de la sexualidad y las expresiones humanas suena absurdamente simplificada. Y, sin embargo, refleja algunas de nuestras creencias más profundas - tan profundas, en la verdad, que buena parte

de la investigación científica (con animales y también con humanos) gira en torno a esa formulación dicotómica (pág 21).

Como había mencionado, la reivindicación de las travestis es sobre el significado del término que las denomina, el cual que ha sido usado como sustantivo para insultarlas a lo largo de la historia. El proceso de estigmatización según Erving Goffman (2006) construye teorías para explicar la interiorización de estos sujetos para identificarlos como personas peligrosas y fuera de los estándares "normativos".

El término estigma es una palabra amplia con diferentes significados y que ha sido utilizada para hacer referencia a una señal profundamente inferior de un individuo, poniéndolo en situación de desventaja con relación a las otras personas que no lo poseen.

Según Goffman (2006) en el contacto de personas estigmatizadas y personas "normales" (sin estigma), los estigmatizados están más tensos pues imaginan que pueden ser ridiculizados por los sujetos "normales". Pero en el contacto entre los iguales estigmatizados, ellos pueden compartir vivencias y experiencias, potencializando a la posibilidad de un espacio de apoyo.

Un sujeto estigmatizado deja de ser una persona y se transforma en una marca que puede ser menospreciada, como comenta Goffman (2006) "la persona que tiene un estigma no es totalmente humana" (pág. 15). Por otro lado, no todas las marcas son temas de discusión y desprecio, sólo aquellas que están contra los estereotipos determinados por las características hegemónicas; a partir de esta perspectiva, podemos comprender a las travestis como personas estigmatizadas en la sociedad contemporánea, así como también las personas que cuestionan en algún nivel la hegemonía de los géneros.

Pensando desde la metáfora teatral y de los comportamientos de las personas, para Goffman (2006) el término “actuación” hace referencia a las acciones de los individuos en su vida cotidiana. Las personas son actores que actúan a lo largo de su vida para transmitir una imagen aceptable socialmente en la familia, en la escuela, en la oficina.

Lo principal en las actuaciones es lo que logras parecer más de lo que realmente eres. Goffman (2006) define el “self” (yo) como un conjunto de las máscaras que uno posee a partir de las interacciones que hace, y estas máscaras por supuesto van cambiando según las situaciones.

Como parte de la “fachada personal” incluye la vestimenta, la edad, el sexo, las expresiones, postura corporal y otras características similares. Algunos de estos atributos de transmisión de signos pueden ser móviles o transitorias y claro pueden cambiar durante una actuación dependiendo del contexto. Saber moverse de forma hábil puede ser un instrumento de obtención de éxito, obvio, a partir de la idea hegemónica de cada lugar.

A partir de las colaboraciones de Goffman (2006) sobre las interacciones humanas, es posible considerar que la cisgeneridad es una actuación y creamos nuestras máscaras a partir de la lógica dicotómica.

Júlia Rodrigues, una mujer trans, persona que me apoyó en todo mi trabajo de campo en Recife (de agosto de 2017 a marzo de 2018), me comentó:

Ser una persona trans todavía es estar enlazada a los rótulos. La figura sexualizada, incapaz, la peluquera, la prostituta, entre otros, como también curiosidades (algunas abusivas), aunque son muchos los problemas poco a poco si están disminuyendo los pasos rumbo la disolución del prejuicio, como ejemplo el Enem²⁰, que después que adoptó el nombre social tuvo un aumento significativo en el número de personas trans inscritas, lo que comprueba que es cada vez mayor el número de trans en las escuelas y universidades, el deseo por la continuidad de

²⁰ ENEM: Examen nacional utilizado para entrar en las universidades brasileñas.

la vida escolar / académica, y la búsqueda de una vida digna, donde la condición de género no sea criterio para la discriminación y el prejuicio, sino el factor de respeto a la diversidad y la dignidad humana. Ser una persona trans es tener varias dudas y estar llena de incertidumbres, es llorar de alegría y sonreír en la tristeza, es ser frágil y fingir que es fuerte, es creer cuando nadie más cree.

Mi cuerpo cisgénero performativo cambia en este instrumento de mediación entre las cajas hegemónicas de expresión de género femenino y masculino, debido a que en la fachada social las expectativas estereotipadas se basan en ideas conservadoras originarias y adoptan símbolos de la representación colectiva.

Innegablemente cuando elijo por un rol social determinado de un género, o a otro, soy cuestión. No obstante, tal asignación hace conexión directa con mi sexualidad. Si mis rasgos, actitudes o ropas son leídos como masculinos: soy identificada como lesbiana, si son leídos como femeninos: heterosexual.

Sexualidad + Expresiones de Género: ¿dónde está el error en esta mezcla?

De hecho, escribo estas palabras al sonido de “She’s a boy” del grupo haitiano 3JES que ha roto el ultramar caribeño para conquistar los antros de Miami (USA). “She’s a boy” cuenta la historia de la decepción + incompreensión del hombre que vio a su amada enamorarse de otra mujer.

Podríamos pensar: ella es bisexual ¿no? pero el título de la canción es “she’s a boy” entonces ¿por qué el género entra en esta discusión? ¿Será que aún en la contemporaneidad hemos mezclado la idea de género y sexualidad? No tengo las

respuestas, solamente las preguntas, pero en efecto a partir de Goffman (2006) la fachada social tiende a institucionalizarse o estigmatizar a los sujetos.

Según Goffman (2006) la información social está relacionada con un conjunto de signos verbales o no que son comunicados de forma accidental o intencional, en su totalidad o parcialmente en las interacciones entre los sujetos, de modo general, ella representa a lo que los sujetos expresan de sí como intentan presentarse delante del otro.

Este proceso ocurre en la vida cotidiana e involucra informaciones no estructuradas de los individuos, tal ejercicio es posible observar a partir de las interacciones. En este sentido ¿cómo funciona el juego de la información social sobre las expresiones de género fuera de la expectativa hegemónica?

En cierto grado la literatura ya nos lo presenta. Al considerar de nuestra sociedad brasileña patriarcal que valora los papeles definidos género, este cuerpo andrógino es constituido a partir de los prejuicios que tienen efectos directos en su forma de transferir su información social a otro sujeto.

Para Goffman (2005):

La información al respecto del individuo sirve para definir la situación, tornando a los otros como capaces de conocer anticipadamente lo que les espera de ellos y lo que de él podrán esperar. Así informados, sabrán cual es la mejor manera de ser ágil para obtener una respuesta deseada (pág. 11).

De una u otra manera, cómo es posible percibir, los intercambios de informaciones que sirven para que un sujeto pueda identificar al otro dentro del juego de impresiones. Indiscutiblemente todo este proceso de interacción social es en sí un proceso

comunicativo que es permeado por las intromisiones de los actores sociales y de lo que les significa tal información.

En todo mi proceso de trabajo de campo en pocos momentos verifiqué entre los sujetos no-trans una referencia de valoración de las personas trans. Es increíble, para no decir aterrador, que en pleno siglo XXI hemos vivido una socio-desvalorización de los cuerpos trans y, sobre todo, reconocer a las personas trans únicamente como este “otro” (= diferente de mí) en las interacciones sociales sólo (¡SÓLO!) por cuestionar esta lectura particular colonizadora patriarcal del sistema de género.

De hecho, no es “sólo”, romper con la idea hegemónica de los géneros no es sencillo. Es desafiante, y pensarlo desde una perspectiva no-colonizadora-geo-referenciada es otro desafío, pero es sobre esto lo que trataré en el próximo apartado.

2.4. Colonialidad, Género y Feminismo Decolonial

"Usted es una feminista blanca". Escuché esa afirmación de un hombre-cis en una mesa de bar en principios de diciembre de 2017, un hombre negro que se halló en el derecho de decirme lo que es feminismo negro. Me quedé indignada al comprender que mi vivencia de mujer negra estaba siendo deslegitimada. Para él, predicaba el feminismo blanco por yo formar parte de un colectivo que piensa a partir del feminismo popular, en realidad también tengo mis críticas al colectivo, pero ¿él quiso saber? No. Simplemente enredó todo su discurso de hombre negro académico que entiende más de feminismo negro que mi vivencia.

La brasileña feminista negra Lélia González (1982) apunta que en los propios movimientos negros hay posibilidades de identificar características machistas, dado que hay una postura de reproducción en las prácticas patriarcales vigente en la sociedad. Lélia González (1982) concibe críticas hacia los hombres negros en vista de que las mujeres negras también son marginalizadas por ellos. De la discriminación racial y de género, las mujeres negras llevan consigo un potencial político e ideológico mayor que el hombre negro puesto que llevamos los dos elementos (raza y género).

Como señala Karina Bidaseca (2015), y como yo también lo pienso:

Considerar una única y «auténtica» identidad de la «negritud», desatendiendo las diversas especificidades históricas, culturales, políticas y geográficas, puede producir las políticas racistas que configuran la des-agencialidad de los cuerpos femeninos. Como explica el teórico camerunés Achille Mbembe (2001), no existe una identidad africana que pueda ser resumida en un único término o expresión, sino que ella está conformada de distintas formas a partir de múltiples prácticas del sí mismo. Las identidades no pueden ser reducidas a un orden biológico o basado en la sangre, en la raza o en la geografía. La identidad negra no existe como sustancia sino que se trata de una serie de prácticas móviles, reversibles e inestables (pág 37-38).

El punto principal de él era que el feminismo negro acoge al hombre negro, mientras que el feminismo tipo "clásico-blanco-popular" no piensa en la opresión que el hombre negro sufre. Con su lectura académica y vivencia negra, él cuestionaba mi experiencia negra - sólo no cuestionaba la "mujer" por saber que soy biológicamente marcada "por el sexo femenino" (se entiende el contenido higiénico del pensamiento)... Aún en las primeras páginas del libro "Mujer, raza y clase", Angela Davis (2005) va a decir:

Si las negras difícilmente eran “mujeres” en el sentido aceptado del término, el sistema esclavista también desautorizaba el ejercicio del dominio masculino por parte de hombres negros. Debido a que tanto maridos y esposas como padres e hijas estaban, de la misma forma, sometidos a la autoridad absoluta de sus propietarios, el fortalecimiento de la dominación masculina entre los esclavos podría haber provocado una peligrosa ruptura en la cadena de mando. Además, ya que las mujeres negras, en tanto que trabajadoras, no podían ser tratadas como el “sexo débil” ni como «amas de casa», los hombres negros no podían aspirar a ocupar el cargo de «cabeza de familia» y, evidentemente, tampoco de «sostén de la familia... Después de todo, tanto hombres como mujeres y niños eran, igualmente, los “sostenes” de la clase esclavista (pág 16).

Este hombre, acuñado de tales palabras, decía que la experiencia negra se presentaba antes del género. Salir de casa, con el color de la piel ya era un marcador fuerte, siendo mujer, peor. Para él, sería más visceral la racialización que el propio género. Estoy de acuerdo con la problemática de raza existente, pero pensar "mujer, raza y clase" está más allá que especular a secas la experiencia negra, se hace necesario recapacitar desde la colonización y el propio proceso de colonialidad del conocimiento, así como de género. No veo como oportuno ni tampoco estratégico nivelar opresiones, sería pertinente analizar como estas opresiones nos interpela.

2.4.1. Enlaces coloniales

La colonialidad es resultado del colonialismo y aún se mantiene viva en los espacios académicos, culturales, en la cotidianidad y en el sentido común. La colonialidad son esquemas de comportamientos, de creencias, forma relacional e

intersubjetiva existente en un espacio a partir de un proceso pre colonizador. El argentino Walter Mignolo en un manifiesto sobre el pensamiento decolonial va a decir:

En el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras perpetúan la geopolítica del conocimiento. El pensamiento decolonial, da vuelta a la tortilla, pero no como su opuesto y contrario (como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento decolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único (tanto el que justifica la colonialidad, desde Sepúlveda hasta Huntington) como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotación del obrero en Europa (Marx). Esto es: todo el planeta, a excepción de Europa occidental y Estados Unidos, tiene un factor en común: lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa occidental y Estados Unidos (pág. 7).

La discusión no es sólo que la colonialidad permanece como base en las formas de pensar, en las preferencias bibliográficas y las relaciones de la sociedad moderna, es mucho más que eso, es la representación simbólica de que el pensamiento estructural colonial se mantiene en lo más íntimo de la modernidad de los pueblos colonizados.

Sobre la escritura situada, Mignolo (2007) va a decir:

Insisto en la localización, si es todavía necesario recordarlo, puesto que sabemos ya desde hace tiempo, que todo pensamiento está localizado, pero, pesar de saber esto, hay una tendencia general a entender el pensamiento construido a partir de la historia y experiencias europeas como si estuviera deslocalizado (pág 7).

Para el puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2016) es necesario imprimir la idea de la decolonialidad de los saberes en todo lo que estamos haciendo dentro de la academia,

intentado pensar los problemas con diversidad epistémica y desde del sur global, y no importar solamente teóricos geo-referenciados.

Para Karina Bidasca (2015) se hace necesario que las artistas y activistas del feminismo tome un camino hacia un feminismo del sur:

El Sur no en sentido geográfico sino geopolítico. Es por ello que nombramos a este movimiento como un Tercer feminismo. Se trata de establecer una serie de rupturas epistémicas que se basan en el cuestionamiento a la concepción monolítica de Una mujer, aquella que representa la norma que define a la mujer blanca, burguesa, heterosexual [...] Y, por otro lado, amerita reflexionar y trabajar sobre la ausencia del tratamiento del racismo, la lesbofobia y la colonialidad en el sentido que, insisto, procuro provocativamente inscribir en la analogía del feminismo con el imperialismo bajo lo que llamo la retórica salvacionista. En otras palabras, me refiero a la apropiación del feminismo liberal de lamujerdeltercermundo, sin guiones, como signo para justificar la intervención de otras naciones en nombre de los Derechos Humanos y la Paz Mundial. Asimismo, consideramos que es necesario volver a la crítica de la concepción universal del patriarcado, puesta en tela de juicio por bell hooks, cuya interpelación amerita discutir la representación de las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes, cuyas voces han sido omitidas (pág 35-36).

No es decir por supuesto que sus teorías no nos funcionan, sino trabajar y reflexionar desde nuestro propio espacio geográfico dentro de la lógica histórica-social de nuestros saberes. Es importante destacar aún y reconocer lo que nos es útil, y lo que no, pero para Grosfoguel (2015) con la colonialidad de los saberes agarramos todo sin hacer filtros y de forma mecánica en nuestra realidad.

En el reconocimiento de colono y colonizado, el peruano Aníbal Quijano (2002) co-relaciona los conceptos de raza y género en términos estructurales más amplios, haciendo posible comprender que el poder está configurado en las relaciones de

dominación, abuso y disputa entre los sujetos sociales y así lo negocian con los elementos estructurales de la sociedad, como el trabajo, los productos y la autoridad colectiva.

La colonialidad del poder nos permite reflexionar sobre los patrones de unidireccional, lineal y continuo de las especies dentro del sistema mundo capitalista, que es manejado por la Europa sobre todo el conocimiento adquirido desde un proceso de exploración. Al operar con la categoría de raza y género en un proceso de interseccionalidad, es posible ver las dos categorías de forma conjunta y analizarlas dentro de los ejes estructurales, así como apunta María Lugones (2014):

El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, ‘mujer’ selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, ‘hombre’ selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, ‘negro’ selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente [...] Esto implica que el término ‘mujer’ en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (Lugones, 2014, pág 63)

Fuimos producto de 500 años de colonización, y no es posible pensar el género fuera de este contexto. Vivimos 500 años de interrupción de nuestro desarrollo, impusieron nuestros mecanismos para que pudiésemos nosotros recrear desde sus cosmovisiones, significa decir que fuimos contruidos a la luz de esta historia, por lo tanto, necesitamos hacer un proceso de reconstrucción.

El Sistema moderno de la colonialidad del género de María Lugones (2014) tiene su lógica en la dicotomía jerarquizante. Su intención “también es brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género” (pág 60). María Lugones (2014) entrelaza a su trabajo el concepto de colonialidad del poder y del ser de Aníbal Quijano.

Nuestra experiencia colonial es de la división humano/no-humano, dentro de la noción eurocéntrica que es dividida entre primitivos y bárbaros. Para Lugones (2014) el género es una expresión colonial y solo hace sentido en la modernidad colonizada (en ámbito de la base Estado-Nación regulatorio). Las lógicas estructurales muestran que el género es construido por los saberes de la colonialidad del saber.

La crítica que Lugones hace a Quijano es:

Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco no parecen ser entendidos como ‘recursos’ en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva.

Todavía se asume el binarismo y el sexo como órgano reproductivo fácilmente por cuestiones biológicas, aunque hay estudios antropológicos, históricos y sociales que va a decir exactamente lo contrario, como también de la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling (2000).

Cuando me refiero al binarismo no hablo de identidad o política identitaria, sino de los sistemas de géneros como categoría colonial. Mi cuerpo performativo fue hecho

mujer dentro de la modernidad colonizadora, y es como mujer que iré a combatir las desigualdades de géneros ya que está fue la luz que rigió mi experiencia. Efectivamente la construcción mujer es una construcción de opresión, pero donde hay opresión, hay resistencia, como señala Vergueiro (2015):

Tomar consciencia de la vigencia de un sistema colonial de género, consistiría, así, en mirar críticamente la jerarquización sistémica e interseccional de las perspectivas cisgéneras más allá de las diversidades corporales y de las identidades de género, y en encontrar formas de resistencia existenciales, socioculturales y políticas contra este régimen de violencias. (Vergueiro, 2015, pág 43 – traducción mía)

Tal lectura de género que hemos tenido no es la misma de los pueblos originarios de Latinoamérica, que es donde me ubico. Por ejemplo, si tomamos en cuenta la sexualidad, si vamos a hacer un comparativo, los conceptos de homosexualidad y heterosexualidad fueron asignado solamente en el siglo XIX dentro de este sistema normativo reciente.

Karina Bidasca (2015) reflexiona sobre las cargas normativas de la historia colonial de América.

es comprendido como un tiempo histórico en el cual se ordena una imposición de identidades sexuales binarias y el consecuente destierro de identidades no-normativas. La raza como centro estructurante de la modernidad/colonialidad (Quijano, 1991), de un modo u otro, implica un viraje en la reflexión sobre las condiciones de nuestra emancipación [...] Nuestros cuerpos ultrajados, colonias del patriarcado, fueron históricamente considerados la extensión del territorio a conquistar. Bajo las leyes del capitalismo salvaje, la relación violenta que establece con la naturaleza —que va a ser transferida a nuestros cuerpos—, nos sitúa a las mujeres en un permanente exilio del mundo (pag 22-23).

Haciendo un análisis sobre las perspectivas feministas y decoloniales, Bidasca (2015) apunta:

la nigeriana Oyèrónké Oyewùní (1997), quien niega que el género fuese una categoría preexistente en la organización yoruba antes de la colonización; María Lugones (2008), que considera el dimorfismo biológico, el heterosexismo y el patriarcado insertos en la organización colonial moderna del género y, por último, la posición de Rita Segato que reconoce la existencia de «una organización patriarcal, aunque diferente de la del género occidental, y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad» basándose en «la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas (Segato, 201, 32) (pág 22).

En resumen, Karina Bidasca (2015):

Rita Segato (2011), se ubica en la corriente del feminismo descolonial en una segunda posición, en el otro extremo de la posición de María Lugones (2008) o de la antropóloga y feminista nigeriana Oyeronke Oyewùni (1997), quienes afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. (pág 32)

Para Lugones (2014) es importante cuestionar los géneros como sistema, asimismo como la heteronorma como sistema reproductivo, sin embargo, dentro de una perspectiva no hegemónica y decolonial. Es posible pensar otras formas de existencia, otras formas de vivir los géneros. Lo más intrigante de la perspectiva decolonial es proponer que hay más visiones de mundo que la del sistema-mundo.

En efecto, el feminismo hegemónico latinoamericano de los años noventa no dialogaba con la raza, clase y la cisnormatividad, tampoco con la colonialidad del género, su realidad era el neoliberalismo y el individualismo con un lenguaje neutro de libertad que el Estado-Nación permitía.

Es decir, en la constitución las mujeres blancas y eurocéntricas eran sujetos de derechos y se valía de tomar decisiones libres dentro del ámbito disponible, como por ejemplo el uso de los métodos anticoncepcionales, sin embargo, tal pensamiento contribuía con la sistemática opresión del género del Estado dentro de la lógica de colonización inflamada en la sociedad (Mendonza, 2014).

Según la feminista negra brasileña Sueli Carneiro (2003):

Cuando hablamos que la mujer es un subproducto del hombre, puesto que fue hecha de la costilla de Adán, ¿de qué mujer estamos hablando? Somos parte de un contingente de mujeres originarias de una cultura que no tiene Adán. Originarias de una cultura violada, folclorizada y marginada, tratada como cosa primitiva, cosa del diablo, ese también un alienígena para nuestra cultura [...] A partir de ese punto de vista, es posible afirmar que un feminismo negro, construido en el contexto de sociedades multirraciales, pluristas y racistas -como son las sociedades latinoamericanas- tiene como principal eje articulador el racismo y su impacto sobre las relaciones de género, una vez que él determina la propia jerarquía de género en nuestras sociedades (pág 20).

Angela Davis (2005), feminista negra estadounidense, comenta la diferencia que hay entre ser mujer blanca y mujer negra en los tiempos de la esclavitud y sobre la ideología del feminismo que no abarcaba todas las mujeres:

A medida que la ideología de la feminidad -un subproducto de la industrialización- se fue popularizando y diseminando a través de las nuevas revistas femeninas y de las novelas románticas, las mujeres blancas pasaron a ser consideradas moradoras de una esfera totalmente escindida del ámbito de trabajo productivo. La fractura entre el hogar y el mercado provocada por el capitalismo industrial instauró la inferioridad de las mujeres más firmemente que en ninguna otra época anterior. En la propaganda más difundida, la “mujer” se convirtió en sinónimo de “madre” y de “ama de casa” y tanto la una como la otra llevaban impreso el sello fatal de la inferioridad. Sin embargo, este vocabulario estaba completamente fuera de lugar entre las esclavas. El orden económico de la esclavitud contradecía la jerarquía de los roles sexuales incorporada en la nueva

ideología. Consiguientemente, las relaciones entre los hombres y las mujeres dentro de la comunidad esclava no podían encuadrarse en el modelo ideológico dominante (pág. 20).

María Lugones (2014) en su texto *Colonialidad y Género* In “Tejiendo de otro modo” va a reforzar lo que han dicho las feministas negras (como las estadounidense Angela Davis y Bell Hooks y las brasileñas Léila Gonzalez y Sueli Carneiro) sobre los cuerpos de las mujeres negras, que en el occidente el color de la piel era una fuente de privilegio aun siendo mujer.

También es parte de su historia, que en el occidente, solo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres ‘sin género’, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad (Lugones, 2014, pág 71).

De todos modos, aunque sea posible hablar de diversos grupos feministas y feminismos con divergentes visiones van a actuar todos de forma política, entre ellos hay un denominador común que son los cuestionamientos sobre la división de los papeles de género entre hombres y mujeres. Los feminismos son prácticas cotidianas y no hay conocimiento que no sea en algún grado político dentro de sus singularidades, y cada feminismo así lo hace. Por supuesto, debe ser considerado que una feminista blanca puede oprimir a una feminista negra.

Hay activistas políticas que van a decir que lo bueno de las teorías feministas es que es “una teoría” en su totalidad política con la idea central de lograr la emancipación de la mujer. Sin embargo, traigo una cita para aclarar la realidad de la no-blanca en el feminismo hegemónico:

Borrando toda historia, incluyendo la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y las no-blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color (Lugones, 2014, pág. 71).

Los distintos feminismos se fueron articulando de múltiples formas y fue necesario deconstruir este sujeto feminista, y eso ha ofrecido espacio a variadas voces. No es sencillo pensar los cruces que las subordinan, y no hay otra alternativa que caminar y reconocer que la incertidumbre es el eje entre los feminismos.

En este sentido, el género es un referente no-fijo, y pasamos a caminar en un terreno cambiante y vulnerable. Pero en la búsqueda de una unión que se basa en las diferencias y ya no en la unidad del sujeto opresor, fue necesario reconocer que las mujeres no eran oprimidas de la misma manera y por las mismas estructuras.

Fue un hecho del feminismo negro el concepto de interseccionalidad, este reconocimiento de que estamos atravesadas por diferentes ejes de dominación; significa decir que no es la sumatoria de las opresiones, sino que ellas (ser obrera, mujer, latinoamericana y negra) se interceptan de muchas formas diferentes.

Nosotras mujeres en primera estancia fuimos nombradas mujeres por los feminismos hegemónicos y la ideología cisnormativa. Además, fuimos objeto de múltiples formas de colonizaciones, primero por los discursos patriarcales, que éramos este “otro” menor, sin significado, y por eso la necesidad de pensar un feminismo decolonizador.

Para la brasileña Viviane Vergueiro (2015):

Podemos llevar la cisnormatividad como una serie de fuerzas socioculturales e institucionales que discursivamente producen la cisgeneridad como 'natural' [...] La equiparación de cuerpos e identidades de género no normativos a los cisgéneros requiere cambios profundos de paradigmas, "nuevas reivindicaciones éticas" que se enfrentan a limitaciones sistémicas (pág 70).

A partir de las escenas de las investigaciones etnográficas detalladas es posible permitir reconstrucciones en los criterios culturales, así como romper con los discursos universalistas, coloniales y naturalizados, al final tomar como viable la percepción de que la realidad es socialmente construida.

Por lo tanto, traigo a lo largo de mi tesis la metodología auto etnográfica, puesto que propongo escribir desde mis experiencias personales ya que no es posible para uno como investigador alejarse de su trayectoria mientras hace investigación. Así mi debate es auto referenciado, asumiendo una autoconciencia reflexiva sobre mi tema de investigación, proponiendo que mi trabajo reside también en mis experiencias como mujer cisgénera.

3. Metodología: auto etnografía desde de mi cuerpo cis. ¿El marcador será la apariencia?

Al reflexionar sobre mi anteproyecto de maestría todavía en 2015, las temáticas sobre travestilidad siempre estuvieron presentes. No comprendía cómo la travestilidad movía mi ser y creía que era por cuestiones empáticas de la situación de vulnerabilidad que ellas vivían, así como por los prejuicios diarios que presenciaba en mi ciudad con compañeras travestis.

Cambié varias veces mi anteproyecto hasta encontrar la pregunta ¿De qué forma las travestis (brasileñas y mexicanas) han buscado resistir la exclusión social y progresar en los campos profesional y educativo?, sin embargo, entré a la maestría y esta pregunta

ya no quedaba, empecé entonces a cuestionarme sobre la auto denominación travesti en Recife (mi ciudad natal) y sus instrumentos de resistencia, y con la pregunta ¿cómo ha sido utilizada la autodenominación travesti como forma de resistencia? fui a trabajo de campo.

Inicié mi campo con más dudas, miedo y tensión de lo que podría imaginar.

Pasé más de un mes para entrar en contacto con las travestis, de la misma manera que para comprender lo que quería identificar en este lugar; fue embarazoso cuando me encontré con una en el campus de la universidad donde hice un intercambio, ya que la había contactado en otro momento.

Después de mucha resistencia entré en campo²¹, empecé a observar lo que decían las travestis, lo que hacían (su forma de interacción con otras personas, la ocupación en los espacios públicos fuera de su zona de confort) y creía estar lista para los eventos inesperados mientras había una participación de mi parte en los escenarios, tal como creía estar lista para los cuestionamientos sobre mi cisgeneridad. En este momento, pensé que estaba haciendo algo productivo a la comunidad trans, cuando en realidad mi lugar de privilegio cis continuaría intocable.

Mismo haciendo lo que estaba haciendo, en absoluto, nada me movía a responder mi gran pregunta de investigación ¿Cómo la identidad travesti (con contenidos históricos

²¹ Campo aquí es más allá que un lugar fijo, es un espacio simbólico en Recife (PE, Brasil), dónde he trabajado en mi investigación.

y como resultado de la autodenominación) resiste a las imposiciones de la cisdenominación?

¿Qué significaba exactamente la identidad travesti para ellas? ¿Cómo permanecer inmersa en un campo en que mi cisgeneridad era cuestionada todo el tiempo? *¡Tú no necesitas hormonas para tener estos chichis, yo sí!* – me comentó una travesti mientras charlábamos en el Espaço Trans.

¿Cómo no cuestionar la normativa cisgénera cuando mi cuerpo es polemizado si uso vestido o pantalón dentro de este campo? ¿Cómo no reflexionar sobre la resistencia travesti y la desnaturalización de la cisgeneridad en este espacio?

¡Time! ¡Time! ¡Time! ¡Necesito tiempo! ¡Necesito pensar!

Entre tantas dudas fui al Seminário Desfazendo Gênero²². De hecho, encontré personas con ideas diversas, cuestionamientos singulares, teorías variadas y obvio, los principales nombres que están trabajando con las temáticas de cisgeneridad y travestilidad en Brasil. Entre ellas, Viviane Vergueiro, Dodi Leal, Jussara Costa y Larissa Pelúcio. Fue una inmersión profunda en este contexto en el que tuve pláticas brillantes y por supuesto después de tres días, volví a casa con más indecisión y más sospechas sobre mi trabajo de campo.

²² “El Desfazendo Gênero fue pensado como espacio de cuestionamiento de las identidades fijas. Más que preguntarnos “lo que es una mujer” y “lo que es un hombre” queremos entender los intereses que afirman que nuestros cromosomas y hormonas revelan quiénes somos [...] El Desfazendo Gênero es un espacio de crítica, reflexión y arte. [...] En esta edición quedó evidente cuánto acumulamos de prácticas encarnadas de decolonizaciones. La multiplicidad de saberes reunidos en el mismo espacio nos proporcionó varias lecciones sobre cómo la decolonización de los saberes no puede ser una teoría, sino una práctica. Cita retirada del sitio “Desfazendo Gênero”. “¿Quién tiene miedo del Desfazendo Gênero?”. Traducción mía: <http://desfazendogenero.com/quem-tem-medo-do-desfazendo-genero/>

Meterme a estudiar otra vez era la solución, así lo creí. En una sumersión conmigo misma y un episodio con un compañero, ¡comprendí qué era lo que no encajaba en mi trabajo! En su frase afirmativa “*¡De vestido eres una chica, con pantalones eres un boy!*” volví a pregunta de mi vida ¿Cómo mis ropas pueden cuestionar tanto mi existir mujer?

¿Por qué la cisgeneridad nunca es cuestionada? ¿Por qué la tratamos como normal cuándo sabemos que no existe una anormalidad a las expresiones de género en la contemporaneidad? ¿Cómo la resistencia travesti puede hacernos reflexionar sobre la desnaturalización de la cisgeneridad? Y fue con tales preguntas que pensé en la auto etnografía como instrumento clave en mi investigación. Sin embargo, a cada rato escucho que la metodología de la auto etnografía es un “modismo” pero los que van a decir eso no comprenden la amplitud política e investigativa, y propongo esta metodología en mi investigación para cuestionar las normativas vigentes y hablo desde mi cuerpo normativo cis.

En esta investigación la auto etnografía es utilizada como un recurso para hablar de la relación de mi self con la cisnormatividad, así como utilizo la narrativa personal como exploración sociocultural. Traigo diferencias y quizá creo estrategias analíticas para dialogar con este Otro dentro de los encuentros etnográficos.

Por supuesto comprendo su limitación y la necesidad histórica de la auto etnografía como movimiento teórico-político, sin embargo, supongo que puedo ir más allá, la traigo como elemento que puede criticar los discursos hegemónicos y dominantes que son basados en el poder colonial occidental de la narrativa cisnormativa. Mi cuerpo y

mi voz son utilizados como espacio ontológico en la inmersión de nuevos cuestionamientos.

3.1. Auto etnografía como instrumento político-metodológico

Abriendo nuevos abordajes a los Estudios Socioculturales propongo la auto etnografía visto que son los análisis de la experiencia personal ubicada en la tríade: contexto de las relaciones, categorías sociales y prácticas culturales, manifestando así aspectos de la vida cultural. Para los autores Stacy Holman Jones, Tony E. Adams y Carolyn Ellis (200) existen cinco puntos claves para construir auto etnografía:

- 1) Visibilidad para el ser: el yo del investigador visible en el proceso de producción, así como conexión con el otro.
- 2) Reflexibilidad: conciencia de sí y de los otros miembros del grupo, con intuición guiada a conocer al otro.
- 3) Compromiso: la auto etnografía pide al investigador el compromiso como medio para entender la visión crítica de la cotidianidad
- 4) Vulnerabilidad: la auto etnografía ocurre en las emociones, cuando el etnógrafo es tocado de forma profunda en su ambiente.
- 5) Rechazo de Conclusiones: la auto etnografía se resiste a los finales y concepciones cerradas pues comprende el ser como relacional y mutable.

La auto etnografía es manejada como una crítica social en los micros espacios, abriendo perspectivas científicas más allá de la objetividad estructurada, pudiendo integrar los aspectos no-cuestionados a la producción científica, como es el caso de la cisnormatividad, de todos los modos, no es posible hacer una teoría sin una acción política que pueda generar una elaboración conceptual.

Por lo tanto, en la auto etnografía el/la investigador/a hace parte del objeto de estudio y dialoga a partir de sus propias vivencias, emociones, sentimientos y prácticas, este es su mayor desafío: diferenciar sus experiencias del trabajo académico. Sin embargo, tal metodología posibilita la transparencia de la investigación en campo, así como el registro profundo, histórico y político de la representación humana (Tedlock, 2000).

A partir de los autores Ellies y Bochner (2000) la auto etnografía permite que el/la investigador/a se involucre con sus reflexiones personales junto con la investigación, por eso es necesario que la descripción sea más compleja sobre su vida privada. La auto etnografía no es solamente una voz, sino es un coro de un grupo, ya que la investigación es hecha dentro de los campos sociales y con otras personas que los componen.

La auto etnografía genera muchos miedos, dudas y dolores emocionales, y es exactamente en lo profundo que el trabajo empieza. Escribir como objeto y como investigador no es fácil alerta Ellies y Bochner (2000), pero comprenderse a sí mismo posibilita las reflexiones necesarias para tornarlo/a autor/a de su propia investigación.

Las técnicas utilizadas en la auto etnografía son el diario de campo, las entrevistas en profundidad, entrevista informal y los encuentros etnográficos. Por reconocer la existencia de un vínculo entre investigador e interlocutor, los autores Tedlock (1979) y

Rabinow (1992) proponen los encuentros etnográficos con este otro sujeto como unos análisis reflexivos, haciendo posible intercambiar vivencias y construir significantes entre los mundos de los dos.

El cuaderno de campo es un instrumento de registro donde es posible anotar las situaciones realizadas en el campo de forma completa, precisa, desde la mirada de/la investigador/a. Para tener precisión, los registros deben ser hechos siempre después de cada observación o al momento de las dudas, comprendiendo que cada escenario o miedo es fuente de datos. Es posible utilizar otras herramientas como mecanismo que puedan facilitar los registros, como grabadoras o video.

Los registros pueden ser de las actividades en que el/la investigador/a participó, de las conversaciones con los sujetos, estructura del escenario, las vivencias vividas, dudas, incomprensiones o hasta sus temores. El/la investigador/a puede contextualizar el fenómeno y reflexionar sobre sus apartados teóricos, generando hipótesis o líneas de actuación.

Para mi campo de trabajo, hacer tal conexión fue de fundamental importancia. Por supuesto las lecturas y relecturas del diario de campo fueron esenciales para redefinir la manera de planear, diseñar y rediseñar los siguientes pasos de mi investigación.

Escribir en el diario de campo debe ser parte fundamental de la rutina de campo. Señalo que utilicé mi diario de campo como instrumento de registro desde los primeros momentos de la investigación, aún en lo anteproyecto, antes de ingresar a la maestría.

La entrevista en profundidad (con características antropológicas) o los encuentros

antropológicos, como denomina algunos teóricos (Bullen, 2012; Guber, 2005), son un mecanismo utilizado para obtener enunciados y verbalizadas informaciones del sujeto de estudio en un instante de participación y observación directa, y son utilizadas cuando se hace necesario en la investigación.

Por otra parte, en este tipo de entrevista, para que sea posible hacerlo, es necesario seguir tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador. (Guber, 2005)

3.2. Discursos autoetnográficos

No puedo posicionarme como un ser eminentemente racional y por encima de aquellos a quienes pretendo entender. Necesito verme en ellos, en ellas, y en un juego de espejos, comprender su posición, comprender la mía. También he pasado años elaborando en torno a aquello que nos hace iguales y diferentes, y aprendiendo que no es personal, que no es de buenos y malos, que no es de ellos y nosotros. Veo con mucho mayor claridad que la realidad la construimos socialmente, y que para checar mi realidad necesito tomar en cuenta desde dónde hablo yo y desde dónde hablan los otros y las otras. Por todo lo anterior, he encontrado en la auto etnografía una opción incomparable (Calva, 2014, pág 59).

En esta investigación las preguntas y respuestas no son factores separados, sino parte de la misma lógica y reflexión, las respuestas obtenidas fueron incorporadas por mí al propio contexto interpretativo de las compañeras. Todas las preguntas tuvieron sentido para la investigación, ya que hubo una selección temática expresa dentro del contexto de las preguntas. Las entrevistas abiertas y los diálogos con mis compañeras fueron siguiendo las narrativas de los temas, con sentimientos y percepciones que ellas traían en los diálogos.

A diferencia de la observación participante, la entrevista como interacción

témpera espacialmente situada, en la cual un sujeto -el investigador- obtiene información de otro - el informante – [...] La entrevista en ciencias sociales se presenta como una relación diádica canalizada por la discursividad. Ya se trate de hechos, actitudes, opiniones o recuerdos, el investigador obtiene materiales y da sus consignas al informante a través de la palabra (Guber, 2005, 135-136).

Las entrevistas son una herramienta utilizada dentro de la investigación puesto que hacen posible la expresión discursiva de forma directa sobre los hechos y cada compañera puede proveer una respuesta sustentada individualmente, revelando así su propia opinión, este elemento es de fundamental importancia en la discusión sobre la cisgenderidad y travestilidad.

Las entrevistas no directivas han permitido que yo pueda introducirme en este diálogo con ellas, y a partir de ahí poder caminar con los indicios para descubrir juntas su lógica de comprensión sobre las temáticas de cisgenderidad y travestilidad. El primero punto de este tipo de entrevista fue descubrir las preguntas y después profundizarlas y focalizarlas (Guber, 2005).

En la entrevista antropológica esta flexibilidad se manifiesta en el diseño de una serie de estrategias para descubrir las preguntas (que es lo mismo que decir descubrir el sentido de las respuestas), el rastreo de diversas situaciones contextuales (en virtud de lo cual las respuestas adquieren sentido) y la búsqueda progresiva de marcos de referencia, temas y relaciones del informante que deriven en la construcción de la perspectiva del actor (Guber, 2005, pág 142).

Las entrevistas informales fueron de fundamental importancia en la construcción de mi problema de investigación y fue con ellas que logré identificar la problemática y los conflictos que había en mi investigación. Conforme les iba escuchando, iba haciendo otras preguntas con el objetivo de profundizar nuestras experiencias, nuestras reflexiones

y nuestros cuestionamientos que iban revelándose en este pleito.

Para Antonio Gil (2008) la entrevista informal es menos estructurada y puede ser utilizada en un simple conversatorio, pero es distinta de una conversación visto que tiene el objetivo básico de recolectar datos. La pretensión en este tipo de instrumento es obtener una visión general del problema de investigación e identificar posibles entrevistados para la entrevista no directiva.

Es una herramienta recomendada para estudios exploratorios o que tengan la intención de acercar al investigador a las compañeras ya que es probable que la persona exprese de forma libre su opinión con relación a la temática que van a hablar - ya que no hay preguntas y tampoco grabadoras.

La antropóloga Jeanne Favret-Saada (1990) comenta que los/las investigadores/las niegan su lugar de experiencia humana, de ser afectado con su campo de trabajo y que le parece urgente la necesidad de rehabilitar tal “sensibilidad”. Ella discute en su texto “Ser Afectado” que fue necesario permitirse ser afectada por su campo, puesto que de otro modo no sería posible conectarse con la gente, además de adoptar una metodología que no era ni observación participante ni empatía.

Saliendo del presupuesto de que la observación participante es pasiva y estaba en la misma línea de “sólo estar allá”, lo que ella hacía no es posible asignarlo como participación participante, ya que su afectación era mucho más profunda.

Como se ve, cuando un etnógrafo acepta ser afectado, eso no implica identificarse con el punto de vista nativo, ni aprovecharse de la experiencia de campo para ejercitar su narcisismo. Aceptar ser afectado supone, sin embargo, que se asuma el riesgo de ver su proyecto de conocimiento deshacer. Pues si el proyecto de conocimiento es omnipresente, no pasa nada. Pero si ocurre algo y si el proyecto

de conocimiento no se pierde en medio de una aventura, entonces una etnografía es posible (Favret-Saada, 1990, pág 80)

Favret-Saada (1990) hace críticas a los/las antropólogos/as, diciendo que lo que hacen está más cercano a la observación que a la participación. Y también porque ellos no dialogaban de forma sincera con estos nativos, y también por creer que apenas los propios etnógrafos/as detentan el saber (en este punto podría discutir sobre la colonialidad de los saberes, pero si pongo atención en esto, salgo del foco).

De todos modos, la experiencia de Jeanne Favret-Saada (1990) y su saga metodológica, me hace pensar muy seriamente en mi propio campo y mi afectación con lo diferente de mí. Cuando Favret-Saada (1990) menciona que empezó a reflexionar sobre la necesidad de los/as etnógrafos/as en demarcar “ellos” y “nosotros” como forma de protección contra cualquier contaminación con este “otro”, me vi en lo que ella decía.

Yo, como investigadora, de forma sensible, estaría estudiando otro grupo y hablando de ellos. De hecho, como comenté anteriormente, apenas observaba lo que decían las travestis. ¿Cuántos errores no estaría involucrado ahí? Como comenta Favret-Saada (1990) sobre el trabajo de campo:

Sin duda, se trataba de un intento absurdo de realizar nuevamente la Gran División entre "ellos" y "nosotros" (también nosotros creemos en hechiceros, pero fue hace trescientos años, cuando "nosotros" éramos "ellos"), y así proteger al etnólogo (ese ser a-cultural, cuyo cerebro sólo contendría proposiciones verdaderas) contra cualquier contaminación por su objeto. Los campesinos del Bocage se rehusaron obstinadamente a jugar la Gran División conmigo, sabiendo bien dónde debería terminar: caería con el mejor lugar (aquel del saber, de la ciencia, de la verdad, del real, quizá algo aún más alto), y ellos, con lo peor [...] Dicho de otra forma: ellos querían que aceptara entrar en eso como compañera y que allí invirtiese los problemas de mi existencia. En el comienzo, no paré de oscilar entre esos dos obstáculos: si yo "participaba", el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, al contrario de un trabajo; pero si

intentaba "observar", es decir, mantenerme a distancia, no encontraría nada para "observar". En el primer caso, mi proyecto de conocimiento estaba amenazado, en el segundo, empobrecido (Favret-Saada, 1990, pág. 89).

Al leer sobre la experiencia de Favret-Saada (1990) me vi en una posición similar, y por eso tantos cambios y mi elección de la auto etnografía como instrumento esencial. Traigo el diario de campo como instrumento fundamental en este proceso. Escribir de una forma libre todos mis temores ayudaron a aclarar mi trabajo de campo.

De algún modo, pensar en esta afectación, se extrae de este lugar de confort que es la investigación. En el tiempo que me pongo como objeto en la tesis tengo más libertad en cuestionar la cisgenderidad como instrumento normativo, así como mi propio existir mujer en la perspectiva hegemónica-occidental.

En este sentido se hace necesario utilizar la potencialidad de la auto etnografía para pensar sobre la cisgenderidad y la lógica cisgénera occidental ya que no hay trabajo sobre el tema. Mi investigación se propone cuestionar la legitimidad de los géneros desde mi experiencia personal, como un ser afectado dentro de este sistema cisnormativo, colonizado y patriarcal.

Por todo lo expuesto, reconozco el uso estratégico de mi privilegio académico al hablar a partir de mi experiencia y principalmente desde una experiencia cisnormativa, pero con la perspectiva de que la cisgenderidad hegemónica es inconclusa. Propongo mecanismos para pensar sobre la decolonización de los géneros asimismo como los dispositivos cisnormativo presentados como incuestionables.

Creo que es posible contribuir a re+construcción histórica de los conceptos de géneros, cisgenderidad y transgeneridad, y veo la auto etnografía como herramienta posible en este intento ya que hablamos siempre desde un determinado lugar (Boaventura

de Sousa Santos, 2013), entonces uso lo mío para hablar de la decolonización de la cisgeneridad y en este punto del documento, presentaré la contextualización de la ciudad donde hice mi trabajo de campo. En el próximo capítulo, les presento: Recife (Brasil).

4. Contextualizando Recife *em linha reta*²³

altas quebradas deixada de lado
 ibura, coque, coelho, santo amaro
 governo e prefeitura do psb
 família campos de tão unida
 cada parente ganha cargo de poder

minha cidade banhada por mares e rios
 ameaçada pela moura dubeux
 a ser só concreto cinza e vazio
 calor da miserá
 dia após dia
 resultado de transformar a natureza em mercadoria
 por isso diga e repita:
 salve ocupe passarinho, ocupe estelita
 resistência a gente faz nas ruas

mas vocês sabem a verdade crua
 vocês tá ligado o que nós chama nordeste
 na real foi inventado
 por que paulista não se considera sudestino

mineiro, carioca tem identidade própria
 mas é tudo a mesma merda esse tal de nordestino

só pra começo de conversa: nordeste tem nove estados
 nem vem dizer que não sabia
 sul e sudeste tem DH foda mas não tem aula de geografia

(....)

²³ En traducción libre “en línea recta”. Es un dicho de los recifenses que tampoco sabaemos explicar. En Recife fácilmente puedes escuchar “el mayor en línea recta de Latinoamérica” sobre absolutamente todo y nadie sabe bien comprender el motivo.

Não importa de onde eu venha
 Me chamam paraíba
 me respeita boy, sou da terra de Capiba, Mestre Vitalino
 Paulo Freire, Manuel Bandeira
 brega, frevo, coco de roda, maracatu, cultura popular pulsante
 Lia de Itamaracá, Luiz Gonzaga lá de Exú

Pernambuco: só dá tu!

(...)

Meu peito é Chico Science puxando Mangubeat
 Karina Kuhr, Siba, Mombojo
 (...)

(Bell Puã, 2017)

28 de diciembre. 2017.

8:30PM. Recife.

No más que 30 personas, con pocos hombres y muchas mujeres, de los movimientos feministas de Recife estaban en un círculo en un área común del Centro de Educación (CE) de la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) para dialogar “por el no silencio al feminicidio” y el caso de Remís Carla. En menos de 30 minutos después que empezó el círculo, llegaron periodistas, cámaras de televisión y un montón de medios de comunicación diferentes para cubrir “el evento”.

Yo, junto a más de cuatro compañeras estábamos en nombre de la Marcha Mundial das Mulheres (MMM), nuestra intención era construir diálogos y estrategias con

otros movimientos feministas de Recife con el tema “**Pare de nos matar**”, así como recordar el caso de Remís Carla.

Los periodistas intentaban de todas las maneras posibles grabar la rueda que sucedía, al igual que las declaraciones de las compañeras que compartían sus historias de violencia y relaciones abusivas – no tuve tal audacia, aunque fuera importante de poner un rostro más a las estadísticas, no tuve la bravura; a diferencia de muchas guerreras compañeras que muy bien lo hicieron.

“Estamos en tiempo de golpe, dictadura, no dejaré que se queden acá con nosotras ni que muestren nuestras caras. ¡Salgan!” gritó una compañera a un periodista que luego salió. Las intenciones de los medios de comunicación eran mostrar el acto sobre el caso “Remís Carla” sin mencionar las problemáticas del feminicidio; mientras nuestra intención era llamar atención sobre los incontables casos de violaciones, feminicidio y violencia doméstica que han pasado en Recife.

Déjenme regresar un poco y contar el caso Remís Carla.

A mediados de diciembre de 2017 Remís Carla estudiante de pedagogía de la UFPE residente de Recife había tenido su último contacto con su familia para decirles que se iba a encontrar con su exnovio, en su casa. Desde ahí no hubo ningún contacto. Activista de los movimientos feministas y estudiantiles de Recife, luego el caso de Remís Carla estaba por todos los lados en la ciudad; carteles fueron puestos en varias partes comunicando su desaparición. En declaración, su exnovio decía que ella había salido de su casa y desde entonces no tenía contacto; incluso él compartió en su página de Facebook el desaparecimiento de la estudiante a pesar de que a través de sus páginas de Facebook

amigas de Remís Carla también escribían que ella ya había denunciado su exnovio a la policía por agresión y amenazas en el mes anterior, pero la policía nada había hecho.

A cada declaración que leía recordaba mi intento de hacer un boletín de ocurrencia sobre violencia doméstica y un policía hombre cisgénero aún sin escuchar completa mi historia decía que las mujeres tiempos después de la denuncia regresan con sus compañeros y desisten del proceso.

Recordé a mi psicóloga diciendo que cuando denunció a su excompañero por agresión, en la estación de protección a la mujer, un policía hombre-cis le había dicho que su excompañero era un hombre bueno de familia, y hasta aquel momento que me compartió su experiencia ni una advertencia le había llegado todavía.

A cada declaración sobre el caso de Remís Carla, imaginaba cuantos abusos psicológicos y físicos ella no habría sufrido ya por su exnovio. Me dolía imaginar como fue difícil hacer un boletín de ocurrencia en una estación de protección a la mujer donde hay más hombres que mujeres y ni un poco de empatía....

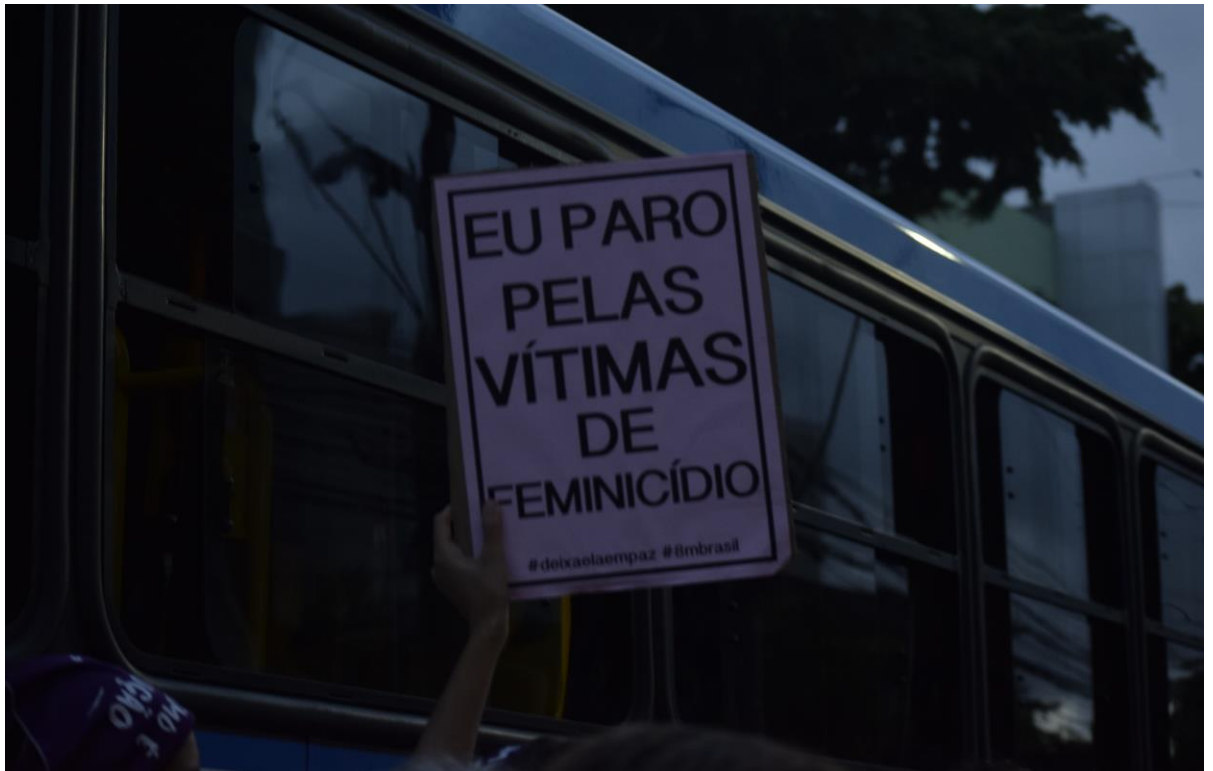
Entre investigaciones, actos, protestas y dolor, fueron necesarios cuatro días para que el cuerpo de la estudiante fuera encontrado por vecinos en la parte trasera de la casa de su exnovio. Su exnovio confesó que la mató asfixiada con sus manos. Femicidio, una mujer más a las estadísticas.

Remís Carla, 24 años.

Los medios de comunicación y los propios departamentos de protección a la mujer decían que el problema fue un celular que Remís Carla reclamaba a su exnovio. Solamente después de muchas protestas y contestación de varios grupos feministas, las

declaraciones de los medios de comunicación y de la propia policía ya decían “feminicidio” en entrelíneas.

Fin del diario de campo



Marcha de 8 de marzo 2018. Día Internacional de las Mujeres. Recife-PE (Brasil). *fotografía mía

Recife se encuentra en la posición 17 en el ranking nacional de violencia contra la mujer (Altas de Violencia, 2017). Fue en los primeros días de septiembre de 2017 que el Estado de Pernambuco determinó instituir “feminicidio” en los registros criminales que anteriormente eran señalados como “crimen pasional” (crimen por pasión) en los folletos de ocurrencia. Con protestas, diálogos con los movimientos feministas del estado y de derechos de la mujer, el gobierno de Pernambuco se adelantó a seguir el Modelo de

Protocolo Latinoamericano de Investigación de Muertes Violentas de Mujeres por Razones de Género.

A pesar de que la ley de feminicidio ya existe desde 2015, no obstante, la policía no registraba las ocurrencias tituladas como feminicidio; así dificultaba la estadística y la implementación de políticas públicas eficaces. De tal modo que, la cuenta no cerraba ya que existía 997 registros de violaciones, 15.833 casos de violencia contra la mujer y 2.876 asesinatos, mientras solamente 28 fueron titulados como feminicidio desde 2015 en el Tribunal de Justicia de Pernambuco (TJP). Por lo tanto, la cuenta no cierra, nosotras luchamos por cuentas exactas y políticas públicas efectivas. Queremos que todas regresen a sus hogares. Salir de casa con miedo de ser violada o muerta no puede (y no debe) ser tratado como normal.

Como bien señala Karina Bidaseca (2015) se queda imposible tratar los casos de feminicidio sin tomar en cuenta los paradigmas de la colonialidad puesto que son tales paradigmas que refuerzan las demarcaciones del imaginario sexista colonial y las implicaciones dicotómicas vigentes.

Así, con datos, protestas, feminicidio, en nombre de todas las mujeres muertas y víctimas de violencia doméstica en Pernambuco, por la no omisión, por dignidad, por respeto, por la primera presidenta brasileña Dilma Rousseff, por la DEMOCRACIA, por las mujeres que sufrieron tortura en la dictadura, por la lucha contra la xenofobia, por un Brasil de esperanza, por las (her)manas en las favelas, por las mujeres travestis-trans-cis que sobreviven en esta sociedad machista, patriarcal y racista, por NO a nuestros cuerpos

comercializados, por y dentro de todo eso: contextualizo Recife. Y sí: ¡**VIVAS NOS QUEREMOS!** Sueli Carneiro (2003):

Ser negro sin ser solo negro, ser mujer sin ser solamente mujer, ser mujer negra sin ser solamente mujer negra. Alcanzar la igualdad de derechos es convertirse en un ser humano pleno y lleno de posibilidades y oportunidades más allá de su condición de raza y de género. Este es el sentido final de esa lucha. (pág 21, traducción mía)

4.1. Entre colonización, negritud y resistencia

Con población de casi 2 millones, según datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE, 2010) dividido en al menos 250km, como toda gran ciudad: Recife está llena de contrastes sociales e historias de colonización. La ciudad convive con amplias avenidas, rascacielos de más de 40 pisos, residenciales, edificios coloniales, callejones, comunidades periféricas y favelas. Colonizada por Holanda y Portugal, la arquitectura es una mezcla de los dos países. Su Puerto fue uno de los principales del país

en el siglo XVI, lugar donde también era portón de llegada y salida de los colonizadores, esclavos y mercaderías.

Quien camina por las calles del centro de Recife actualmente no imagina su historia de esclavitud, y venta de esclavos del continente africano que ocurría donde hoy son las calles más turísticas de la ciudad, como por ejemplo la calle “do Bom Jesus” (fotografía abajo).



Rua do Bom Jesus. Centro de Recife. Júlia Rodrigues. *fotografía mía

Para el brasileño Darcy Ribeiro (1995):

Desde la llegada del primer negro, hasta hoy, están en la lucha para huir de la inferioridad que se les impuso originalmente, y que se mantiene a través de toda suerte de opresiones, dificultando enormemente su integración en la condición de trabajadores comunes, iguales a los demás, o de ciudadanos con el mismo derecho (pág. 173).

Las raíces africanas se perpetraron en nuestros colores de piel, nuestras comidas, nuestras músicas y en nuestras danzas, pero los prejuicios contra los negros aún existen. La democracia racial es un mito. Nací y crecí sabiendo el significado del racismo y las implicaciones que tendría ser mujer-negra de noroeste de Brasil. Crecí en un Estado que no trabaja su historia de exclusión y tampoco la legítima. Afortunadamente, las resistencias de los movimientos populares han cambiado este espacio tan rudo.

Para la feminista negra brasileña Sueli Carneiro (2003):

En Brasil y en América Latina, la violación colonial perpetrada por los señores blancos contra las mujeres negras e indígenas y el mestizaje fue resultante de esta en el origen de todas las construcciones de nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana, que en Brasil llegó hasta las últimas consecuencias. Esta violencia sexual colonial es también el "cemento" de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades, configurando aquello que Ángela Gilliam define como "la gran teoría del esperma en nuestra formación nacional", a través de la cual, según Gilliam: "El papel de la mujer negra es negado en la formación de la cultura nacional; la desigualdad entre hombres y mujeres es erotizada; y la violencia sexual contra las mujeres negras fue convertida en una novela" (pág 21).

En el capítulo "Descolonização do Conhecimento no Século XXI", en el libro "Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro" escrito por varias teóricas brasileñas sobre los procesos de colonización, Ângela Figueiredo (2017) comenta sobre la historia de deslegitimación sobre el racismo y la esclavitud:

La abolición de la esclavitud fue un proceso importante, pero no suficiente para la descolonización de las sociedades. En Brasil, la "independencia sin descolonización" mantuvo a los negros, pardos e indígenas excluidos, explotados, marginados, segregados de los espacios de poder social, cultural, económico, político y educativo [...] Pasamos de pueblos sin escribir en el siglo XVI a pueblos sin historia en el siglo XVIII, a pueblos sin civilización en el siglo XIX, a

pueblos sin desarrollo a mediados del siglo XX y, ahora, a pueblos sin democracia a principios del siglo XXI. Pasamos de los derechos de los pueblos en el siglo VI a los derechos de los hombres en el siglo XVIII ya los derechos humanos a finales del siglo XX. Todos estos discursos forman parte de los diseños globales imperiales articulados a la simultánea producción y reproducción de la división internacional del trabajo entre centros y periferias que se superponen de manera compleja entrelazados a las jerarquías etnicorraciales globales entre europeos y no europeos, entre euro-brasileños y el pueblo. (pag 92- 93, traducción mía)

A pesar de todo el contexto de clase, raza y sexualidad de Brasil, hay numerosos espacios de resistencia contrahegemónica en Recife. Los antros, algunos históricamente reconocidos por su posicionamiento político de la causa LGBT, las organizaciones civiles, los movimientos feministas, sindicales, Movimiento Sin Tierra (MST), las asociaciones de estudiantes de las escuelas son apenas algunos. Es fácilmente posible encontrar grupos de discusiones con temáticas o una marcha llena de danza, protesta, colores y música en la vida cotidiana de la ciudad. Recife es una ciudad política en su totalidad por necesidad.

Única y sorprendente, Recife se queda en el litoral de Brasil y es la capital del Estado de Pernambuco, a quien le gusta el fútbol, la recordará, ya que ella fue una de las sedes de la FIFA del Mundial de 2014. Recife fue sede del primer juego de México en Brasil.



Fotografía de un café a las márgenes del Rio Capibaribe. 2017. *fotografía mía

Ubicada sobre la costa del océano atlántico, Recife fluye por los ríos, que son más de seis en total, que le dan una belleza con sus puentes que hace conexión con los principales puntos históricos, asimismo ha sido reconocida como la “Venecia de Brasil”.



Río Capibaribe. Centro de Recife. Nov. 2017. *fotografía mía

4.2. “Respeita a capitania de Zumbi dos Palmares²⁴”

²⁴ Respeto a la capitania de Zumbi dos Palmares (en traducción libre). Zumbi dos Palmares fue un héroe negro de Brasil. Él nació libre, pero fue capturado a los 15 años llegando al mayor refugio de esclavos de Brasil Colonial “Quilombo dos Palmares” que estaba ubicado en el noroeste de Brasil. El Quilombo llegó a tener 20 mil personas y fue símbolo de la lucha contra cualquier dialogo con los portugueses. Zumbi provocó guerra civil en la comunidad y fue puesto como líder a los 25 años. En 1694 Portugal destruyó la capital del Quilombo dos Palmares, Macaco, y en el año siguiente Zumbi fue encontrado muerto y su cabeza fue llevada a Recife, donde quedó expuesta. Su muerte fue el 20 de noviembre, fecha que actualmente conmemoramos día de la conciencia negra en el país.

Respeita o estado que foi explorado desde 1500 para arrancar cana de açúcar
Respeita a capitania de Zumbi dos Palmares
símbolo da negra luta
(Bell Puã)

En las construcciones de cada persona, de cada lugar, de cada ciudad hay un diálogo persistente entre pasado y presente, diálogos muchas veces silenciados y de difícil comprensión, pero es fundamental reconocer las historias, los misterios, los deseos y los recuerdos de cada zona.

A pesar de la colonización hay espacios que todavía resisten. No todo es posible esclarecer pues la construcción de Recife aún es limitante, y está escrita desde un saber situado; y con las pérdidas de materiales, se torna más compleja contar la historia. No tengo intención de recontar Recife y su historia, aunque con desperdicios es larga, pero sí traer elementos que identifiquen sus luchas en un lugar de tantas pelás.

Fue en el siglo XVI que Recife vivió la invasión de la expansión marítima europea. Para los europeos la invasión era una mina de oro, con grandes sorpresas y novedades atrayentes y grandes cantidades de riqueza, para nosotros, una invasión sin aviso previo. A ellos: eran tiempos de conquistas y esclarecimientos.

Hay historiadores que van a decir que la estimación era que existían habitantes en la costa en Brasil antes de la llegada de los europeos cerca de 1.2 millones de personas. Fue de manera violenta, con poco diálogo, mucha ambición y con exterminio que los europeos entraron en Recife. Obviamente los que estaban en Recife tenían pocas herramientas para resistir, las diferencias culturales eran gigantes. Una de las grandes riquezas que garantizaron las ambiciones de los primeros logros de colonización

portuguesa fue la caña de azúcar, y Recife era localizada como el lugar fecundo de tal producción.

Montada en una rígida jerarquización social y económica, Recife sustentaba los trabajos esclavos y la producción, mismo vecino del mar, pero con tierras llenas de caña de azúcar; su clima era favorable para el plantío. Recife fue considerado uno de los puertos de embarque de africanos.

Los datos más históricos que es posible encontrar de Recife en los días actuales son de 1537, donde eran determinadas las cuestiones jurídicas de la prioridad de tierra. En estos tiempos, las reglas basaban en las donaciones. En Recife vivían: marineros, pescadores y comerciantes.

En tiempos de colonización creció por sus actividades mercantiles, su puerto le garantizaba conexión directa al mundo, tornándose Recife un lugar de comercio. El movimiento que conocemos del puerto de Recife era de cien navíos en 1584 y en 1598 la ciudad producía 200mil arrobas de azúcar. En el siglo XVI, el puerto de Recife fue considerado el mayor corriente ocupado por Portugal. Por ente, los portugueses están contentos con este hecho.

Lo que era un lugar sencillo fue transformando y se fue expandiendo; las actividades comerciales ganaban espacio, y Portugal ganada por su inversión. De ahí fueron cambiando los hábitos, las informaciones, las monedas. Pronto ya eran formados núcleos urbanos que lentamente hacían vínculos con el mundo europeo. Cuando los holandeses llegaron, Recife ya no era un pequeño poblado de arrecifes, por lo tanto, eran otros tiempos, otras historias.

Según historiadores fue en enero de 1637 que el primo del gobernador-general de Holanda, João Maurício de Nassau llegó a Recife, pero tomó otras ciudades del litoral del Noroeste de Brasil. Nassau contó con 600 indios y más de 4.400 hombres para atacar las tropas españolas. Fueron 13 días de combate y así el grupo de los holandeses tuvo éxito.

Pero no faltaron problemas pues las vivencias de españoles y holandeses eran distintas, la colonización española contaba con su mayoría católica, los holandeses en su mayoría protestantes. No obstante, la comunidad judía se volvió una de las más importantes de América, y Recife la más cosmopolita de las ciudades. Aprovechando la tolerancia religiosa de Nassau, en Recife se formó la comunidad judía, que fundó la primera sinagoga en América (Kahal Zur Israel), bajo la dirección de Isaac Rabio. Así se consolidó la colonización holandesa.

En el libro “A Guerra dos holandeses” el historiador Pedro Puntoni comenta que con la llegada de los holandeses Recife se tornó un verdadero centro urbano, las calles ya utilizaban ladrillos y nombres holandeses. Con los ingenieros, arquitectos y diseñadores que llegaron de Holanda, dos grandes puentes fueron construido sobre el río Capibaribe. También fueron construidos castillos, zoológico y plazas, un gran proceso de modernización en pleno siglo XVIII en una colonia de tradición rural y agrícola. De hecho, los holandeses tenían un proyecto político, económico y religioso.

Para la historiadora pernambucana Raquel Lucena (2011):

Antes del período de dominio holandés, Recife era un sencillo pueblo de pescadores alrededor de una iglesia, sometido al control de la Vila Olinda [ciudad hermana de Recife], pero tenía su vida marcada por sus actividades portuarias, siendo llamado arrecifes de los barcos. En esa época, ya era fuerte la presencia de los holandeses en la ciudad antes de la segunda invasión de ellos en la capitania. No había sólo los que negociaban o residían, pero también técnicos como Verdonck

[miembro de otro estado de Brasil] y Pieter van Bueren que era ingeniero, hasta aparecen citados en documentos de la época. En la Compañía de las Indias Occidentales y en diversos comercios, los holandeses vieron en el nordeste brasileño el éxito económico. De esta forma, el emprendimiento holandés resolvió nombrar un buen administrador que centralizara en sí las funciones políticas y militares (traducción mía – pág. 1494).

Sobre los indios poco se sabe, el historiador Luiz Geraldo Silva, en el libro “O Brasil dos holandeses”, ilustra que para la población de indígenas los holandeses crearon escuelas y procuraban convertirlos en calvinistas. Mauricio de Nassau gobernó entre 1637 y 1644, con su salida los conflictos entre señores de finca y los holandeses aumentaron visto que, mientras estaba con poder Nassau, intermediaba las relaciones conflictivas. Como habían tomado préstamos de los holandeses, los señores vieron, con la salida de Nassau, la oportunidad de no pagar sus deudas. Para ello, pasaron a oponerse al dominio holandés en la región.

Los señores articularon entonces la expulsión de los holandeses del Noroeste de Brasil, movilizando tropas de ex esclavos y de indígenas para combatir esa ocupación. Estos grupos fueron liderados por el indígena Felipe Camerún y por Henrique Dias, que era hijo de ex esclavos. Las fuerzas luso-brasileñas, a pesar de estar menos equipadas poseían superioridad numérica y mayor conocimiento geográfico de la región. Por último, en 1654, los holandeses fueron expulsados y Portugal devolvió el control de la región.

Ocupando los espacios dejados por los holandeses, los portugueses implosionaron la economía y hubo conflictos de interés entre políticos y la nobleza de azúcar. (Tempos de Flamengos e otros tiempos, el historiador Manual Correia de Andrade.), además Recife se expandía en sentido inmobiliario y de tierras trayendo conflictos con ciudades

vecinas, sin embargo, no todo era por las cuestiones económica, los problemas administrativos y políticos también movían los privilegios.

Los señores de Portugal con sus intereses y lucros animaban a la población de Recife a que ellos pudieran ser villa independiente. Fue en 1710 que declararon Recife como villa independiente y así pudieron tener un gobierno municipal instado, por supuesto no sin conflictos con otras villas y necesitaron diálogos con la iglesia católica para intervenir. Los portugueses con armas y represalia lucharon por las tierras que invadieron (Zancheti, 2012).

El Recife del siglo XVIII fue de las descubiertas de los ríos donde las personas ya podrían ocupar con nuevos espacios para vivir, y de las riquezas traídas de la Europa Católica con sus sofisticadas arquitecturas en las iglesias. El crecimiento territorial tenía una relación directa con las dificultades pasadas (Zancheti, 2012). Más allá de la fundación de otros espacios de la ciudad también hacían iglesias en los territorios de la población en general. Después de 1772 surgieron la colonia Caxánga, y luego Várzea, marcos de la expansión de Recife.

Nuevas áreas cerca del puerto ya eran ubicadas para recreación y descanso, trayendo cambios en los hábitos de los recifenses. La vida social de la ciudad, como comenta Padre Jaime Diniz en su libro “Um tempo do Recife” eran en las ferias libres y plazas eran los espacios que las personas ocupaban para chalar, así como lugares dedicados a música.

En el siglo XIX Recife fue marcado por las revoluciones principalmente en demanda de autonomía a la colonia. Los portugueses por su lado evitaban las cuestiones por miedo del fin de la esclavitud y la generalización de las inconformidades. No

obstante, la Revolución Industrial modificó los esquemas de producción en las colonias ya que tenían ideas liberales para abatir la monarquía absolutista por lo tanto ya no parecería haber espacio para continuar con el sistema colonial de exploración a los pueblos de América.

La sociedad pernambucana quería a todo costo arreglar los problemas de la reorganización política que estaba en discusión. El Brasil era una colonia con una vasta cantidad de población negra y eso amedrentó a los dominadores que sabían de los conflictos de independencia de Haití, donde los negros expulsaron a los blancos de su isla.

En su libro “Viaje de un naturalista alrededor del mundo” del naturalista inglés Charles Darwin (2008) comenta de su viaje a Recife, trayendo sus impresiones que fueron reunidas en su espantoso diario publicado sobre las tierras tropicales:

Pernambuco se construye sobre algunos bancos de arena, bajos y estrechos, separados unos de otros por canales poco profundos de agua salada. Las tres partes de la ciudad se unen por dos largos puentes contruidos sobre pilares de madera. La ciudad es asquerosa. Las calles son estrechas, apenas pavimentadas e inmundas; las casas, altas y sombrías. La estación de las pesadas lluvias apenas terminó y, por lo tanto, toda la región alrededor de la ciudad, que apenas se eleva sobre el nivel del mar, está inundada, y todos mis intentos de dar caminatas fallaron. El terreno plano y pantanoso en que queda Pernambuco está rodeado, a unos kilómetros de distancia, por un semicírculo de morros bajos o por una región elevada tal vez a sesenta metros sobre el nivel del mar. La vieja ciudad de Olinda se encuentra en un extremo de esa cadena. Un día tomé una canoa y subí por uno de los canales para visitar tal ciudad. Descubrí que la vieja ciudad es, debido a su posición, más agradable y limpia que Pernambuco [Recife]. Debo aquí observar algo que sucedió por primera vez en casi cinco años de andanzas: me encontré con una falta de cortesía. He sido rechazado, de forma bastante ruda, en dos casas y en una tercera obtuve con dificultad permiso para pasar por sus jardines y llegar hasta una colina no cultivada con el propósito de ver la región. Me siento feliz que esto haya ocurrido en la tierra de los brasileños, pues no nutro por ellos ninguna simpatía - una tierra de esclavitud y, por lo tanto, de corrupción moral. Un español tendría sentido vergüenza sólo de pensar en rechazar un pedido como el mío o de

comportarse rudamente con un extraño. El canal por el cual fuimos y regresamos de Olinda estaba flanqueado por manglares que crecen de los márgenes como un bosque en miniatura. El color verde brillante de esos arbustos me recordaba siempre la del pasto de un cementerio: ambos exhalan olores pútridos, un discurso de muertes pasadas y el otro muy frecuentemente de muertes que están por venir. El objeto más curioso que vi en los alrededores fue el arrecife que forma el puerto. Dudo que cualquier otra estructura natural en todo el mundo tenga una apariencia tan artificial. Esta barrera se extiende por muchos kilómetros en una línea absolutamente recta, paralela y no muy distante de la costa. Varía en anchura de treinta a sesenta metros y su superficie es plana y lisa. Se compone de arenisca dura de estratificación oscura. En la marea llena, las olas se rompen por encima de la barrera, y en la marea baja, su cima se seca y se puede confundir con un rompe-mar construido por Ciclopes. En esa costa, las corrientes del mar tienden a formar frente a la tierra largos brazos y barras de arena suelta, y es en una de las que se localiza parte de la ciudad de Pernambuco. Antiguamente un largo brazo de esa naturaleza se consolidó por la percolación de materia calcárea y más tarde fue gradualmente seguido. Las partes flojas y altas, por la acción del mar, se desgastaron en ese proceso y el núcleo sólido fue dejado como ahora vemos. Aunque las olas del Atlántico, turbadas por sedimentos, se chocan día y noche contra el borde escarpado de esa pared de piedra, ni los navegadores más viejos saben de algún cambio en su apariencia. Esta durabilidad es el hecho más curioso en esta historia y se debe a una dura capa de materia calcárea con algunas pulgadas de grosor formada exclusivamente por el sucesivo crecimiento y muerte de pequeñas conchas de *Serpulae* junto con algunos *ernaclas* y *nulliporae*. Estas nuliparas son plantas marinas duras con una organización muy simple que desempeñan un papel análogo y desempeñan una parte importante en la protección de las superficies superiores de los arrecifes de coral, detrás y dentro de los rombos, donde los verdaderos corales, durante su crecimiento hacia fuera, mueren por la exposición al sol y al aire. Estos insignificantes seres orgánicos, especialmente el *Serpulae*, hicieron un buen servicio al pueblo de Pernambuco, pues, sin su ayuda protectora, la barrera de arenita inevitablemente se habría desgastado hace mucho tiempo, y sin la barrera no habría puerto. El 19 de agosto, finalmente dejamos las playas de Brasil. Agradezco a Dios y espero nunca visitar otra vez un país esclavócrata. Hasta hoy, si oigo un grito lejano, recuerdo con dolorosa nitidez de lo que sentí cuando pasé por una casa cerca de Pernambuco (pag 324-325).

Les traigo esta cita puesto que es desde ahí que se ha construido el discurso científico hegemónico del norte global sobre los países del sur. De tal modo que, los fundamentos coloniales de la narrativa en la historia de Recife se conforman desde una geopolítica del conocimiento que es subalterna en sus saberes, pueblos y culturas.

Por supuesto que las calles de Recife estaban llenas de negros ocupados con sus trabajos de transportar material para vender o negociar. La esclavitud en Recife fue marcada por la violencia, violaciones y herramientas de tortura. La mezcla de blancos y negros no fue pacífica, fue causada de los abusos de señores a las esclavas. Brasil fue el último país en América en abolir la falsa esclavitud.

En la mitad del siglo XIX las imágenes de Recife poco han cambiado del siglo anterior. A pesar de que ya era posible identificar las crecientes líneas de un futuro urbano. Las regiones centrales se fueron expandiendo, así como las periferias. Gradualmente la masa poblacional de Recife fue aumentando y por supuesto las personas empezaron a salir del centro de la ciudad hacia los suburbios, generando la formación de nuevas colonias de norte a sur de la ciudad.

Fue en la colonia Jardim São Paulo, sudoeste de Recife, que pasé gran parte de mi vida en Recife. Noticias de periódico²⁵ recuerdan de las experiencias de viviendas de carácter rural y de aldea en la colonia, inclusive en los años de 1910, el área era aún conocida de forma general como “Engenho São Paulo” (fue creado por una pareja de portugueses en 1554).

En la década de 40 fue cuando empezaron a organizar las tierras habitacionales, así se fue descuartizando y transformando las divisiones en espacios residenciales. Registros colectados por historiadores de la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) junto a un proyecto que cuenta la historia oral de Jardim São Paulo apuntan que

²⁵ Anúncios publicados no Diário de Pernambuco em 1920.

en la década de 1950 los problemas con la falta de luz y transporte público ya eran reportados por los periódicos de Recife.

Actualmente el territorio es marcado por un mediano nivel de violencia y no cuenta con intervenciones estatales para cambiar tal condición. Los edificios varían entre cuatro a siete pisos, pero cuentan con su mayoría de casas. La colonia se divide en tres escenarios socioeconómicos: en la parte central reside la clase media mientras la clase más baja es conocida como “Planeta dos Macacos” (la comunidad nació por resistencia del pueblo por un espacio digno para vivir).

Yo vivía en la tercera: en la divisa de las dos primeras. Mi hermana y yo éramos las únicas de nuestra calle en escuela privada, mis padres nunca permitieron un acercamiento de nosotras con los otros vecinos por reconocer que teníamos una educación diferenciada.

La región sufre con ausencia de áreas de placer y actividades culturales, aunque se destaca la plaza central que se ubica donde reside la parte noble de la colonia, en esta plaza vive y se inventa un espacio cultural sin apoyo gubernamental, se trata de los proyectos culturales independientes que se mueven básicamente con música, danza y otras expresiones artísticas, así como ocurre en gran parte de la ciudad de Recife.

4.3. Movimientos Sociales en Recife

Hay muchas formas de organicidad en Recife, sea por reforma urbana y agraria, por derechos sociales y culturales, luchas LGBT, de habitación o de trabajo. Las

conquistas de derechos en Brasil se dieron a partir de procesos históricos de lucha en niveles nacional e internacional. A lo largo de la historia los desafíos fueron cambiando, por ejemplo, en los gobiernos dictatoriales en 1964-1985 erradicaron la posibilidad de cualquiera manifestación de derecho. Sin embargo, hubo muchas luchas en estos tiempos, así como represión del gobierno.

Por ejemplo, en 1981 el grupo feminista SOS CORPO fue fundado como una organización de la sociedad civil. El grupo es de Recife (PE), noroeste de Brasil y “con vistas a la emancipación de las mujeres, se propone contribuir a la construcción de una sociedad democrática e igualitaria con justicia socioambiental.²⁶”. Así como luchar contra la pobreza, lgbtphobia, racismo, con enfrentamiento claro del sistema capitalista y patriarcal.

Con todo, con la salida de los gobiernos dictatoriales empezaron las resistencias por un país democrático de forma más bruta, sin embargo, el tratamiento en la democracia no prevalece de forma igualitaria en todos los ámbitos. Traigo parte de mi diario de campo que escribí mientras iba a un asentamiento del Movimiento Sin Tierra (MST) que tiene como base fundamental la Reforma Agraria Popular para compartir con ustedes las formas de organización popular en el estado.

13 diciembre. 2017. Entre Recife-Caruaru. Por Reforma Agraria Popular.

Estoy en camino a Normandía, en Caruaru, a 80 km de Recife. Normandía es un asentamiento de resistencia del Movimiento Sin Tierra (MST) que tiene su brazo fuerte en la Reforma Agraria en Brasil. Allí fue donde ocurrió el Encuentro de Estado de la Marcha Mundial de las Mujeres hace algunos meses, en la que tuve

²⁶ Nota retirada del sitio <http://soscorpo.org/quem-somos/>

el honor de participar como miembro de la Marcha de Recife para discutir las estrategias que nosotros, mujeres organizadas, podríamos tomar sobre los casos de violencia contra la mujer en el estado de la mujer Pernambuco. No conocía Normandía y fue un placer inmenso vivir días en un espacio que era visceral “la sangre de lucha”. Hoy, el 13 de diciembre de 2017, mientras que Brasil viene viviendo esta ola de retroceso y golpe, un grupo de diversos colectivos de Recife de no más de veinte personas sigue el camino de Normandía a contribuir con el Encuentro de Estado del MST en Pernambuco. Normandía fue ocupada en 1994 y actualmente cuenta con 41 familias en 1.000 hectáreas. Fundamentalmente el MST redistribuye las tierras improductivas con perspectiva de agricultura familiar. Yo, con la Marcha Mundial de las Mujeres me uno al grupo en un pequeño autobús que salió de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), Universidad donde hago mi intercambio. Hemos luchado intensamente con movimientos juveniles socialista, MST y LGBT en la pauta Feminista. Vivir en tiempos de golpes no es fácil. Todos los días despertamos con la idea que debemos nos mantener valientes.



Marcha de 8 de marzo 2018. Día Internacional de las Mujeres. Recife-PE (Brasil). *fotografía mía

Son muchas Organizaciones No Gubernamentales LGBT en Recife, pero solo dos con la temática exclusiva mujeres Trans, una más abierta a diálogos, a Nova Associação de Travestis e Transexuais de Pernambuco (NatraPE), y también la Articulação e Movimento para Travestis e Transexuais de Pernambuco (Amotrans-PE) no tanto (la directora ni su organización contribuye a trabajos académicos de personas cis).

La NatraPE fue fundada por una ex participante de la Amotrans y la directora es Heymilly, persona con quien tuve la oportunidad de hablar muchas veces sobre las demandas de las trans en Recife y las políticas públicas existentes, Heymilly fue que me dio contactos de algunas trans de Recife en mis primeros acercamientos en 2016, cuando apenas empezaba con mi proyecto. Heymilly nunca me comentó sobre sus propias experiencias, pero siempre estaba abierta a diálogos sobre las problemáticas trans en Recife y las dificultades institucionales de la NatraPE. En diciembre de 2017 fue vivir en Italia.

Maria Cecília Patrício (2008) en su tesis de la maestría sobre la desunión entre grupos distintos de travestis en Recife, comenta “es un juego de poder que está fuerte en la lucha por la supervivencia en una sociedad que poco ofrece espacios para las travestis” (pag 180). Es comprensible la lucha por el espacio o recursos en un Estado que tiene poca visibilidad a las causas trans, sin embargo, no quiero ponerme en este fuego.

Identifiqué que los lugares que de algún modo atienden a la demanda trans-travestis de forma gratuita son: 1) Hospital da Mulher (inaugurado en principios de 2017) que atiende a demandas de salud de la población LBT, y a las mujeres trans que son atendidas para hormonoterapia y atendimientos médicos. 2) Clínica del Hospital Agamenón Magalhães, atiende a toda población trans en hormonoterapia, pero no hay ningún servicio específico para la/os trans. 3) CISAM, son atendidas para hormonoterapia y atendimientos médicos. 4) Centro de Referencia LGBT de Recife. 5) Espaço Trans – Hospital das Clínicas (UFPE), lugar con el que tuve un acercamiento mayor.

Sobre el Centro de Referencia LGBT de Recife (4) traigo una parte de mi diario de campo: 10 de enero de 2017.

El Centro de Municipal de Referencia en Ciudadanía LGBT de la ciudad de Recife (CMRC-LGBT) es un espacio de promoción y garantía de derechos para la población LGBT de la ciudad de Recife, y junto con la red municipal ofrece protección y orientaciones necesarias para tal público. El Centro ofrece principalmente tres servicios: psicológico, jurídico y social a familiares, amigos y LGBT en general. Su objetivo también es divulgar la red de información básica para que la población LGBT pueda tener acceso en la ciudad de Recife y entidades de apoyo a nivel nacional (como leyes,

decretos y otros espacios). El Centro es un proyecto innovador, con una propuesta innovadora en el país.

En el CMRC-LGBT pueden ser atendidos: a) lesbianas, gays, bisexuales, trans y travestis víctimas de prejuicio, discriminación, intolerancia, falta de respeto, abusos y malos tratos, negligencia y abandono, entre otras formas de violencia; b) movimiento LGBT, entendimientos gubernamentales y no gubernamentales.

Fui al CMRC-LGBT el 10 de enero a conversar con el coordinador del Centro (Ricardo Omena) y el Agente de Derechos Humanos del Centro (Poliny Aguiar) sobre la función del Centro, los objetivos, las demandas, perspectivas y las leyes y los principales marcos regulatorios de Recife para la población Trans. Ya había estado en el centro en el evento de su inauguración, en agosto de 2014, pero me alejé por percibir el Centro como un espacio político.

Ricardo y Poliny fueron muy receptivos, además de los dos estaban presentes la recepcionista del local y la psicóloga (Paula). Hablamos en una habitación privada, en el local en que trabajan. Expliqué sobre mi tema de investigación y ellos comenzaron exponiendo las funciones del centro y las articulaciones que ellos necesitan hacer para cumplir las regulaciones para la población trans en Recife (defensoría pública, ONG's, ministerio público, centros de salud). La demanda en el centro es espontánea.

Sin embargo, acabé, como antes ya había pasado, con que el coordinador estaba vinculado a la gestión gubernamental de la ciudad de Recife, señalando que la gestión había ofrecido "una mirada diferenciada" para la población LGBT, cuestión totalmente

cuestionable, ya que tal campo político dentro de la cámara de los diputados de la ciudad de Recife fue contra diversos decretos para favorecer a la población LGBT.

Ellos comentan (y me invitaron) para la 4 Semana Nordestina de la Visibilidad Trans que se realizará el día 23 al 29 de enero, de 2017, en Recife y ciudades cercanas (Goiana, Igarassu y Olinda), que será referente a la conmemoración del día 29 de enero, día Nacional de la Visibilidad Trans en Brasil.

La semana de visibilidad trans cuenta con diversos tipos de actividades: cine, teatro, conversación, concursos y una actividad para ayudar a las personas trans a cambiar el nombre social del acta de nacimiento a la justicia.

Ricardo me comentó de los grupos de discusión que están diseñando en el Centro para el mes de febrero. La propuesta inicial es hacer un debate sobre las películas temáticas, pero la idea es hacer uno específico para la población Trans.

Le pregunté sobre las ONG'S en Recife específicas para población trans, y como ya había identificado, existen dos: AMOTRANS y NATRANS, dos ONG`s con las que ya estoy en contacto. Por conversaciones por el medio de comunicación Whatsapp, estoy hablando con Heymilly Maynard, directora de NATRANS, para un encuentro la próxima semana.

Por último, Ricardo me presentó el espacio físico, y pude conocer un espacio amplio, con diversas áreas para atención a la población LGBT, pero la falta de aire acondicionado perjudica la utilización de los locales. Recife es una ciudad tropical cuya temperatura mínima en invierno llega a 23 grados, y los veranos son de un máximo de 30 grados, esto significa que es una ciudad caliente.

Puntos destacados.

- Nombre social
- Leyes y decretos de Recife

Nuestra reunión duró más de 2 horas en la tarde de Recife. El centro se encuentra en el centro de la ciudad.

Fin de mi diario de campo.

Otros acercamientos (diario de campo)

18 de Janeiro, 2016

En mi proceso de escritura de mi anteproyecto por cuestiones personales, viví en los primeros meses de 2016 en Caxias do Sul (ciudad del estado Rio Grande do Sul, Brasil), extremo sur del país. Allá tuve la oportunidad de conocer una ONG (Identidade LGBT's Caxias do Sul) que ha trabajado con la problemática de las travestis y trans, principalmente con las cuestiones de identidad. La organización ha buscado concientizar a la comunidad - como un todo - de todo tipo, principalmente respecto a las personas que se comprenden con una identidad LGBT. Su objetivo es traer informaciones, noticias y novedades de la comunidad LGBT a las personas. Ellos buscan desarrollar proyectos con diversos temas, pero todos atendiendo a la comunidad LGBT.

A partir de los encuentros y de mi participación de forma voluntaria en la ONG, noté que la mayor problemática, así como en Recife, era la falta de reconocimiento social

(principalmente en los campos educativos y profesionales) de las travestis y trans de las que tuve el honor de conocer. La coordinadora de la ONG que es travesti entraba en contacto con universidades y empresas de la región para ofrecer charlas sobre identidad de género como forma de concientizar a tal grupo de las dificultades de la población travesti. A partir de algunas actividades de la ONG y fue extremadamente interesante conocer las demandas de una parte del país y que algunas dificultades se repiten en la población trans.

Recife. De regreso a Recife, en junio y julio de 2016 estuve presente en actividades y encuentros de la comunidad LGBTTT en Recife, principalmente en grupos de discusiones realizados por La Chita (restaurante vegano que ofrece círculos de debate sobre diversos temas), donde conocí travestis y con las que continué conversando a lo largo de 2016, como por ejemplo, Claudia.

En la tarde del miércoles 18 de enero me encontré con Claudia en la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). En el lugar que acordamos, llegó con ropa de gimnasio, dijo que iba a correr cuando terminara nuestra conversación, pero me dejó muy tranquila y me dijo que no me preocupara por el tiempo. Hablé de que nuestra conversación era informal, y que el principal objetivo era mi acercamiento a las personas trans, expliqué mi tema y la vertiente que he estado usando. Ella me pareció cómoda y pasó por diversos temas luego después de mi "introducción".

Yo no tenía ninguna pregunta estructurada, sólo mi voluntad en pasar por algunos temas - ambigüedad travestilidad y transexualidad, los espacios trans existentes de Recife para la población trans, la relación familiar, laboral y escolar.

Claudia, después de nuestra pequeña conversación tan pronto como llegó, dijo que estaba triste porque recibió la noticia de que su nota para entrar en la universidad fue más baja de lo que ella imaginó y que posiblemente existían pocas posibilidades para entrar en una universidad pública; habló de la presión que sentía con los profesores, ya que los últimos años, cada vez que sale el resultado del vestibular existe el nombre de una trans en los periódicos.

Ella hacía pre-universidad solidario en la UFPE, en el mismo campus en que piensa en estudiar psicología. Sobre el tema escolar, Claudia dijo que conoce muchas trans de la UFPE, por ejemplo, Náthalia* (no divulgaré su nombre por cuestiones legales) es de su barrio y ella tenían un vínculo de amistad.

Náthalia* es una trans con buena visibilidad nacional, su nombre estampó la portada de los periódicos después de que pasó en la UFPE para pedagogía a finales del año 2014. Para Claudia la posición de Náthalia* a veces es demasiado dura, como por ejemplo no ayudar a las personas en los asuntos académicos por todo un discurso de que una persona trans debe tener su propio discurso. Claudia dijo que buscó a Náthalia* para ayudarla sobre las cuestiones de hormonas y ella se negó a cualquier tipo de ayuda, al igual que en el cambio de nombre.

Claudia dijo que imaginaba un mundo entre las trans más armonioso, pero encontró conflictos y falta de empatía para sus dilemas. Y que las propias niñas se quedan en la disputa de la pasabilidad²⁷ - palabra nueva que ella me explicó.

Claudia entró sola en diversos temas, como por ejemplo dos temas que llaman mi atención: 1) diferencia entre transexual y travesti 2) espacios de acogida para la población trans en Recife. En la diferencia entre transexual y travesti, ella dijo que no existe una diferencia directa, que ella no sabe ni lo que se considera, pues aún va por el camino del descubrimiento y de la comprensión, dijo que muchas niñas hablan de travesti como forma política para desmitificar una palabra marginalizada y que eso atrae su atención. Pero dijo que, para el nivel de aceptación y comprensión de las personas, ser titulado como transexual es más aceptado, pues no es un término marginalizado.

En cuanto a los espacios de acogida en Recife, Claudia dijo que sólo utiliza el Espacio Trans del Hospital de las Clínicas (al que fui durante la mañana), fue una sorpresa para mí; hasta ese momento no sabía que Claudia formaba parte del servicio. Ella dijo que participa en los encuentros de grupos, asistencia médica para el uso de la hormona y que tiene la intención de hacerse la cirugía sólo para fines de comodidad, ya que “existe toda una arquitectura para usar las ropas” eso me dijo.

Sobre afectividad, Claudia se mostró un poco pesimista. Dijo que es heterosexual y que los hombres raramente asumen relaciones con travestis y trans, dijo también que antes, cuando conocía a alguien en internet, no comentaba de su transición y temía de encontrarlos, pero que ahora comenta en las primeras conversaciones para que no haya más problema.

²⁷ Pasabilidad: en líneas generales, es cuando una persona trans es leída como si fuera cis en espacios públicos.

Respecto a la cuestión de la afectividad sentí el privilegio de ser una persona cis. Ella habló de que todas sus relaciones tuvieron que ser ocultas pues los hombres no querían salir con ella en público y hasta comentó sobre algunos. Ella dijo que no le gusta la militancia porque cree que la visibilidad puede perjudicar el campo afectivo en su vida, pues sabe que así pasa con otras personas que conoce trans, como ejemplo, Náthalia*.

Claudia también habló de la cuestión familiar, dijo que vive con su madre pero que cuando asumió su identidad trans, fue expulsada de casa. Ella no explicó lo que sucedió, pero su madre le acogió después de un tiempo. Por sólo vivir las dos, ella dijo que trata de explicar a su madre su "condición" de trans, sus preocupaciones, a pesar de que la madre era cristiana, ella dijo que va siendo un diálogo muy interesante y que su madre respeta su nombre, su ropa y su identidad; comentó también que la madre respeta más aún delante de otras personas, ella dijo que no entendía la posición de la madre en ese sentido.

Bueno, fue una conversación larga, adorable y muy tranquila. No percibimos el tiempo pasar y dejamos, con certeza, espacio para mucha más conversación.

Fin de mi diario de campo.

4.5. Espaço Trans + Júlia: Recife (PE) - São Luis (MA).

18 de diciembre. 2017.

Recife

Mensajes instantáneos:

Júlia Rodrigues (08:32): Hello baby!

Eu (09:24): Bom dia minha flor!

Júlia Rodrigues (09:25): Tô chegando

Así que mi terapia terminó, envié un mensaje a Júlia. 16:53. Ella dijo que estaba en el aeropuerto y estaba con dificultad de pedir Uber, le solicité. Yo le envié el Uber al aeropuerto en dirección al Hospital de las Clínicas, que está cerca del hotel donde ella siempre se queda cuando llega a Recife.

Me encontré con Júlia casi una hora y media después, el tránsito de Recife no permitió nuestra llegada antes. El hotel está ubicado en la Zona Oeste de la ciudad, mi terapia, Zona Norte. El aeropuerto está situado en la Zona Sur. Llegamos casi al mismo tiempo.

Le llevé para tomar un café en la panadería cerca de su hotel que es una colonia que conozco mucho ya que está muy “cerquita” del Hospital de las Clínicas, UFPE y casa de mi mamá. En un café tranquilo nosotras íbamos a actualizar nuestras historias con más tranquilidad. Hablamos sobre infinitos temas de nuestros contextos y comenté con ella mi cambio en la investigación, el proceso que era quedarme en Recife, las novedades de mi separación, el tiempo corto hasta la llegada de fin de año de 2017.

Yo: ¿hasta cuándo te quedas en Recife?

Júlia: el viernes, ¡podemos aprovechar Recife juntas!

¡Esta noticia me animó! Normalmente Júlia se queda en Recife por dos, máximo tres días, y siempre con muchas consultas y compromisos, nunca era posible hacer un “tour histórico” por la capital de Pernambuco con más tiempo, entonces la noticia de cinco días ya imaginé varios lugares para irnos. “¡Deja conmigo, voy a programar nuestras salidas!” avisé a ella sin pensar dos veces.

Bueno, déjame regresar un poco a cómo conocí a Julia ...

Retiro de mis registros de diario de campo

24 de agosto. 2017. Recife.

Después del proceso de llegada en Recife, mi tutora alejada del trabajo por problemas de salud familiar, mi necesidad por escribir más profundamente el apartado teórico finalmente llegó el día del acercamiento al campo. Confieso que tengo miedo del campo por no sentirme lista. Aunque con ninguna seguridad, tenía que dar el primer paso, y el primero tenía que ser en un lugar que sabía que me sentía cómoda y acogida: el Espacio trans del Hospital de las Clínicas.

En aquel jueves de clima agradable, desperté con todo el gas. Fui al Espacio Trans lista para hablar con Suzana Konstantinos, que es coordinadora del Espaço, para decirle que había llegado a Recife y estaba empezando mi trabajo de campo.

Toqué la puerta y encontré a tres mujeres, luego descubrí que dos eran de Servicio Social, y la tercera la recepcionista del Espacio Trans, a esta última ya la conocía. Pregunté por Suzana y las chicas hablaron de que estaba en atención con una persona, pero yo podría sentarme y esperar. Me quedé a gusto, senté y esperé. Ellas se quedaron conversando entre sí y yo, apenas observando. Vi que trajeron una mesa redonda con cuatro (4) sillas para el Espacio Trans y una mesa con computadora que fue puesta por la recepcionista.

Allí, como ya ocurrió antes, sigue siendo el lugar donde todo sucedía en el Espacio Trans.

La conversación entre las chicas giraba alrededor del universo trans, y claro sobre el tema favorito: relaciones. No tardó mucho para que yo también diera mis opiniones en sus historias, no tardó mucho para sentirme extremadamente cómoda.

Sólo unos 30 minutos pasaron y Suzana entró en la sala con una mujer (después fui saber que se llamaba Júlia Rodrigues). La recepcionista fue luego diciéndole a Suzana que yo estaba esperando por ella, ella inmediatamente dijo: "Yo me acuerdo de usted, ¿no es la niña que está haciendo maestría en México?". Yo balanceé la cabeza diciendo que sí y ella dijo: "Deja sólo hacer una declaración aquí para Julia y luego nos hablamos". "¡Ok!" le dije.

Antes de hacer la declaración Suzana presentó a Julia y dijo que ella es de São Luis, estado de Maranhão, y que está siendo acompañada en el Espacio Trans (ya que el Espacio Trans es el único del norte-noreste en acompañar a personas trans que tienen el propósito de hacerse cirugía, utilizar hormonas y etcétera. Ella hace acompañamiento

fuera de su domicilio y recibe viáticos del Sistema Único de Salud (SUS) de Brasil, que es público y gratuito)



Entre Recife (Pernambuco) e São Luis (Maranhão) são 1.500 km. *Región Noroeste de Brasil

En ese proceso de hacer la declaración Júlia fue luego interactuando con las otras chicas y claro que yo ya estaba en la conversación. Hombres, hormonas, relaciones abusivas, universo trans, universo cis. ¡No tardó mucho para que la charla estuviera muy interesante!

Cuando Suzana terminó la declaración, la entregó a Julia y le dijo: "vamos a hablar en el otro cubículo?" Hablé: "Julia, ¡si quieres te puedo presentar algunos lugares de Recife, cuando vuelvas con Suzana nos podemos en acuerdo!". Entonces Suzana dijo "ah, no voy a cortar ese vínculo no, podemos conversar aquí mismo". Y empecé hablando de mi investigación en líneas generales.

Les comenté de mi tutora (Luciana Vieira) y sus problemas familiares; la propuesta de Suzana es que vaya al Espaço Trans cada vez que deseé, permanecer allí sólo viendo y hablando ya que el Espaço es muy rico y siempre aparecen trans todo el tiempo, además de conocer el funcionamiento del Espaço. ¡Y cuando Luciana Vieira volviese, la gente podía conversar con ella y definir mejor mi entrada en algunos grupos que el Espaço Trans ofrece! Me encantó la propuesta y me encantó la disponibilidad de Suzana.

Después de organizar todo esto con Suzana, agregué el teléfono de Julia y le dije que la gente se iba a hablar para organizar una salida antes de su ida a São Luís, ¡que ella debería conocer Recife y que tiene lugares óptimos!

Por la noche he intercambiado mensajes con Júlia y acordamos encontrarnos cerca del Hospital de las Clínicas mañana a las 9:00 A.M. para conocer el centro y ella comprar un calzado, pues ella solo estaba con tacones en Recife.

Diario de Campo. 25 de Agosto. 2017.

8:30 A.M.

"Júlia, llegaré tarde. Mil disculpas, tuve que resolver algunas cosas. ¡Llego 15 minutos!!"

Le envié por mensaje.

"Sin problemas Sara. Me quedo en la puerta de entrada en el Hospital de las Clínicas.

¡Hasta pronto!" ella contestó.

¡Llegué más tarde de lo previsto! Pero Júlia estaba sentada conversando con una señora en la mayor charla de las Américas. Me presentó a la señora y dijo que ahora iba a conocer el centro de Recife; la señora le dio buena suerte y la bienvenida y dijo para que la gente aprovechara bastante, Júlia dijo que esperaba que los exámenes de la señora salieran bien. Dos besos para acá, dos para allá, y seguimos nuestro camino.

La charla en el autobús continuó muy animada. Yo hablaba de Recife, mientras ella decía peculiaridades del Maranhão. Nuestra conexión fue muy buena. Pasamos por la Av. Caxanga (la mayor en línea recta de América Latina - chiste de los recifenses), Plaza del Derby, Av. Conde de Boa Vista, Shopping Boa Vista y bajamos en la Av. Guararapes, donde podíamos encontrar el calzado de Júlia mientras pasaríamos por los principales puntos del centro.

Fueron horas de mucha caminata pues tuvimos muchas dificultades en encontrar un calzado que estuviera bien para Júlia, ella usa el numero 42 (Brasil) y ella no quería unos tacones, y sí unos más bajos. Pero nos divertimos también. “Ponga eso en su investigación, esa dificultad en encontrar un calzado para las personas trans” ella me dice en algún momento cuando ya estábamos cansadas.

Encontramos una sandalia de su número y de su agrado en una tienda de departamentos en la principal avenida de la ciudad. ¡Fue una emoción! Ella se quedó deslumbrante con su nueva sandalia.

Aproveché el "tour sandalia" para presentarle la Casa de Cultura, Librería Cultura, Metro Central, Rua da Moeda, pasamos por las puntas de hierro de Recife y pasamos en el Cinema São Luiz (el más antiguo de Recife) mientras ella me comentaba cosas del

universo trans, como por ejemplo las miradas que las personas hace ella. Almorzamos en el Shopping Boa Vista en un clima de cansancio, pero con la certeza que valió la pena. La llevé hasta su hotel, y volví a casa.

Júlia ya se va esta noche. Pero nos quedamos con la certeza que vamos a seguir en contacto, y su próximo regreso a Recife, iré a llevarla a Olinda (ciudad hermana de Recife).

Fin del diario de campo

Desde agosto de 2017 a marzo de 2018 todos los meses que Júlia fue a Recife, nos encontramos. Sus consultas son mensuales. En todos los momentos le presento un lugar nuevo, hacemos tour, platicamos mucho y participamos de lo que hay en la ciudad.

Recuerdo que en septiembre fuimos a “Ato contra la cura gay²⁸”. Encontré unas amigas de la Marcha Mundial das Mulheres (MMM), de la que formo parte, y tomamos una foto al final (abajo). Una compañera invitó a Júlia a formar parte también. Me quedé emocionada pues hay históricamente un proceso de repudio hacia las trans en la Marcha, no obstante, hay núcleos que tienen otra posición, como en el que yo participo, pero ninguna trans-travesti participa de la construcción del núcleo. En enero de 2018 Júlia participó de una reunión pues las fechas de su ida a Recife estaba de acuerdo con la junta. Fue bonito sentirla tan a gusto. Traigo la fotografía que tomamos en el acto de octubre:

²⁸ Cura gay: en septiembre de 2017 un juez brasileño autorizó que psicóloga/os puedan tratar/“corregir” la orientación sexual, la llamada “cura gay”. Tal practica abre espacio a infinitas violencias y discriminación.



Mais um dia de luta para nós mulheres LBTs da marcha Mundial das Mulheres, depois de ter nosso direito de amar violado pela decisão judicial que autoriza tratamento psicológico de reorientação sexual, nos unimos à população LGBT de Recife para em uníssono gritarmos que não somos doentes, e que seguiremos em Marcha! Fonte: Marcha Mundial das Mulheres de Pernambuco.²⁹

El “tour histórico” por la capital de Pernambuco con más tiempo lo tuvimos en diciembre; llevé a Júlia a diversos lugares. En nuestros paseos, pasando por la Av. Boa Viagem le comenté sobre la marcha de la diversidad LGBT 2017 en Recife, y le dije que tomé fotos, así como hice un contexto histórico sobre la marcha en Recife para Júlia.

La Marcha de la Diversidad LGBT es un marco todo los años y una manifestación política-cultural de Pernambuco. En 2002 su primera edición llegó a contar 5 mil

²⁹ Traducción mía: Un día de lucha para nosotros mujeres LBTs de la marcha Mundial de las Mujeres, después de tener nuestro derecho de amar cuestionado por la decisión judicial que autoriza tratamiento psicológico de reorientación sexual, nos unimos a la población LGBT de Recife para al mismo tiempo gritar que no somos enfermos, y que seguiremos en Marcha. Fuente: Marcha Mundial de las Mujeres de Pernambuco.

personas en la Av. Conde da Boa Vista, región central de Recife, por supuesto es cercada por bares, saunas y lugares para bailar reconocidos de la comunidad LGBT.

En 2007 la marcha fue transferida a Av. Boa Viagem, se ubica una de las más bellas playas del país y región noble de Recife, tal cambio no fue sencillo por los movimientos sociales, hubo muchas negociaciones entre los movimientos, pero fue acordado que era necesario para ofrecer más visibilidad a la marcha.

En 17 de setiembre de 2017, en un domingo de sol, fue la edición 16 de la Marcha de la Diversidad de Pernambuco en la Av. Boa Viagem con mucha música y diversión, con el tema “Por ciudades diversas, ni un derecho a menos” más de 400 mil personas gritaron por una ciudad libre de LGBTfobia.

Para comprender la Marcha como un movimiento político y por las ganas de hacer un registro visual de la mayor fiesta de política-cultural de la ciudad, fui. Había personas de todas las edades y orientaciones sexuales, además de diversas formas de expresión de género. Traigo algunas fotografías que tomé:



*fotografía mía



*fotografía mía



*fotografía mía



*fotografía mía



*fotografía mía

Enseñé mis fotos a Júlia y como todas las veces, ella siempre me incentivaba mucho con la fotografía, según ella debo invertir más tiempo en la fotografía pues tengo buenas miradas.

Comenté a Júlia que mis primeros contactos con el Espaço Trans fue en los eventos que participé mientras estaba en licenciatura de Psicología (2011-2014); había escuchado sobre el “Hospital das Clínicas” (hospital-escuela), único en el norte-noroeste (de Brasil) que hace cirugía de reasignación, además de ser entre los cinco públicos que

hay en Brasil que ofrece este tipo de cuidado integral (social, psicológico y médico) a la población trans.

En el “Hospital das Clínicas” hay el “Espaço Trans” que recibe personas trans de Norte-Noroeste de Brasil por ser un lugar de referencia y el proceso transexualizador³⁰. Le comenté por supuesto que lo visité innumerables veces mientras estaba en el proceso de construcción de mi anteproyecto de investigación (2015) y que fui bien recibida por Suzana Konstantinos, que es la coordinadora del Espaço Trans. “Ella es increíble!” Júlia me comenta.



Recepción del Espaço Trans. Espacio físico. *fotografía mía

³⁰ Proceso Transexualizador: conjunto de estrategias del Ministerio de la Salud para asistir las personas trans en ámbito de la salud integral, sin embargo, tales directrices son moldadas a partir de la patologización del sujeto trans.



I Fórum Social del Espaço Trans noviembre de 2017. Fórum de diálogo entre los profesionales del Espaço Trans y las personas. *fotografía mía

Las ideas de Suzana Konstantino, cisgénera, psicóloga y coordinadora del Espaço Trans, sobre los géneros y travestilidad están cerca de las mías, siempre estuvieron, y desde nuestra primera plática, ella se puso disponible a ayudarme y debatir sobre las temáticas trans, así como géneros y afines. Su perspectiva de no patologizar a las personas trans y travestis y las expresiones de género, me encantaba. Para Suzana el Espaço Trans tiene la idea de pensar y discutir las varias expresiones de género, y no entregar relatorías patologizantes.

Sobre el Espaço Trans y el proceso trans en salud, Suzana comenta:

Cuando fuimos a iniciar el Espacio Trans y vemos lo que necesitaba y no necesitaba para crear un espacio de cuidado trans en el Hospital de las Clínicas, vimos que tenía una lógica, tenía una directriz del Ministerio de Salud, pero no existía concretamente exigencias. Entonces nuestras estrategias eran decir que no

existe un CIE³¹, sí existe una persona y que ni el CIE es nuestro instrumento de trabajo (...) Y puedo hacer esta comprensión desde otro discurso. (...) Utilizar un discurso diferente, posicionarse en los espacios, solicitar que las clínicas escuchasen nuestras demandas, así como respeten la identidad de género de cada persona. (...) No siempre conseguimos concientizar las otras clínicas porque seguían reproduciendo un modelo patologizante y siempre nosotros intentando el diálogo, diciendo que estábamos construyendo sobre otra lógica, con el marco divisorio. (...) No en vano que nos ofrecieron el sótano del hospital, el antiguo director administrativo: 'porque usted no abre el ambulatorio de 5am a las 7am en el sótano, va a estar genial, vamos a hacer una reforma, va a quedar muy bueno'. Le respondí: es muy significativo quedarse de 5am a las 7am en el sótano nada más alusivo a ideas que ustedes tiene que la gente no debe aparecer, no debe existir.

Ubicado en un lugar institucionalizado, el Espaço Trans no patologiza a lo/as trans y tampoco piensa en una forma única de mujeread y hombridad, y entra en diversas peleas con médicos, endocrinos, farmacéuticos y jefes del hospital que intenta hacerlo como es visto en el discurso de Suzana. Diferente de otros centros y espacios trans en Brasil.

La Asistente Social cisgénera Cristiane Valença que actúa en el Espaço Trans desde su principio y me comentó sobre el proceso trans en un lugar institucional:

2014 fue autorizado por el Ministerio de Salud. 2012 ya comenzaron las primeras discusiones. Es una contradicción que la gente vive la condición patologizante, de algún modo el ministerio todavía plantea como enfermedad, es la puerta de entrada de salud, pero es que la gente logra una autonomía en el sentido de hacer esa desconstrucción, aunque la gente esté enganchada a ese camino formal aquí. Nosotros creamos los espacios colectivos de debate indicaciones sugiere un acompañamiento de dos años entonces creamos esos espacios donde la gente puede problematizar esas cuestiones de la despatologización de las identidades, transidentidades, de desnaturalización de los estigmas, l las personas acceden sí derecho a esos mecanismos de transmisión corporal, pero es importante que la gente desnaturalize la condición jerárquica de la cuestión identitaria, las personas que divergen de lo que está puesto como normas orientadoras de esas expresiones,

³¹ Clasificación Internacional y Estadística de Enfermedades y Problemas con la Salud (CIE).

son naturalmente negadas en su condición de sujeto, ciudadano, entonces la gente busca en esos espacios para promover esos debates [...] Yo siempre veo grandes desafíos, hoy tenemos las directrices del Ministerio de Salud que condiciona ese acompañamiento para tener acceso al servicio. Hoy la gente tiene una dificultad extrema de adhesión de las personas a la propia propuesta de cuidado, no sólo en los espacios colectivos, sino en la propia red ambulatoria. Hay una dificultad acceso a dimensiones objetivas y dimensiones subjetivas en ese proceso, en el sentido de que las personas no tienen recurso para desplazamiento o personas que trabajan en condiciones de subempleo que no consigue apartarse de su trabajo. Y no es comprendido como salud, entonces cuando debatir y conversar no es visto como parte del proceso, nosotros encontramos todos esos desafíos que obliga sistematicidad del acompañamiento. Por supuesto que sería muy interesante que la gente despatologiza porque en ese acompañamiento él está anclado en la idea de patologización. Cualquier mujer que necesita hormonizarse hacer una reposición hormonal nadie evalúa su cuestión mental ni condiciona el acompañamiento psicológico o psiquiátrico, si la gente pierde esa estrategia queda el desafío de las personas continuar discutiendo porque la cuestión social está puesta y desafía cada vez más la deconstrucción del sistema normativo y violento que excluye que discrimina ese es un debate que la gente va a necesitar hacer siempre.

Según Suzana Konstantinos, enseña que el objetivo del Espaço es que las personas trans se sientan cómodas con sus cuerpos y con su identidad de género, y no necesariamente están allá para hacer las cirugías “aquí las personas trans pueden recibir todos los soportes, incluso sacar sus dudas, participar de grupos y conocer otras personas trans, son estos intercambios los que queremos hacer” fue con tales palabras que Suzana me recibió aún en 2015.

Según Júlia Rodrigues: “Los grupos son el corazón del Espaço. La cirugía es un complemento a quien así lo desea”.

El “Espaço Trans” es un centro de referencia de las personas trans del Norte-Noroeste de Brasil y está ubicado en la capital de Pernambuco (Recife). Desde estas

primeras visitas el “Espaço Trans” fue usado en mi trabajo de investigación como mecanismo de fortalecimiento red y vínculo en la ciudad, ya que mis clases de la maestría eran casi 10.000 mil kilómetros de mi ciudad natal. El “Espaço Trans” fue el lugar que tuve como sostén siempre que llegaba a Recife con mis conflictos de la investigación. Fue mi espacio físico de refugio.



Recepción del Espaço Trans. *fotografía mía

Estos momentos anteriores a mi inmersión permanente en la ciudad fueron de gran importancia, principalmente como soporte para sanar mis conflictos. No fue fácil mantener contacto tan lejos, utilicé los mensajes instantáneos, pero ni siempre era posible, sin embargo, mis visitas en las vacaciones a Recife eran siempre usadas para fortalecer los vínculos en el Espaço Trans, conversaciones informales y participaciones a eventos con relación a cualquier temática que estuviera cerca de las poblaciones trans. De

alguna forma, yo no estaba tan lejos de mi campo. Y el “Espaço” persistentemente estaba abierto a recibirme.

Debo esclarecer que nunca fue mi propósito traer Júlia tan directamente a mi tesis, desde el primer momento quise solamente enseñarle Recife, pero las cosas tomaron formas y nuestros diálogos me hacían reflexionar demasiado sobre mi cisgeneridad y mis privilegios. Júlia es una persona increíble que me he apoyado mucho en mis conflictos personales. En los meses subsecuentes de conocerla, encontrarla, tomar una cerveza o un café y hablar era siempre inmersión profunda. Enseñarle Recife era el apogeo de mis meses.



Júlia y yo en el centro de Recife (PE-BRASIL). 2017.

4.6. Invitación: escribe Júlia, escribe

Júlia me enseñó un texto suyo precioso sobre respeto, educación y nombre social en la universidad, con el título “Para pensar una educación inclusiva”. Júlia señaló puntos extremadamente importantes sobre la inclusión de nombre social en los espacios educativos. Júlia Rodrigues utiliza un camino de escritura con experiencia personal, llegando a la conclusión de que:

es necesario que las instituciones estén preparadas para incluir de forma plena y contenta, asegurando el derecho de acceso a la educación amplia e irrestricta, subrayando la importancia de ésta como herramienta indispensable en el desarrollo social. Para ello es imprescindible la implementación de leyes, que hagan ese proceso posible, como ejemplo se cita: el uso del nombre social, la calificación del cuadro funcional, entre otros, medidas simples que se convierten en un diferencial en el proceso de inclusión. (traducción mía)

Con su autorización, ¡les comparto! [con traducción mía]

Enfrentando el miedo

Júlia Naomi Rodrigues

La inclusión social es un término amplio, utilizado en contextos diferentes, en referencia a cuestiones sociales variadas. En general, el término se utiliza al hacer referencias a la inserción de personas consideradas como excluidas a las escuelas de enseñanza regular y al mercado de trabajo. En el tema, pensar en la inclusión es levantar

una serie de reflexiones, entre ellas se citan: los medios para llegar hasta la escuela en especial a las universidades, los problemas que surgen en torno a inevitables cuestionamientos, provocaciones, etcétera.

A pensar por la óptica trans, se puede citar: ¿Cómo seré recibido/a? ¿Tendré dificultades, pero en qué grado? ¿Seré respetado/a? ¿Tendré el mismo trato que los demás? ¿Cómo seré llamado/a? ¿Puedo usar el baño con que me identifico? Son cuestionamientos frecuentes que permean el universo trans desde el momento de pensar en la enseñanza, pues se toman en consideración las chispas, las situaciones de identificación, las comparaciones, si la condición de género será un criterio discriminatorio o un incluso criterio de evaluación, interfiriendo en el proceso de evaluación, dependiendo de quién evalúe.

¿Hasta qué punto esas y otras situaciones pueden interferir en el proceso de aprendizaje, las miradas y la desconfianza (¿lo que está haciendo aquí?)? El posible éxito en los estudios no llevaría a la intensificación de la discriminación, pues no teniendo argumentos sería ese el único medio de estipular tal "superioridad", ¿buscando descubrir el talón de Aquiles?

Esas son cuestiones que llevan al abandono de la vida escolar, así como dificultan la entrada de trans y transgéneros en las instituciones de enseñanza, como ejemplo se puede citar el proceso de selección para la enseñanza superior ENEM, que necesita adecuarse a un público que busca conocimiento (y tiene ese derecho), en sus últimas ediciones se pudieron comprobar varios casos de constreñimiento, humillación y falta de respeto. Una contribución negativa que viene a sumar con el proceso de abandono de la

vida académica, perjudicando el acceso a la enseñanza superior que se puede ver en diversos casos publicados en los medios.

Actitudes que contribuyen a la continuación de la vida académica

Se ha hecho mucho para hacer retroceder ese cuadro, se citan dictámenes y resoluciones que aseguran derechos que son de extrema importancia para la permanencia en la escuela, facilitando también el ingreso en instituciones de enseñanza superior, como ejemplo podemos citar una serie de documentos (resoluciones) de ámbito: municipal, estatal y federal. Por ejemplo, la RESOLUCIÓN 242, de la Universidad Federal de Maranhão.

La necesidad de políticas que aseguren derechos a un público específico, a quien se siente discriminado, violado y podado, donde la continuidad de la vida escolar y académica se convierte en una utopía, que contrasta con la realidad de los guetos, y de la luz de los postes. El debate sobre Trans y Educación debe ser abordado con la expectativa de buscar medios que puedan facilitar y posibilitar la continuidad de los estudios de manera plena, donde todas las posibilidades puedan ser posibles, y todas las oportunidades puedan ser ofrecidas, de forma que la identidad y la expresión de género no son requisitos previos para posibles juicios, y / o criterios de evaluación. El nombre social surge como un pacificador de situaciones y limitaciones, donde la integridad de la persona humana hace reverencia y agradece. La Resolución 242 vino a sanar una necesidad latente de un público específico, que se veía impedido de dar continuidad a la vida académica.

Son varias las dudas que permean el universo trans tales como: ¿seré aceptado/a? ¿Seré llamado/a de acuerdo con mi identidad de género? ¿Puedo usar el baño con que me identifico? Se suma a ello el etiquetado de determinadas profesiones como: peluquería, cocinera, esteticista, y la más peyorativa prostituta, las miradas y preguntas cargadas de prejuicio tal como: "¿qué haces aquí?", La falta de preparación de técnicos, funcionarios y profesores, en fin, todo esto se convierte en una barrera para que las personas trans tengan acceso a la continuidad de la vida académica.

El 13 de noviembre de 2013, aun siendo atendida en mis peticiones, sentí la falta del reconocimiento y respeto a mi identidad de género, faltaba no sentir constreñimiento cuando consultas al sistema de la universidad, faltaba no quedar aprehensible a la hora de la llamada, por recetado del docente pronunciar un nombre que no me representa y rápidamente corregir pronunciando lo correcto. Fue motivada por ese sentimiento que empecé a buscar una resolución que asegure el uso del nombre social, y por medio del profesor David Bouças, conocí al Dr. Rafael Silva que forma parte de los Derechos Humanos de la Orden de Abogados de Brasil (OAB) pronto se dispuso a escucharme, y colaborar con el proyecto.

De inmediato comenzamos a reunirnos para articular la elaboración de la Resolución que aseguraría tal derecho, de vuelta a la UFMA, conversé con la Pro-rectora Prof.a Isabel Ibarra, con la propuesta de Resolución en manos que fue rápidamente acogida y de inmediato formada una de acuerdo con lo establecido en la Ley Orgánica 15/1999 de la Comisión de las Comunidades Europeas. (CCS), Prof.a Francisco Souza (Psicología - CCH), Renato Kerly (Departamento de Investigación- Biblioteca), Thiago

Campos (DETUH - CCSO), Júlia Rodrigues (graduación Hotelería - CCSO), y Victor Hugo Ferreira (licenciado en Comunicación - CCSO).

El 10 de septiembre de 2015, la Resolución del Nombre Social fue firmada, y pasó a ser la Resolución 242; a partir de esta fecha el nombre social pasó a ser una realidad, donde discentes, docentes, técnicos, funcionarios y usuarios, se aseguraron el uso del nombre social en el ámbito de la Universidad Federal de Maranhão. El 14 de septiembre de 2015, la Resolución 242 fue homologada en reunión del CONSUN, en votación unánime.

REFLEJOS POSITIVOS

Se observa una nueva visión y postura evolutiva en el ámbito educativo se ven trans y travestis asumiendo cargos, profesiones y responsabilidades que inspiran y sirven de motivación para que los/as otros/as toman un posicionamiento y una actitud en cuanto a su papel en la sociedad, creándose la posibilidad de desmitificar y deconstruir un estereotipo basado en suposiciones (casi siempre malvadas y peyorativas).

Preparar para incluir

A pesar de los avances, se ve que aún no existe un consenso, tampoco una idea acabada de lo que vendría a ser una sociedad inclusiva; ante lo expuesto afirmo que la

educación inclusiva es una práctica que todavía está siendo construida a duras penas, y que aún falta un largo viaje a recorrer para que se alcance la inclusión deseada. Jornada esa compleja y difícil, que envuelve cuestiones delicadas de prejuicios, polémicas, y suposiciones. Esta soñada e idealizada inclusión está impregnada de miedos, incertidumbres e inseguridades, sobre todo en licenciados que no poseen experiencia y ninguna formación acerca de la escuela inclusiva. En el caso de que el proceso de inclusión se refiere básicamente a un proceso educativo que debe ser mejor pensado, buscando principalmente el conocimiento del individuo a ser incluido, con la intención de entender y acoger mejor, sabiendo de sus necesidades y fragilidades, los miedos y los anhelos.

Fin de las escrituras de Júlia Rodrigues.

4.6.1. Nombre social y el baño en el ámbito escolar

Este apartado es una continuación de la discusión de Júlia, y tiene el objetivo de visibilizar las dificultades relacionadas con el uso del nombre social y del baño en las escuelas en Recife (Brasil), así como presentar algunos avances que han sucedido en Brasil. En este apartado cuento con entrevistas de Dandara Pessoa, Júlia Rodrigues y Roberta Lima, compañeras que conocí en el Espaço Trans.

La escuela no es un ambiente neutral, ya que las creencias y las políticas demarcan sus contenidos y la manera en que son organizados, pudiendo jugar con las ideologías conservadoras a partir de los campos sociales dominantes (Ayala, 2012). Las travestis y trans son frecuentemente repudiadas en el ámbito educativo por no estar de acuerdo con las normas cisnormativas vigentes.

Para Roberta Lima, en una charla que tuvimos, ella me comentó que en los ambientes escolares las personas trans aún tienen que lidiar con la "Autoaceptación, falta de conocimiento sobre las personas trans y falta de preparación sobre género". Así como me señaló Dandara Pessoa y Júlia.

Sobre los papeles sociales de género en las escuelas es evidente que establecen comportamientos clasificados como “naturales” de chicas o de chicos (todo lo que es asociado al sexo biológico - macho / hembra), que varían y cambian de una cultura a otra y también sufren modificaciones dentro de una misma cultura.

El prejuicio y la violencia sufrida afectan su permanencia en el sistema escolar y su ejercicio laboral a futuro. La principal causa de evasión escolar es el prejuicio y la falta de reconocimiento público. Las intervenciones en el contexto escolar pueden estimular la reconstrucción de las identidades a partir de las prácticas sociales ejercida por este espacio social (Alvez y Moreira, 2013).

Para Dandara Pessoa:

Te digo para mí fue terrible todo el proceso escolar. Sufrí bullying y la escuela me exigía que fuera de niño. No respetaba nada. Menos aún mi nombre social. Sufrí violencia y fue un gran logro en mi vida terminar la prepa [...] Y mira, eso hace menos de cinco años [...]. Tuve que estudiar en la noche, con los más grandes,

para así obtener mi grado. Nadie está preparado en las escuelas para las travestis. ¡Nadie! [...] Casi nunca usaba los baños porque los alumnos nunca me permitían.

El uso del baño y el nombre social son dos puntos principales en las vivencias de las travestis y trans en las escuelas brasileñas. Para Jesús (2013) los avances son posibles por las movilizaciones hechas por la comunidad trans, y solamente por ellas, siendo potencializadas con los colectivos y por políticas de identidad. Jesus (2012) también reconoce que ser una persona travesti o trans rompe con las creencias de género naturalizadas históricamente.

En los análisis de Siqueira (2014) el baño es el lugar donde más son demarcadas las dicotomías sociales del hombre y de la mujer, la autora hace críticas acerca del surgimiento de otro baño específico para las personas trans, debido a lo cual habría más distinciones entre las personas cis y trans.

Concordando con Jesús (2013), los autores Alves y Moreira (2013) encuentran en su trabajo que los movimientos sociales fueron quienes impulsaron la recomendación del nombre social en las escuelas de la ciudad de Belo Horizonte (Brasil) en 2008. (Resolução 002/2008)³²

Los investigadores Alvez y Moreira (2013) hacen una crítica acerca de la recomendación hecha a la ciudad de Belo Horizonte (Brasil) para sus escuelas, donde no hay ningún esclarecimiento debido al uso del baño y cada escuela debería elaborar sus propias herramientas y estrategias, dejando así espacio libre para no seguir la recomendación e inducir más diferencias entre los estudiantes. Lo mismo con las travestis

³² (Resolução 002/2008)

y trans que fueron respetada en la institución escolar, el uso del baño era un tabú que funcionaba para diferenciarlas a ellas de las demás personas.

Roberta:

El uso del baño fue difícil. El baño era extremo para ellos pues creían que yo iba violar a las chicas en el femenino y solo coger en el masculino. Aunque respetaran mi nombre social.

El nombre social es una herramienta indispensable para las personas trans. Más allá de ayudar al reconocimiento social, también facilita las actividades diarias, como abrir una cuenta en el banco, ser conocida igual con su identidad de género en su trabajo, no pasar por situaciones incómodas en los consultorios médicos o hasta matricularse en un curso y no necesitar pedir al maestro que respete su nombre social.

Roberta comenta como era complicado cuando no tenía su nombre ratificado en los documentos:

Ah, pero cuál es tu nombre de verdad. Antes de la rectificación las personas preguntaban "cuál es tu nombre de verdad", yo respondía con: mi nombre de verdad es Roberta, mi nombre de mentira es aquel que está en el registro, el de verdad es Roberta, el que uso las 24 horas del día, el que me representa, el que está allí es sólo para firmar. La verdad es una verdad diaria, no engañada [...]

Para ratificar el nombre legalmente en Brasil una persona trans necesita recorrer a la ley de registros público de 1973. Todo el proceso puede perdurar de seis meses a dos años, dependiendo de la demanda del juez y de su entendimiento del caso. Para dar consistencia en los pedidos, las personas que solicitan deben juntar documentos que

proveen su necesidad. Además, los solicitantes deben llevar tres testimonios para evidenciar que ella es reconocida ya con su nombre social.

No obstante, es común que los jueces soliciten laudos médicos y psiquiátricos de su trastorno de disforia de género ya que la transexualidad es todavía considerada un trastorno para el área médica que se basa en la Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades (CEIE).

El nombre social se refiere a sus experiencias identificadoras y la escuela puede promover un ambiente de socialización. Sin embargo, hubo avances tímidos en la cuestión de que el nombre social fuera del muro de las escuelas, el Sistema Único de Salud (SUS) de Brasil por medio de una recomendación (Portaria n.1820/2009), señala que atención debe ser libre de cualquier tipo de prejuicio y el nombre social debe ser respetado en todos los servicios públicos de salud.

La sugerencia de Viena y Torres (2015) es que los maestros y coordinadores de los espacios educativos reciben talleres sobre identidad de género y comprenda la complejidad de estas cuestiones. No obstante, las autoras identifican que las formas en que han sido trabajadas las temáticas en las escuelas necesitan de revisión puesto que falta profundidad y los talleres se realizan como actividades obligatorias.

Por fin, se ha encontrado como principal avance la recomendación del Gobierno brasileño para que las instituciones educativas respeten el nombre social y el uso de los baños y las vestimentas, bajo el criterio de la auto identificación de las personas. (Resolução n. 12 de 16 de janeiro de 2015). Sin embargo, los avances no son suficientes. Las escuelas no fueron sensibilizadas para la importancia de la recomendación del uso del baño y del nombre social de las travestis y trans en sus espacios y todavía existe la

necesidad de profundizar las discusiones sobre la inserción de las travestis y trans en las escuelas para allá de lo que recomienda la resolución.

Para Jesús (2013) para lograr las problemáticas trans, es necesario de haya movilizaciones populares y reconocimiento social. Las estrategias posibles que podríamos presentar para el contexto brasileño son: incentivar acciones que busquen garantizar los derechos a la permanencia de las travestis y trans en las escuelas, comprendiendo sus particularidades y las escuelas siendo utilizadas como vínculos de convivencia social de las personas trans.

Por todo lo dicho, es comprensible que los cambios gubernamentales no solucionan los problemas y las cuestiones trans en las escuelas, va más allá de los derechos, están imbricadas en las realidades y reproducciones normativas coloniales de género a las que estábamos acostumbrado, por eso la necesidad de traer los puntos coloniales a las escuelas pues es ahí que vamos a iniciar la construcción de conocimiento.

5. Normativas hacia las personas trans

Con el objetivo de deestructurar la narrativa de los cuerpos naturalizados en las prácticas culturales, propongo reflexionar sobre la regulación de los cuerpos transgéneros y disidentes en la relación de las normas de género vigente en la sociedad occidental-colonial-hegemónica. Tomo como punto central las categorías de pasabilidad y cisnormatividad en la interlocución con los procesos de transición de género.

5.1. “No eres pasable. ¡Vete!”: corporalidades como medidas de recepción

Buscando comprender las fuerzas normativas de regulación de los cuerpos usando diferentes herramientas tecnológicas, que son mecanismo que actúan en las lecturas de los sujetos en su vida cotidiana, considero la pasabilidad como categoría de análisis para exponer las vivencias y experiencias de diversas expresiones corporales y de identidad.

Como es una exigencia la normativa de género se hace necesario apuntar estrategias posibles de re+lecturas a los contextos predeterminados en nuestra sociedad

occidentalizada. Este apartado tiene el propósito de registrar los límites de estas estrategias performativas desde una perspectiva transfeminista, trasladando la crítica a la pasabilidad hegemónica cis-normativa como única vigente y aceptable.

Comprendo que la pasabilidad es una forma de protección, de tal modo es comprendido que con la pasabilidad las personas trans son menos expuestas a las violencias físicas y simbólicas ya que no son reconocidas como desviantes de los roles de género. La pasabilidad cumpliría, de tal modo, los atributos estereotipados de la legitimación de género que está siendo expresa por alguien que depende de un interlocutor que la identifique en los marcos binarios de género, donde pueda pasar y no dejar dudas.

Es igual a la negritud, la negritud tiene escala de colores, entonces cuanto más negra eres más prejuicio vas a pasar, la misma cosa es la cuestión trans, cuanto más pasabilidad tengas, menos prejuicios pasas. Los chicos te abordan queriendo te conquistar, ya no por violencia, llamas la atención por otro motivo ya que vivimos en ese sistema patriarcal y misógino (Júlia Rodrigues).

Hay un paradigma de control en las definiciones superficiales de subjetivación de hombre-pene mujer-vagina y somos convocados a no cuestionarlos. Para el filósofo español Paul Preciado (2008) hay elementos identitarios binarios que demarcan los géneros, para Preciado (2008) es fundamental pensar que los baños y los nombres son marcados por tecnologías de género que funcionan como regulatorios de la masculinidad y femineidad, así como el uso de hormonas.

Por lo tanto, tenemos la deliberación que la organización del binarismo identitario de género no es aleatoria, inocente o natural como podríamos suponer desde una

perspectiva colonizada de los géneros. La racionalidad que permea en estos espacios está a servicio de consolidar por las formas hegemónicas de masculinidades y las formas hegemónicas de mujereadas.

Ignorarse que el mundo es cisgénero, ignorarse que las personas pueden ser trans desde niñas. El principio de la existencia en nuestra sociedad dicotómica y colonizada es cisgénero, significa decir que una persona que nunca estuvo de acuerdo con las normativas de género desde temprana edad nunca tuvo privilegio en ninguno de los géneros pues hay violencias simbólicas que un sujeto puede haber sufrido, como por ejemplo ser expulsado de casa cuando dijo a sus familiares sobre su transgeneridad.

En los procesos de los regímenes de inteligibilidad de género que son proyectados en las relaciones sociales, definimos criterios de reconocimiento social que reiteran las corporalidades y subjetividades no lineales, apuntando las diferencias como precarias (Butler, 2007; Preciado, 2008).

Trato de discutir los efectos pre discursivos sobre los cuerpos que supone destrozarse los significados compartidos por la sociedad, trayendo caminos que desarticulen las reflexiones sobre las normas vigentes y de las relaciones de poder junto a otros ejes de diferenciación social como raza y clase (Vergueiro, 2014).

En una sociedad donde se delimita los cuerpos únicamente enmarcados en dos posibilidades – masculino/hombre o femenino/mujer – tal vez las justificaciones de los cuerpos que no se encuadran quieran pasar desapercibidos no sea algo tan difícil de concebir.

Según Júlia:

Ya pasó la hora de la sociedad cuestionar los modelos. El hombre blanco es referencia de nuestra sociedad, mientras no lo destituyamos de ese puesto todavía va a ser muy difícil no hablar de referencial sin tener un patrón, porque lo ideal es no tener referencial [...] Si vamos a hablar de pasabilidad, la cuestión de la pasabilidad también es referencia, que es el referente cis.

El recetario hormonal evidencia un orden tecnológico de producción y gestión del género, en la cual la masculinidad y la feminidad emergen como índices técnicos implicados en la elaboración, normalización y transformación de ficciones somáticas, término que subraya el carácter de producción performativa de cualquier corporalidad/subjetividad (De Lauretis, 1994).

En esta perspectiva, el género - o 'tecnología' - dice sobre un "conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas y cibernéticas que se transforman en materialidad de los sexos" (Preciado, 2008, pág.86). El uso de hormonas gana contornos en un escenario que intensifica competencias y actualiza relaciones de poder. Y las hormonas son herramientas en la pasabilidad de las persons trans.

La pasabilidad se traduce como el hecho de que una persona transgénera pueda ser registrada como una persona no-trans en su forma física, ropa, forma de hablar, gesticular, y reproducir de acuerdo con los estereotipos de género vigente en nuestra sociedad. "Pasar" es lo mismo que ser reconocido en la vida cotidiana como alguien que está conforme con las normas de género.

Pasar, para algunas personas trans, es un aspecto fundamental, sea por cuestión de prevención de violencia o por satisfacción personal. Los itinerarios vividos por las interlocutoras reflejan en las nociones de cuerpo, subjetividad y tecnología, definiendo el

género no como un sistema cerrado de poder, o como un conjunto de significados culturales que recaen sobre la materia pasiva, sí como un conjunto de dispositivos identificados por este interlocutor (Preciado, 2008).

En uno de mis encuentros Dandara me dijo: “la pasabilidad te trae seguridad. Antes de la pasabilidad yo no me ponía un vestido y salía a la calle, antes de la pasabilidad yo no tenía seguridad, yo tomaba un vaso de yeso para salir de casa para no sufrir violencia [...] Y hay personas que no tienen pasabilidad y deben ser respetadas en su integridad, debemos luchar por todas las expresiones”.

Igualmente, al fundar como neutral último de la transición la posibilidad de 'pasar por cis', la experiencia de la pasabilidad como espacio normativo acaba por limitar y destinar valores a los cuerpos y, por consecuencia, a los propios sujetos, explicitando relaciones de grado. Eso significa que para ser respetado una persona trans necesita pasar desapercibida, o sea, no ser identificada como trans en la sociedad, es obvio que una persona trans que sufre violencias todos los días está cansada, por lo tanto, pasar desapercibida es un honor, buscando así los medios para protegerse cada vez más.

Por lo tanto, tenemos inmensos desafíos a vencer en las instituciones y construcciones socioculturales planeadas para que las personas trans no existan, o para que existan bajo sus condiciones: en silencio, en secreto, en la pasabilidad cisnormativa, o que permitan vivir siempre amenazadas por las violencias cisnormativas de intervenciones quirúrgicas no consentidas, documentos y armas dirigidas contra nuestros cuerpos e identidades de género (Louro, 2000).

Por fin, enfatizo que todas las formas de existencia trans son validas y todo sistema normativo de género reincide en las personas trans pues solo dos tipos de cuerpos son

reconocidos socialmente (femenino-vagina y masculino-pene). Por lo tanto, es indispensable pensar cómo las personas trans regulan sus experiencias a partir de la pasabilidad en los espacios públicos.

5.2. Polémica: ¿eres una mujer de verdad o eres trans?

Una conversación entre Júlia y yo:

Júlia: es el padre, es el tío, es el abuelo. Es una construcción que quien construye no es el autor, son los coadyuvantes que dicen, qué color va a ser la habitación. Los coadyuvantes dicen cuál va a ser el nombre [...] En el caso de que el niño vaya a ser arquitecto, va a ser jugador de fútbol, va a ser médico, si es niña va a ser médica, va a ser actriz, va a ser cantante, va a ser enfermera, los coadyuvantes dictan nuestra vida antes de que nazca. La gente ya nace estigmatizada entonces quiero decir cómo es complicado para la gente hablar de género [...] Cuando usted nace intenta descubrir el mundo, es un ser tratando de averiguar dónde está, qué es eso aquí [...] Conmigo fue con 7 años, descubrí la diferencia de los niños y de las niñas, antes de eso en la comprensión era un ser agénero que las personas te estigmatizan. [...] Usted es una criatura que anda desnuda por la casa, que duerme, que come, pero usted no tiene en el pensamiento la formulación de la comprensión de lo que usted es [...] Son las personas las que te dicen qué eres [...] Es impuesto, yo digo que la cuestión de género es lo mismo que la misma cuestión del capitalismo y el cristianismo, nos fue impuesto. La misma lógica es del género. Y ahí va a usar pantalones porque usted es niño, que usted usa vestido porque usted es niña, y cuando la persona dice "tiene algo equivocado", las personas ya comentan "¡h, ese niño no es normal" o "¡h, esa niña no es normal, le gusta las cosas de hombre". Entonces quiere decir, hasta los papeles se repasan prematuramente. La niña juega con la muñeca y el niño juega con el carrito. ¡Ah porque el niño es constructor y la niña va a hacer de comer?!

Sara: Yo pienso en esa cisgeneridad obligatoria y cómo fue conmigo. Cuando mi madre estaba embarazada, no se hizo ultrasonido, se quedó en aquella de descubrir cuando nacer. No me esperaba y ella pasó por un proceso muy

complicado como su familia y de mi padre. Pero bien, varias veces conversando con ella, ella me contó una historia. Ella sentía que yo era un niño, todo el mundo acabó creyendo junto a ella. Ella no lo sabía explicar, sólo lo sentía. Mi parto fue normal pero mi padre no asistió y cuando la enfermera llegó, dijo a mi padre que yo era un niño, mi padre no se sorprendió. Cuando mi padre entra, él está esperando a un niño, pero en realidad nació una niña. Mi padre contó la historia de la enfermera y mi madre decía "yo vi porque fue parto normal" y esa cosa, y eso siempre fue asunto de conversación con mi madre. Y ahí empecé a pensar si realmente había nacido con el pene, yo iba a ser identificada como niño y toda mi construcción social y de género sería completamente diferente, entonces la diferencia fue sólo esa, pene o vagina.

Júlia: Uau. Que locura. [...] Mi madre no sé si tenía el deseo de tener una niña, pero mi aceptación fue muy buena por todos, todo el mundo ya sabía que yo era diferente [...] Yo tenía las ropas de papel de muñeca, jugaba a la casita [...] Lo primero de todo fue la aceptación, yo no me aceptaba. La cuestión de la no aceptación es un factor preponderante para que usted haga la transición, mientras usted no se acepta, usted no adquiere seguridad para salir de casa [...] Tanto es que mi primer vestido fue un show, hice la "bien segura" para salir de casa, pero preguntaba "¿mamá está bien?" "¿mamá está bien?" y ella diciendo que estaba bien que yo sólo tuviera cuidado al sentarme. A partir de cuándo entendí, porque yo no sabía lo que era, creo que fueron los 15 años o más que pasé en mi mundo. Yo hablaba de todo, pero con restricciones y no dejaba a nadie entrar en mi mundo. Así que cuando yo tenía más o menos 20 años tomé una inyección de hormona, pero insegura y me quedaba "la primera va a aparecer, la gente va a notar lo que yo había hecho" me quedaba en ese miedo porque me había escondido, y me quedaba "mejor dejarlo" [...] Yo siempre tuve un cuerpo muy femenino, yo tenía un poco de pelo, pero me lo quito con cera [...] Creo que tienes que ser resistente y aceptar, mi "bum" de la transición vino con una amiga que fue muy importante para mí, que ella decía que yo era muy bonita, que debería dejar de pensar tontería [...] intenté matarme, no tuve éxito porque fui incompetente.

Sara: ¡qué bueno que fuiste incompetente!

Júlia: Entonces esta cuestión es muy difícil, estoy empezando a hablar para tener cuidado con los niños en las charlas. Observa a tus niños, si ese niño que es muy callado, que es muy introvertido aquel niño que para de comer, que llora de la nada. Yo era así, lloraba de la nada, yo era una persona arrogante, entristecida, gruesa porque yo quería que la gente sintiera un poquito de lo que sentía [...] Antes de la transición yo ya escuchaba cosas de los hombres, tenía algunos que eran amigables, claro otros hombres que preguntaban "¿eso es una mujer o un puto?" [...] Yo siempre tuve un cuerpo femenino, mis dos hermanos son dos machos, y mis hermanos decían "es mi hermana". Todo el mundo quedaba impresionado porque tenía dos varones y vino Julia, más delicada y con el cuerpo femenino. Y los amigos de mis hermanos me hablaban, y yo me quedaba con eso 24 horas en el martilleo "no soy mujer" entonces para usted hacer la transición es

una espina que está todo el tiempo allí [...] La conversación conmigo era imposible, era extremadamente cerrada, era una persona que no se comunicaba [...]

En estas conversaciones de con Júlia ella aportó temas que yo no contemplé en la tesis como por ejemplo suicidio, depresión y cuestiones familiares. Ella me comentaba de sus incomodos y eso me tocaba de una forma profunda. Sus experiencias y compartir las mías, fue un intercambio de informaciones y percepciones sobre el género y como él nos compone.

En uno de mis primeros paseos con Júlia le llevé al Centro de Recife en metro. Ella no lo conocía y estaba encantada. Entre tantos asuntos ella me confesó que nunca se sentía cómoda pues las personas le miraban, según ella intentando identificar si ella era una “mujer de verdad” o “trans”. Por más absurdo que pueda parecer, confieso que hasta aquello momento no me había fijado que las personas alrededor podrían mirar Júlia de forma distinta.

En mis intentos por comprender qué significa ser “mujer de verdad” más allá de la biología, encontré más dudas que respuestas ¿Qué significa exactamente ser mujer?

¿Eres una mujer de verdad o eres trans? en los espacios donde estaba haciendo trabajo de campo escuché mucho. Recuerdo que Kamylla, una trans que conocí en el Espaço Trans me dijo “*me encantan tus rasgos, eres una mujer de verdad*”, me quedé impresionada con su afirmación al mismo tiempo que entendía que en nuestra sociedad cisnormativa, ser una mujer de verdad es igual que nacer con vulva.

He vivido por innumerables situaciones de mi vida que me hicieron pensar sobre “la mujer de verdad”. Por ejemplo, en las clases de neuropsicología en 2011, en la licenciatura de Psicología, el maestro nos explicó que existía diferencia en los cerebros de los hombres y de las mujeres, no nos explicó con claridad, por supuesto, solo expandió este discurso.

Recuerdo que algunos alumnos preguntaron sobre el libro “Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus” del autor John Gray con año de edición en Brasil de 1997 para ilustrar la explicación del maestro, y así entre otras cosas él concluyó que las organizaciones funcionales y las capacidades del cerebro estaban divididas en la dicotomía del género, siendo así presentando diferencias significativas entre ellas.

Ya en la maestría investigué sobre Anne Fausto-Sterling (2000), bióloga y feminista, que va a comentar que el género es un concepto complejo, y rotular a una persona de hombre o mujer es un arbitraje social, de tal modo, que las investigaciones científicas (con animales y humanos) salen en torno a esa enunciación dicotómica. Igualmente, como el sistema normativo “a fin de mantener las divisiones de género, precisa controlar aquellos cuerpos que son tan refractarios que llegan a apagar las fronteras divisorias” (Fausto-Sterling, 2000).

Los signos y cargos corporales que concretamos como masculinos y femeninos ya vienen combinados en nuestras perspectivas sobre el género. Por ejemplo, de 1900 a 1940 los estudiosos indagaron sobre las categorías de hormonas por cuestiones dicotómicas, las propias hormonas se tornaron marcadores de las diferencias sexuales, entonces las hormonas sexuales o receptores en cualquier parte del cuerpo humano volvieron sexual aquella parte que era neutral con relación al género.

Anne Fausto-Sterling (2000) surge de que las hormonas podrían ser analizadas considerando el crecimiento, gama de tejidos, o incluso los órganos reproductores. Podemos utilizar el conocimiento científico para ayudarnos a tomar la decisión, pero sólo nuestras creencias sobre el género -y no la ciencia- pueden definir nuestro sexo. Significa decir que nuestras creencias son afectadas por el conocimiento científico, sea en las definiciones de género o sexo.

Pensando el colonialismo del género en la academia y las implicaciones del concepto fuera del Sistema-Mundo, Fausto-Sterling (2000) cita la teórica antropóloga nigeriana Oyeronke Oyewumi diciendo que “al llamar a las feministas europeas y norteamericanas para el debate de esta proposición, Oyewumi muestra cómo la imposición de un sistema de género -en este caso por el colonialismo seguido del imperialismo académico- puede alterar nuestro entendimiento de la diferencia étnica y racial” (pag 58) y de hecho pensar la colonialidad de género es cuestionar estos lugares de privilegio de la práctica colonialista a que estamos acostumbrados.

Fue en finales de febrero de 2018 que participé de la charla con la endocrinología que acompaña a las personas del Espaço Trans. Según él las hormonas de testosterona promueven la virilización, cesan los ciclos menstruales y hacen que el estrógeno caiga. Con el nivel alto de testosterona hay un aumento de irritabilidad, que es asociada a la masculinidad. Sobre la hormona de estrógeno, él comentó que promueve la femineidad y reduce la virilización.

Me quedé impresionada con sus comentarios de lo que la higienización cis hace a las personas trans, principalmente como promotor de los discursos sistemáticos de qué

significa ser masculino y femenino para la salud. Obvio que él ilustró que las hormonas son exclusivamente sintéticas y traen riesgo a la salud. Pero era comprensible en su forma de hablar que las transiciones estaban guiadas con los estereotipos de género en perspectiva hegemónica.

En uno de mis encuentros con Júlia, ella me dijo:

Pasa con las mujeres trans lo mismo que pasó con las mujeres negras, que sólo hacían maquillaje para mujer blanca y las mujeres negras tienen su particularidad, entonces sucede ahora con trans teniendo que usar lo que se hace para las cis y adaptándose. Hoy las mujeres trans están obligadas a tomar la hormona para la mujer cis, todavía no han parado para pensar que tenemos una necesidad específica y hormonas específicas. Nosotras tenemos que levantar la cuestión, no estamos para llenar estándares, los aparatos sociales.

En estos momentos finales de la tesis, analizo el provecho que tiene afirmar que nuestros cromosomas y hormonas revelan nuestra subjetividad. Les comento que mis argumentos están basados en la afirmación que nuestros deseos no caben en determinaciones biológicas.

Además, se hace necesario un espacio de críticas y reflexiones, ahí donde nadie silencia a nadie. Las tentativas, sea de donde sea, serán combatidas. Sin embargo, es evidente que la presencia de las travestis en los espacios públicos incomodan la cisnormatividad puesto que en un análisis más profundo es posible encontrar que las implicaciones políticas de la resistencia contrahegemónica travestis es un diálogo hondo en la base de privilegios de las personas cisgéneras, haciendo necesario que las mismas piensen sobre la identidad de género (hombre o mujer), performance de género (cis o trans) y recepción de género (que va a decir sobre las experiencias de cada persona).

De todos modos, queda evidente cuánto acumulamos de prácticas encarnadas de la colonización y la dicotomía de género. Fue en este mismo día de la charla con el médico endocrino al que hice una entrevista con Roberta, trans que también acompañó la charla, ella me comentó que hace aplicación de hormonas hace más de 7 años sin acompañamiento, sin auxilio médico. Hace poco más de un año que Roberta empezó sus aplicaciones con auxilio médico.

Sobre los cambios corporales Roberta me comentó:

Con las hormonas vienen los cambios, con la piel, la voz. Y eso es ser mujer. Y la diferencia es eso, son esos marcadores. Yo tomo hormonas hace 10 años, de forma clandestina hace unos 7 [...] Yo tuve apoyo de mi abuela, todos los demás miembros no. "El hombre tiene que vestir y comportarse como hombre y mujer tiene que vestir ropa de mujer" eso decían, como si hubiera una forma de serlo.

Conforme iba hablando con Roberta detectaba muchos temas además de las hormonas y que de algún modo estaban involucrados. No fue solo Roberta que me comentó sobre las hormonas clandestinas, muchas mujeres trans en el Espaço Trans antes de llegar a un servicio de salud pasaron de algún modo por hormonas sin acompañamiento médico.

Pensar en expresiones de géneros definidas de nuestro sistema normativo nos pone en un espacio de vulnerabilidad, y de tal modo impone a las experiencias trans, sino entramos en este círculo que podemos cuestionar los papeles de género y principalmente la cisgeneridad como compulsoria, ya que ella es el eje que define los cuerpos.

A partir de las reflexiones sobre la cisgeneridad vemos como naturalizamos las perspectivas de género, cuestiono no solamente el género eventualmente también las lecturas que tenemos de la realidad. Pensar el género es pensar en opresión de raza y

clase. Es cuestionar los ejes estructurales hegemónicos ya que todas las “verdades” que reproducimos son mentirosas puesto que hay otras narrativas, y otras verdades posibles. La cultura del odio se hace valer por las personas que no asumen sus propios prejuicios, haciéndonos creer que el gesto violento solo es con sangre, cuando en realidad el discurso también puede ser extremadamente violento y agresivo.

Por fin, las normativas de género también impactan a las transgeneridades a consecuencia de que estamos en una sociedad extremadamente cisnormativa; siendo así ser pasable e invisible está totalmente atrapado en las normativas de género. Hablar de pasabilidad es hablar de forma perversa de las normativas vigentes, las causales de que las personas trans no son aceptas como son, y que deben reproducir las perspectivas de género de los poderes institucionales.

No, no soy una mujer de verdad puesto que no creo que haya una mujer de verdad. Hay formas diversas de ser mujer. Diversas. Y me pongo en este proceso de principiante.

Última etapa

Cuando se asume el cuerpo travesti él ya viene con muchos estigmas, la lectura de lo social es la más hostil posible. El encargo no es de la corporalidad travesti, sino de la cisgeneridad obligatoria, entonces es a partir de esa exclusión histórica, marcada por el genocidio trans, que la vida de las travestis en Brasil está escrita, como también afirma Jesus (2012) lo identifiqué en todo mi proceso de reflexión en campo.

El judicial cuando niega el nombre social colabora con la exclusión, la iglesia censura los cuerpos trans, la salud es dictada por la biología dicotómica, en la escuela hay reproducción de los prejuicios. No hay espacio para las vidas trans, y por eso les digo: sobrevivir no es lo que yo viví.

Propongo reflexionar un proyecto de género no universalizador en Latinoamérica y Caribe (y por eso decolonial), no apagando otras experiencias y ontologías de subjetividad, sí reconociendo las diversidades para poder incluir todas las diferencias. Se hace necesario ocupar los espacios y dialogar con los discursos conservadores sobre las infinitas expresiones de género.

Elaborar sobre mi propio proceso normativo me llevó a entender los aspectos colonizadores de género. En todo sumario de inmersión profunda, que no pude dimensionarlo tal cual a lo largo de la tesis por cuestiones de limitación metodológica y

de tiempo, lo principal que quedó fue descubrir mi cisgeneridad como fuente directa que da norte a mi subjetividad mujer.

Todo lo que escuché en esa sumersión con las travestis y trans, como también hice esa inmersión personal sobre mi propio cuerpo y privilegio cis, me dejó más atenta a los procesos normativos, civilizatorios y colonizadores en que estamos insertos. Mi cuerpo cuestionado por la falda o por los pantalones es apenas un pequeño reflejo de la cisnormatividad.

Los cuerpos trans marcados por la violencia, las experiencias que se están trazando a partir de las normativas de género dentro de ese c(s)istema son perversas y abusivas. La lucha por vivir. Por no morir. Por no ser asesinada. Es fundamental que hagamos visible que hay otras formas de experiencias de género fuera del monopolio de la cisgeneridad. Las experiencias trans son redactadas desde una existencia negada, negada desde las estructuras del sistema colonizador de género.

Una restructuración de la política pública no garantiza los cambios socioculturales. Los impactos socioculturales en la cotidianidad son otros, las verdaderas prácticas de resistencias contrahegemónica son las que definitivamente se tienen que enfrentar, sea en las instituciones, en los espacios familiares, sociales, gubernamentales. Otro cuestionamiento de las trans es tener que explicar qué significa lo trans, así como desmitificar los estereotipos y estigmas históricamente contruidos. En estos momentos es que se construyen herramientas que impulsan otras estrategias de prácticas de resistencia.

"Salir de casa es un acto político" mucho escuché esa frase, al final cómo no podría ser en un país con tantos rechazos sociales. Vestir la máscara cis para poder ser aceptada, o al menos no hostilizada. En una sociedad donde la regla y la lógica es cisnormativa, comportarse como cis es una estrategia de supervivencia. Cuanto más pasable, más humano. La negociación con el mundo normativo no fue (y no es) pacífica, ocurre entre discursos hostiles. Pero si se usa de cis, la travesti continúa transgrediendo. Su cuerpo es visto como punto de dominación, y reconocerse travesti es desafiar el c(s)istema normativo.

Los conocimientos coloniales anulan todas las otras ontologías que no sean descritas por la perspectiva hegemónica, desde una práctica individualista. Dentro del proyecto del sistema-mundo moderno colonial existe el "yo" – "no yo", en sentido que este otro debe ser puesto como "no yo". El "no yo" somos todos que vamos contra el sistema opresor misógino, racista y transfóbico. Somos todos los que vamos hacia la desestructuración de género.

Es importante excavar y debatir las prácticas sociales naturalizadas en nuestras vidas cotidianas. En los momentos finales de la redacción de esta tesis una amiga travesti compartió en su red social: "Puedo estar equivocada, pero ninguna persona cis puede sentir lo que una persona siente" y le comenté "estoy totalmente de acuerdo" y me respondió "no sé si río o si lloro, pero estoy totalmente agradecida por la empatía". A partir de sus palabras les digo: no tengo vivencia trans, pero soy afectada por sus conflictos y juntas estamos contra la cisnormatividad y la histórica colonización de los cuerpos. Por lo tanto, es mi intención generar conocimiento que desestabilice las normas de géneros. Por fin: "que lo injusto no me sea indiferente".

Referencia:

Althusser, L. (1985). **Aparelhos ideológicos do Estado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal.

Alves, C.; Moreira, M. (2013). **Travestis e Transexuais na Escola: ressonâncias do uso do nome social na Rede Municipal de Educação de Belo Horizonte**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis. ISSN 2179-510X. Disponible en: http://www.fg2013.www2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1372805151_ARQUIVO_TravestiseTransexuaisnaEscolaressonanciasdousodonomesocialnaRedeMunicipaldeEducacaodeBeloHorizonte-ClaudioE.R.Alves.pdf

Bidaseca, K. (2015). **Escritos en los cuerpos Racializados. Lengua, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio**. Collecció Estudis de Violencia de Genere, nº 4. Edicions Universitat de Les Illes Balears.

Bullen, M. (2012). **Antropología Feminista, Antropología Aplicada. Encuentros y desencuentros**. Revista de Antropología Experimental, 12. monográfico: Antrología en España.

Calva, S. (2014). **Atrapada en provincia: un ejercicio auto etnográfico sociológico**. México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Carneiro, S. (2003). **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: Racismos contemporâneos. Organização, Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano Ed. (Coleção valores e atitudes. Série Valores; nº 1. Não discriminação).

Conselho Municipal de Educação. **Resolução CME/BH nº 001/2008, de 19 de agosto de 2008**, do Decreto nº 13.298, de 22 de setembro de 2008.
Disponível em:
http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/files.do?evento=download&urlArqPlc=RESOLUCAO_CME-BH_002-2008.pdf

Cuche, D. (1999). **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Buaro: Edusc.
Friedan, B. (1963). *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton & Company, INC. (Ed.)

- Davis, A. (2005). **Mujer, Raza y Clase**. Madrid: España. Ediciones AkaJ, S. A.
- De Lauretis, T. (1994) **A tecnologia do gênero**. FUNCK, Suzana. (trad.). In: HOLLANDA, H. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.
- Erdmann, R. (1981). **Reis e Rainhas no Desterro: um estudo de caso**. Tesis de la Maestría en lo Depto de Antropologia da UFSC.
- Fausto-Sterling, A. (2000). **Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality**. Nova York, Basic Books.
- Faludi, S. (1992). **Backlash: The Undeclared War against Women**. Anchor Books.
- Freire, W. (2015). **O Bairro de Jardim São Paulo: a experiência discente na pesquisa e o desagio em se construir à história local**. X Encontro Regional Nordeste de História Oral. História Oral, Educação e Mídias. 10 a 13 de Agosto.
- Figueiro, A. (2017). **Descolonização do Conhecimento no Século XXI**. In. *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro*. Editora UFRB. Cruz das Almas. Forum Interncional 20 de Novembro.
- Foucault, M. (2002). **Os anormais: curso no Collège de France**. Traducción de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

Gil, A. (2008) . **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. São Paulo: Atlas S.A.

Gramsci, A. (1999). Cuadernos de la Cárcel, t. 5. México: Ediciones Era S.A.

Guber, R. (2005). **El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**. Barcelona: Paidós.

González, L. (1982). **O movimento negro na última década**. In Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero Limitada.

Goffman, E. (2006). **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Grosfoguel, R; Bernardino-Costa, J. (2016). **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril.

Green, J. (2000). **Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Brasil. Unesp.

Hall, S. (2006). **Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

Hollows. J. (2000). **Feminism, Femininity and Popular Culture**. Oxford, Manchester: Manchester University Press.

Louro, G. (2009). **Heteronormatividade e Homofobia**. In: Junqueira, Rogério Diniz (Org.), *Diversidade Sexual na Educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas* Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, UNESCO.

Jesus, J. G. de. (2012) **Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária**. In: ABEH. Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero. Salvador.

_____. (2013). **Transfobia e crimes de ódio: Assassinatos de pessoas transgênero como genocídio**. In: Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). (In)Visibilidade Trans 2. *História Agora*, v.16, nº 2, pp.101-123, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/15274929/Transfobia_e_crimes_de_%C3%B3dio_Assassinatos_de_pessoas_transg%C3%AAnero_como_genoc%C3%ADdio

Favret-Saada, J. (1990). **Être Affecté**. In: *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8. pp. 3-9

Jimenez, L.; Adorno, R. (2009). **Sexo sem lei, o poder sem rei: Sexualidade, gênero e identidade no cotidiano travesti**. Cadernos Pagu (33), 343-367.

Mead, M. (2015). **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva.

Mendoza, B. (2014). **Ensayos de crítica feminista en nuestra América**. Editorial Herder, S. de R.L. de C.V. México.

Mignolo, W. (2017). **El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura**. In. El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Biblioteca Universitaria. Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Encuentros. Siglo del Hombre

Ministério da Saúde. Portaria n. 1820/2009. **Diário Oficial**. Disponible en: http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2009/01_set_carta.pdf

Lagarde, M. (1996). **La Perspectiva de Género. Género y feminismo**. Desarrollo humano y democracia, Madrid: Ed. Horas, pp 13-38.

Louro, G. (2009). **Heteronormatividade e Homofobia**. In: Junqueira, Rogério Diniz (Org.), Diversidade Sexual na Educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, UNESCO.

Lugores, M. (2014). **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/.

_____. (2014). **Colonialidad y Género**. In Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Lustosa, T. (2016). **Manifesto Traveco-Terrorista**. Concinnitas, ano 17, volume 01, número 28, setembro de 2016

Rabinow, P. (1992). **Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos**, Madrid, Júcar.

Rochner, A. P.; Ellis, C. (2000). **Autoethnography, personal narrative, reflexivity**. In N. K. Denzin, & Y.S. Lincoln (Eds.) (2000). Handbook of qualitative research (2nd ed). (pp. 733-768). Thousand Oaks, CA: Sage.

Rosaldo, M. Z; Lamphere, L. (org.). (1979). **A Mulher, a cultura, a sociedade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Santos, A. (2007). **Tradições Populares e Resistencia Culturais: políticas públicas em perspectiva comparada**. Universidade de Brasília. Instituto de Ciencias Sociais

Strathern, M. (2006). **O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia**. Campinas: Editora da UNICAMP.

Otner, S. (1979). **Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura?** Traducción: de Cila Ankier e Rachel Gorenstein Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Preciado, P. (2008) **Manifiesto Contra Sexual**. Opera Prima: Madrid.

Quijano, A. (1991). **Colonialidad, modernidad/racionalidad**. Perú Indígena. Año 13, (29): 11-29.

_____. (2000) **Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales**. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

_____. (2000) **Colonialidad del Poder y Clasificación Social**. Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, Journal of World Systems Research. 11 (2): 342-387.

_____. (2001-2002). **Colonialidad del poder, globalización y democracia**. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Año 4, (7-8): 58-90.

_____. (2002). **Colonialidad del poder, globalización y democracia**. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León Año 4, Números 7 y 8, Septiembre –Abril.

Santos, B de S (2009). **Una epistemología del Sur. La reinvenção del conocimiento y la emancipación social.** México, Siglo XXI: CLACSO

Tedlock, D. (1979) **The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology.** Journal of Anthropological Research 35 (4): 387-400.

Torres, D.; Vieira, L. (2015). **As Travestis na escola: entre nós e estratégias de resistência.** Quaderns de Psicologia | 2015, Vol. 17, No 3, 45-58

Thompson, E. P. (1981). **A miséria da Teoria: ou um planetário de erros.** 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Vergueiro, V. (2014). **É a natureza quem decide? Reflexões trans* sobre gênero, corpo, e abuso de substâncias.** In: JESUS, J. G. d. (Ed.). Transfeminismo: Teorias e práticas. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014. p. 19 – 41.

_____. (2015). **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade.** Tesis de Maestría. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade.

_____. (2012). **Poscolonização das identidades trans**. VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências / UFBA.

Wagner, R. (2010). **A Invenção da Cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

Woodward, K. (2000). **Identidade e diferença: uma introdução teórica conceitual**. In: Silva, T. S. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes. p. 7 – 72