

Performatividad normativa y queer

Dos narraciones de personas transgénero¹

*Performatividade normativa e queer:
duas narrações de pessoas transgêneras*

Mauricio Arango Tobón

*Magíster en Psicología. Profesor Universidad de Antioquia
Miembro del grupo de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades
malexander.arango@udea.edu.co*

Orlando Arroyave Álvarez

*Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Universidad de Antioquia
Miembro del grupo de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades
edgar.arroyave@udea.edu.co*

¹ Esta investigación fue desarrollada en la tercera cohorte de la Maestría en Psicología, U. de A. (Medellín-Colombia), 2014-2017.

03

Resumen

Este artículo da cuenta de las experiencias de construcción identitaria de dos personas transgénero. En el cual la identidad es un concepto polémico que ha llevado a los investigadores de Ciencias Sociales a interrogarlo, en algunos casos, es sustituido por el de subjetividad. Por su parte, en la construcción identitaria de personas transgénero se cruzan diversas concepciones médicas, jurídicas, sociales y políticas que problematizan aún más el concepto de identidad. Utilizando entrevistas episódicas acerca de su tránsito de género se exploró la noción de identidad de dos mujeres trans. En las experiencias se observaron dos concepciones diferentes sobre la identidad; por un lado, una de las participantes concibe su identidad trans dentro de categorías heteronormativas; la otra, asume una identidad *queer*, que sobrepasa las categorías binarias de género. Se concluye en esta investigación, que los procesos identitarios de las personas transgénero, independiente de la concepción normativa del género, conllevan a una perspectiva *queer* de su identidad.

Palabras clave: Transgénero, Identidad, Subjetividad, *Queer*, Performatividad

Resumo

Neste artigo são contrastadas as experiências de construção de identidade de dois indivíduos transgêneros. Identidade é um conceito controverso que é frequentemente questionado por pesquisadores de ciências sociais, que em alguns casos o substituem pela subjetividade conceitual. A compreensão total do conceito é ainda mais problematizada pelo fato de que a construção identitária de pessoas transgêneras é afetada por diversas concepções médicas, legais, sociais e políticas. Entrevistas episódicas focadas na transição de gênero foram usadas para explorar as noções de identidade que duas mulheres transexuais tinham. Duas concepções diferentes de identidade foram observadas, uma participante concebe sua identidade transgénero dentro de categorias heteronormativas, a outra assume uma identidade *queer* que

ultrapassa as categorias binárias de gênero. Conclui-se que os processos de construção de identidade de pessoas transgêneras, independente da concepção normativa de gênero, levam a uma perspectiva queer.

Palavras-chave: Transgênero, Identidade, Subjetividade, Queer, Performatividade

Introducción

Este artículo tiene como propósito explorar dos formas de construcción identitaria de personas transgénero; una, que reivindica una identidad que podemos denominar “tradicional”, heteronormativa o esencialista (Coll-Planas y Missé, 2015); y la otra, que reivindica una identidad *queer*, en la que la performatividad posibilita desestabilizar la noción de género tradicional y la identidad misma (Butler, 2007). Dicho análisis se realiza a partir de las narraciones de dos personas a cerca de su tránsito de género y su proceso de construcción identitaria. A partir de este contraste se hace una reflexión sobre el uso ontológico y político de la identidad, en personas transgénero, así como la identidad en tanto espacio de lucha política y reivindicativa, en el marco de la búsqueda de reconocimiento en un contexto heteronormativo.

Lo que se evidencia, teniendo en cuenta las narraciones estudiadas y la literatura, es que las personas transgénero asumen su identidad, en algunos casos, independiente de las modificaciones corporales, hormonales o quirúrgicas. Esto ha llevado a problematizar las nociones de identidad, género y transgenerismo, tanto en investigaciones como en trabajos teóricos. A continuación, se expondrán algunos antecedentes investigativos que abordan la construcción — siempre problemática— de la identidad transgénero; posteriormente, se presentarán algunos debates en torno a nociones identitarias como transexualismo, travestismo y trangenerismo.

En las distintas investigaciones empíricas y teóricas acerca de la construcción identitaria en personas transgénero se pueden identificar dos líneas. La primera, sobre el proceso de construcción de identidad

transgénero; la segunda, sobre la experiencia de tránsito de género, haciendo énfasis en las similitudes y diferencias de acuerdo a sí la identidad es masculina o femenina.

Para Devor (2004) las personas transgénero atraviesan un proceso conformado por 14 etapas, que va desde un momento inicial de ansiedad, confusión, comparación entre los géneros asignados socialmente, pasando a un descubrimiento no exento de dudas sobre la transexualidad hasta la aceptación de la identidad y, en algunos casos, integración y orgullo por la identidad asumida.

Por su parte, Hiestand y Levitt (2005), han propuesto seis estadios para el desarrollo de la identidad de mujeres lesbianas *marimachos* (butch), que comparten algunas de las fases o etapas del modelo propuesto por Devor para la configuración de la identidad transgénero. Las seis etapas propuestas por estos autores, se pueden resumir así: un conflicto de género asociado con la soledad; confusión emocional con respecto a otras niñas del mismo sexo; una etapa de confrontación por la presión sobre la orientación y la conformidad de género; una búsqueda de referentes lésbicos de género; y la autoafirmación de su orientación sexual, que conlleva a etapas de exploración y, posteriormente, de aceptación y orgullo de su identidad. No sobra advertir que tanto en la asunción de identidad de personas transgénero como en otras autoafirmaciones de género, se pueden dar procesos de duda, vacilación y ansiedad incluso en las etapas finales. Un elemento común, sin embargo, que aparece en los procesos de autoafirmación de personas transgénero o de orientación sexual diversa es la búsqueda de una identidad auténtica, que implica una aceptación y una proyección social de dicha identidad.

Serret (2009) muestra que la construcción identitaria de las personas transgénero, históricamente, se ha dado por “la confluencia de al menos dos prácticas discursivas: la del discurso experto y la de la militancia política” (p. 1). En el primero, el discurso médico-patológico sirvió como categoría identitaria, tanto para la intervención de los expertos sobre una supuesta desviación sexual, como para que las minorías sexuales pudiesen nombrarse socialmente y reconocerse con intereses comunes

en el ámbito social y cultural; por otro lado, interrogaba la concepción patológica de estas identidades, se las reivindicaba por fuera de la práctica médica, surgiendo discursos políticos que buscaban el reconocimiento de derechos sexuales e identitarios de las minorías sexuales.

En cuanto a los trabajos acerca de la identidad masculina o femenina en personas que realizan su proceso de tránsito de género, se pueden reseñar los siguientes trabajos. Primero, el trabajo de Cano-Caballero (2010), realizado en España, el cual aborda la construcción de género en THAM (transexual de hombre a mujer) y de TMAH (transexual de mujer a hombre), desde distintos discursos (antropología social, antropología de género, teorías biomédicas, psicología y antipsiquiatría) y diferentes ámbitos sociales (entorno socio-familiar, relaciones de pareja y religioso). Una de las conclusiones a la que llega la investigadora es que las personas transexuales ponen en cuestión la normatividad tradicional ligada los roles de género, lo que suele ser percibido como una transgresión a dichos roles; sin embargo, Cano-Caballero (2010) concluye que las construcciones identitarias de las personas transgénero suelen reproducir en forma estereotipada el género masculino y femenino, lo que lo refuerza los patrones hegemónicos de género.

El trabajo de Altamirano, Araya, Arias, Ruiz y Orellana (2012), por su parte, indaga sobre los procesos de construcción identitaria en hombres trans y mujeres trans, pertenecientes a un grupo chileno denominado Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad (OTD). La conclusión de los investigadores, es que el proceso de transformación corporal tiene diferencias sustanciales dependiendo del género, pues mientras las mujeres transexuales presentan ambigüedades en sus cuerpos, puesto que el largo proceso de feminización hace que perduren rasgos considerados socialmente como masculinos, en los hombres transexuales este periodo de ambigüedad es más corto, dado “que el proceso de masculinización de sus rasgos corporales es mucho más rápido y efectivo que en el caso de las mujeres transexuales” (2012: 121), generando menor estigma y una mayor adaptación social; por su parte, según los autores, las mujeres trans, con rasgos corporales *más*

femeninos se visibilizan en la sociedad predominantemente en espacios de marginalidad laboral y trabajos sexuales.

Otro trabajo que se ocupa de la construcción de identidad en personas transgénero, es la ponencia de Bravo (2015), quien realizó un trabajo con el colectivo Asociación de Travestis, Transgénero y Transexuales de Argentina (ATTTA), Santiago del Estero, encontrando que la construcción de la identidad de género de personas “trans” (travestis, transexuales y transgéneros), está marcada por experiencias de discriminación, violencia y marginalidad. En cuanto a la construcción de identidad, de acuerdo a este análisis, es “un proceso inacabado” (2015), que se inicia con el auto reconocimiento de su identidad y el conflicto que éste genera en una sociedad de estructuras patriarcales y heteronormativas.

En un estudio español Soley-Beltran, (2012), realizado con doce personas trans, a través de entrevistas en profundidad, se exploró cómo la construcción identitaria está enmarcada en una Matriz Heterosexual (MH), como la denomina Judith Butler. El transgenerismo, en este marco, pierde su potencial subversivo y se ajusta a la MH, puesto que la performatividad de género está codificada socialmente como un patrón binario. Soley-Beltran (2012), concluye que los entrevistados otorgan un valor fundamental a los patrones corporales y heteronormativos de acuerdo a los ideales creados por los medios de comunicación y a un orden estético “que efectúan una suerte de colonización visual, así como una absorción del potencial subversivo de movimientos e incorporaciones trans” (2012: 55).

En los estudios revisados, se pueden concluir que la construcción de identidad transgénero es un proceso que implica diversas etapas, las cuales no se dan en forma lineal, sino que se debe tener en cuenta las historias particulares de los sujetos, los contextos y los procesos históricos que la hacen posible. Además, se muestra que los procesos de tránsito de género están enmarcados en las matrices heteronormativas, que, simultáneamente, las interrogan y las refuerzan.

¿Para qué una identidad?

Hall (2011a), en un texto titulado con ironía ¿Quién necesita identidad?, afirma que no hay un término que pueda sustituir de manera satisfactoria la complejidad conceptual de lo que es la identidad. Este concepto está ligado a otros, como raza, etnia, nación, etc., ampliamente desarrollados en Occidente. A pesar de su uso cotidiano, como afirma Mishra, la identidad, en la actualidad, “resulta ser porosa e inconsistente, más que fija y bien definida, proclive a confundirse y perderse en el juego de espejos” (2017: 139).

A partir de este debate, sobre la insuficiencia de esta categoría, se han propuesto conceptos como subjetividad, que es entendida tradicionalmente como la experiencia de un individuo configurada por prácticas culturales y sociales, en un marco de producción histórica y normativa (Foucault, 2002). Si bien la categoría de subjetividad es importante en la actualidad para explorar significados, experiencias y percepciones, que los sujetos tienen del mundo social y de sí mismos, hay una recurrencia a usar el concepto de identidad, así su delimitación teórica sea problematizada. Para clarificar el desarrollo histórico de esta noción, Stuart Hall (2011b), identifica tres estadios o etapas del devenir de este concepto. La primera etapa, el autor la denomina como la del “sujeto de la ilustración” (Hall, 2011b: 364); aquí hay una concepción del sujeto humano como algo hermético y cerrado, que se fundamenta en su raciocinio y capacidades individuales, posibilitándole la autodeterminación para desplegar todo su ser, en el marco de las instituciones propias de la modernidad, como la familia, el trabajo, la clase social, las organizaciones políticas, etc.

El segundo momento del concepto de identidad, lo denomina el autor, el del “sujeto sociológico” (2011b: 364), el cual está relacionado con la complejidad de la vida moderna y las formas en las que el sujeto logra establecer sus relaciones con el mundo, esto es, los modos en los que el sujeto se apropia de los significados y símbolos de una sociedad. En este momento, aparecen en Occidente una serie de dicotomías fundamentales para el sujeto: exterior/interior, público/privado (Sennett,

2011). Ese choque entre oposiciones generaría, según Hall, una sutura (sic), es decir, la manera en la que se une “[el] sujeto y la estructura [social]” (2011b: 365); como resultado natural de este proceso surgirá una identidad cultural, perteneciente a un mundo social determinado. Asimismo, para Giddens (1997), la identidad del yo, propia de la modernidad, está vinculado al desarrollo de las instituciones sociales, lo que tiene como consecuencia, la identidad es tanto íntima como pública.

Según Giddens (1997), el yo como identidad no existía en las culturas tradicionales o premodernas, donde no se da un valor a la individualidad, sino a lo colectivo. Uno de los elementos diferenciadores de la noción de identidad en la modernidad con respecto a otras tradiciones, es la reflexividad que el sujeto realiza sobre sí mismo dándole una espesura psicológica a su identidad. El yo es un *proyecto reflejo* de la modernidad, puesto que la modernidad propone procesos de racionalización acorde con los modos de organización social. El yo es construido o modificado como reflejo del vínculo del sujeto con las instituciones propias de la modernidad.

En este sentido, la experiencia de la modernidad instituyó nuevas formas de relacionarse consigo mismo, con la pretensión de que fuera el sujeto quien construyera su propia historia, entendida ésta como un proyecto que involucraba a toda la sociedad, o parte de ella. La primera piedra para la construcción de ese proyecto propuesto por la modernidad recae, entonces, sobre un sujeto autónomo que se construye a sí mismo, en el marco de las instituciones sociales de su tiempo.

Sin embargo, el rápido cambio de las instituciones, el auge del capitalismo y los cambios en las relaciones sociales, hacen que ese mundo social, que antes era dócil y uniforme, se vuelva cambiante y fragmentario, lo que tiene consecuencias para la identidad individual. Hall (2011b), asume que este cambio, entrado el siglo XX, produce al “sujeto posmoderno”, como una identidad no fija, no esencialista o permanente. De acuerdo a este recorrido, para Hall “La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía” (2011b: 365).

De acuerdo a lo anterior, podemos definir la identidad, provisionalmente, como un constructo cognitivo, compuesto por percepciones de uno mismo, acompañado de sentimientos relacionadas por una categoría social sometida a procesos históricos. Esta definición permite vincular los aspectos individuales y colectivos, dado que el sentido interno de nosotros mismos es inherentemente social.

A pesar de esta afirmación, otros autores han propuesto cómo, a partir de los años sesenta, surgen movimientos que reivindican una identidad teniendo en cuenta derechos sociales y políticos (Callinicos, 1989). Con el surgimiento del multiculturalismo, los sujetos logran expresar sus experiencias individuales en un marco identitario colectivo. Es el caso de los movimientos de reivindicación de derechos sexuales, los cuales luchan por la aceptación social, tanto jurídica como de estilos de vida, sin partir de un sujeto universal propuesto por la modernidad, que daría fundamento a su identidad, sino de un sujeto particular, que permite interrogar prácticas hegemónicas en la esfera sexual (Halperin, 2016). A las iniciales reivindicaciones de los movimientos gay, se sumaron otros movimientos que luchaban por una visibilización en una sociedad de derechos; fue así, que aparecieron movimientos como el Street Transvestite Action Revolutionaries, que reivindicaban la identidad transgénero (Terry, 2014). Todos estos movimientos, si bien se referían a la identidad sexual, interrogaban a un sujeto hegemónico y universal, soportado en los fundamentos propios de la modernidad.

La identidad transgénero surge como un concepto médico o clínico, el cual fue asumido por personas para reivindicar una identidad sexual hegemónica, no circunscrita a un discurso psicopatológico. Esto implicó, inicialmente, un replanteamiento de la noción de transgénero, pluralizándola para incluir un espectro más amplio de manifestaciones de género y sexualidades alternativas.

¿Qué es lo trans?

En los debates teóricos en torno a lo trans, se discuten o se solapan las nociones de travestismo, transexualismo y transgenerismo. En

la base de este debate, está la disputa de la noción misma de identidad y sus consecuencias sociales y políticas. Si bien en la literatura psiquiátrica habían descripciones sobre personas transgénero, no se establecían diferencias con otras manifestaciones como la homosexualidad o el travestismo. Fue a principios del siglo XX, que Magnus Hirschfeld, buscó diferenciar el comportamiento homosexual del travestismo, puesto que eran nociones que se confundían (Todd, 2003). Desde entonces se ha propuesto que el travestido “es una persona que viste con ropas del sexo opuesto” (Mondimore, 1998: 223), mientras que los transexuales, al realizar esta práctica, expresan un deseo de cambiar de sexo. Asimismo, afirma Mondimore, que “algunas personas que piden que se le someta a una operación de cambio de sexo presentan un historial de travestofilia que parece dar lugar progresivamente a la transexualidad” (1998: 223). De acuerdo a lo anterior, en el travestismo puede haber solamente un interés performativo o teatral, mientras que en el transexualismo hay un deseo de modificar el cuerpo y el rol de género.

Fue Magnus Hirschfeld, de acuerdo con Rosario (como se citó en Soto, 2014), en 1923, quien utilizó “por primera vez el término transexual para designar una manifestación de Hermafroditismo” (2014: 150). Sin embargo, fue David Cauldwell quien formuló el concepto de transexualismo en el campo de la medicina (Soto, 2014; Castro, 2007). Es a partir del trabajo de Harry Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, en 1966, que se abordó el transexualismo como un fenómeno independiente de la homosexualidad, el hermafroditismo y del travestismo, convirtiéndose en un diagnóstico legítimo, dentro de la psicopatología. Para Benjamin, la palabra transexual hace referencia a una persona que se siente inconforme con su sexo y su género, y que busca modificar su cuerpo, quirúrgica y hormonalmente, de acuerdo a su deseo (Coll-Planas, 2015). Benjamin afirmaba que “la transexualidad era una enfermedad que no se podía curar con psicoterapia y que exigía la adecuación del cuerpo al género al que por convicción psicológica se pertenecía” (como se citó en Polo y Olivares, 2011: 289).

De otro lado, en las sucesivas ediciones del DSM (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales) aparecen diferentes denominaciones para el transgénero. En el DSM-III, en 1980, el “diagnóstico se subdividía en tres categorías: Trastorno de la Identidad Sexual (en niños), Transexualismo (en adultos) y el Desorden Psicosexual No Especificado” (Polo y Olivares, 2011; Zucker, como se citó en Soto, 2014: 150). En cuanto a la versión del DSM-III-R, publicado en 1987, propone la categoría de desórdenes sexuales e identitarios que incluye el transexualismo. En las posteriores versiones de este manual, el DSM-IV, de 1994, y el DSM-IVTR, en el 2000, desaparece la categoría de transexualismo y es reemplazada por Trastorno de Identidad de Género (con diferentes criterios para niños y adolescentes/adultos). De igual manera, en el DSM-V, el Trastorno de Identidad de Género, fue sustituido por el de Disforia de Género.

En algunos países las personas que solicitan los servicios de salud estatal para la reasignación de sexo, requieren un diagnóstico de disforia de género previo para iniciar su proceso de transformación corporal. Sin embargo, muchas personas transgénero consideran que este mecanismo de racionalización médica, en tanto es una psiquiatrización del género, lleva a prácticas de discriminación y exclusión social.

A pesar de esta tradición psicopatológica para abordar la identidad transgénero, los debates se dan más allá de este enfoque, y tienen consecuencias políticas, sociales e incluso experienciales. Uno de los debates fundamentales es cómo nombrar estos procesos de transformación o tránsito de género, puesto que esta designación tiene efectos identitarios, tanto individuales como colectivos. Tradicionalmente, se denomina personas transexuales a aquellas que han hecho un proceso de reasignación de sexo. En la actualidad, contrario a esta posición, autores como Mejía (2006) o Todd (2003), han propuesto el concepto genérico de transgénero, incluso para personas transexuales que no han hecho procesos de transformación corporal, pero que se identifican con un género distinto al que se les asignó socialmente. Esta categorización no ha sido plenamente aceptada por los teóricos o los activistas trans, lo que muestra que la

identidad, más allá de categorías ontológicas o científicas, funciona como un constructo político. Según lo expone Soley-Beltrán:

La categoría “transgénero” es utilizada con una voluntad política por jóvenes e individuos que rechazan ser clasificados como “transexuales”, [los cuales] cuestionan la medicalización de la migración de género y lo que perciben como una reproducción acrítica de los géneros. (2014: 32)

Estos debates han llevado a formular que, a pesar de la pluralidad y diversidad, hay dos modelos de identidad; uno, un modelo heteronormativo, donde las personas trans reproducen los modelos tradicionales masculinos o femeninos (matriz heterosexual); dos, un modelo identitario, mucho más fluido y ambiguo que interroga la noción misma de identidad de género. Esta última perspectiva es denominada *queer*.

Lo *queer*

La palabra *queer*, en lengua inglesa del siglo XVIII, era un insulto que “servía para nombrar a aquel o aquello[s] que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico” (Preciado, 2009), ponía en cuestión el funcionamiento social. Este término aludía a una serie de personas que se encontraba por fuera del *statu quo* como “el tramposo, el ladrón, el borracho, la oveja negra y la manzana podrida, pero también todo aquel que por su peculiaridad o por su extrañeza no pudiera ser inmediatamente reconocido como hombre o mujer” (Preciado, 2009).

En los años ochenta, a raíz de la crisis propiciada por el SIDA, algunos grupos decidieron apropiarse del concepto injurioso *queer* como parte de su “acción política y de resistencia a la normalización” (Preciado, 2009). Este constructo teórico fue ampliamente desarrollado con tintes políticos y reivindicativos (Córdoba, 2005) por grupos como el Act Up (de lucha contra el SIDA), Radical Furies o Lesbian Avengers. En la actualidad el término *queer*, desde un enfoque postmoderno, hace referencia a una identidad flexible, polivalente y estratégica, en

contraposición a la concepción tradicional de la identidad moderna, esencialista e institucionalizada. El discurso *queer*, al cuestionar las identidades sexuales hegemónicas, propone una valoración social de los cuerpos en las que la dignidad y el respeto por la diversidad son centrales. Este se desvincula del binomio identitario, hombre-mujer, fundamental en los procesos de reconocimiento y de valoración social reforzados en occidente, desde discursos médicos y psicológicos en la modernidad (Chauncey, 1985). Lo *queer*, en este sentido, constituye una resistencia a los discursos hegemónicos, y transforma a la identidad en un campo de lucha política y reivindicativa.

Tanto en la presente investigación como en otros estudios realizados (Prieto, 2017), se evidencia que muchas personas transgénero asumen una perspectiva *queer*, en relación a su identidad y su comportamiento, sin invocar una afinidad con dicho movimiento, en términos de reivindicación política, aunque interrogan la perspectiva heteronormativa.

Dos experiencias de ser mujer: construcción identitaria y asunción de género

Las siguientes narraciones forman parte de la investigación titulada “Prácticas de exclusión social y construcción identitaria de personas transgénero en contextos universitarios” (Arango, 2017), en la cual se entrevistaron cinco personas transgénero. Para el presente artículo se retoman dos narraciones con la finalidad de abordar dos visiones de identidad transgénero.

Esta investigación fue de tipo cualitativo, de carácter hermenéutico. Este trabajo asume, de acuerdo a los planteamientos de Hall (2011), que la identidad surge de “la narrativización del yo” (2011a: 18), como un proceso ficcional en términos discursivos que le permite al sujeto narrarse y construirse. Para la obtención de la información, se utilizaron las técnicas de entrevista focalizada (Toro, I. y Parra, R, 2010) y la entrevista episódica (Flick, 2012). Esta última, tiene como objetivo analizar experiencias y situaciones concretas del sujeto entrevistado, en este caso el proceso de transformación identitaria, teniendo en cuenta

las percepciones, impresiones, opiniones, etc., de los participantes. Se realizaron dos entrevistas con cada participante.

Los participantes firmaron un documento de consentimiento informado, en que se tuvo en cuenta criterios éticos como la confidencialidad, el principio de autonomía, reserva de la información y secreto profesional. La investigación se soportó en los parámetros legales establecidos por la resolución N° 8430 de 1993 del Ministerio de Salud de Colombia, que reglamenta la investigación en el campo de la salud. Se toma de esta resolución el Título II, denominado de la investigación en seres humanos, Capítulo 1, que explica las diversas consideraciones que se deben tener en cuenta para el trabajo con personas. Para la realización de esta investigación también se tomó lo establecido en la Ley 1090 de 2006, que regula el ejercicio de la psicología en Colombia, y que, en su Capítulo VII, hace referencia a la investigación en el área y a las responsabilidades que asume el investigador (Congreso de la República, 2006).

A continuación, expondremos las dos experiencias que permiten un contraste y una discusión sobre la identidad de dos mujeres transgénero.

Claudia y la reivindicación de su “ser mujer”: “Siempre he sido ella”.

Claudia es una mujer aproximadamente de 40 años, profesional de Administración de empresas y, actualmente, estudiante de Ingeniería industrial. Participó como candidata al Consejo de Medellín (Colombia) en las elecciones municipales del 2015, representando a movimientos sociales. Su agenda política no estuvo articulada con las reivindicaciones de la comunidad LGBTI, puesto que, afirma, “yo no pertenezco a la comunidad LGBT; [dado que] no me interesa nada con ellos, [y] no puedo permitir que me estereotipen”. Su objetivo político no se circunscribía entonces a estas luchas de género, sino que apuntaba a un trabajo más global, según sus palabras, en beneficio de toda la sociedad.

Además, es billarista profesional, aunque debido a su proceso de tránsito de género, no ha contado con el aval de las federaciones deportivas para participar en competiciones locales y nacionales como mujer.

En su infancia, de acuerdo a sus palabras, sintió, en una forma muy vaga, que había nacido “en un cuerpo diferente al que quería”, lo que le generó una incertidumbre en cuanto a su identidad, pues “no podía ser simplemente quien yo era”. De esta última afirmación, se puede inferir que, en la infancia, apareció una noción incipiente de identidad referida a una supuesta *esencia de Claudia*. A pesar de esta sensación, se ajustó a los requerimientos normativos del género, esto es, asumió un rol masculino. Vivió de acuerdo a estos parámetros heteronormativos: tuvo una familia, fue padre de un hijo y asumió la masculinidad como su género. Claudia se consideraba una prisionera y esclava de una sociedad heteronormativa. Sin embargo, cuando entendió que “no podía seguir luchando con lo que no era”, rompió las cadenas y partió “hacia [sí] misma”, buscando “ser quien verdaderamente era”.

A partir de esta decisión, consideró que, además de asumir su identidad, también debería apropiarse un rol femenino. Para el logro de este objetivo, Claudia utilizó la acción de tutela, un mecanismo legal en la legislación colombiana, que busca defender los derechos humanos de los ciudadanos; este mecanismo, a diferencia de otros procesos jurídicos, es más expedito. Con este mecanismo buscaba que se le autorizaran los procesos de intervención quirúrgica para la reasignación de sexo. Para su proceso de transformación corporal, Claudia aceptó el diagnóstico médico de disforia de género, necesario para la autorización de todos los procedimientos hormonales y quirúrgicos. Sin embargo, la ley colombiana, en su Decreto 1227 de 2015, ha eliminado este requisito que lesiona los derechos fundamentales de las personas transgénero, puesto que afirma que una persona que solicita un “cambio de sexo”, realmente lo que pretende es una “reafirmación sexual quirúrgica”, que no requiere de ningún proceso de “patologización de la identidad de género” (Congreso de la República, Decreto 1227 de 2015).

Como ha sido señalado por Judith Butler (2006), el diagnóstico de trastorno de la identidad sexual, en algunos casos, permite que el Estado se haga cargo de los gastos asociados a la reasignación de sexo. Este recurso médico-legal es utilizado estratégicamente por personas trans

para las transformaciones corporales, necesarias para el afianzamiento de su identidad. En consecuencia, en el caso de Claudia, ella aceptó ser reconocida, como afirma, a partir de una “patología” para, posteriormente, presentar un recurso legal que le permitiera una intervención médica para su transformación corporal.

Claudia inició su proceso de tránsito de género hace aproximadamente cuatro años. La primera cirugía que se hizo fue la reasignación de sexo y, a partir de ésta, ha tenido otras intervenciones. Ella afirma que su tránsito de género, le permitió “alcanzar realmente la plenitud de mi identidad y lograr lo que soy como ser humano”, lo que Butler denomina “una vida que merece ser vivida” (2010). Sin embargo, lo que acontece con las personas trans, al proyectar su identidad en el ámbito público, es que se produce una marginalización, que limita sus posibilidades de inserción, interacción social y afianzamiento de la autoconfianza (Honneth, 1997).

En la narración de Claudia, se pone de manifiesto una idealización del “ser mujer”, puesto que ella afirma que “para mí, ser mujer es lo más espectacular del mundo”. A pesar de que ella se concibe como *una mujer*, se denominó “trans —según sus palabras— para que la gente entendiera”, porque ella misma no se considera trans, así como nunca se consideró plenamente de género masculino. Claudia se asume como una “mujer normal, una mujer natural no biológica”. En estas autodenominaciones, se evidencia una perspectiva heteronormativa, en tanto que ella se ubica en un binarismo de género. Desde los estudios *queer*, se ha cuestionado esta concepción de ciertas sexualidades alternativas que buscan una aceptación a partir de adopción de modelos tradicionales de género (Mejía, 2006; Halperin, 2016).

A pesar de esta visión heteronormativa, Claudia piensa que su *esencia*

va más allá del simple hecho de ser o no ser, porque el ser mujer no me lo da tener una vagina y unos senos; el ser hombre no lo identifica tener un pene y unos testículos; es una postura que tomamos frente a la vida.

En esta afirmación se destaca la importancia del rol en la asunción del género. Para Claudia, la intervención médica en su proceso de tránsito de género, le permitió un aseguramiento de su identidad personal para ser proyectada socialmente, dado que es el “único medio (...) para que exista una congruencia [entre] el ser y el género”. En sus palabras, a pesar de que su “ser” era femenino, requería de esta intervención médica para hacer más congruente éste con su proyección social. En este caso se percibe, en su relato, una concepción de una identidad “moderna”, puesto que para ella hay una esencia que ha perdurado en el tiempo:

Mi identidad está abarcada por mi ser. ¿Mi ser qué es? Mi ser es femenino, mi esencia es femenina, mi nombre es femenino, mi actitud, creo, que es femenina, mi postura es femenina, mi hablar es femenino; eso hace mi identidad.

Akemi: “No tengo que verme como mujer para serlo”

Akemi es una mujer nacida en Bogotá. Al momento de la realización de esta investigación tenía 27 años. En la actualidad vive en la ciudad de Medellín. Decidió trasladarse a esta ciudad, para estudiar Astronomía, la carrera que siempre había deseado. Previamente inició dos procesos de formación universitaria en la ciudad de Bogotá, los cuales fueron interrumpidos; el primero, por considerar que dicha formación no se ajustaba a sus intereses; el segundo, por problemas familiares.

Ella se percibe como una persona tranquila, que le gusta leer, caminar y, sobre todo, estar en las redes sociales. Se considera una “ciberactivista”, porque utiliza las redes como una herramienta para denunciar situaciones de vulneraciones de derechos de las personas LGBTI. Su participación política la llevó a ser candidata al Concejo de Medellín, por el Partido Verde, cuya agenda estaba centrada en los derechos de la población LGBTI y las mujeres.

Relata que, en su niñez, cuando cursaba los primeros años escolares, solía jugar con niñas, lo que preocupó a la madre, quien solicitó los

servicios de una psicóloga. Durante un tiempo asistió a terapia psicológica. La madre decidió enviarla a un colegio de varones, para que Akemi se relacionara con niños, buscando fortalecer su identidad masculina.

En esos primeros años de escolarización, según sus palabras, tenía “apodos (...) de vieja”, esto es, denominaciones femeninas por parte de sus compañeros. A causa de este tipo de prácticas discriminatorias y de exclusión, Akemi cuenta que perdió interés en sus estudios, principalmente, durante la secundaria.

En este caso, se observa, lo que Didier Eribon (2001) nombra como “injuria”, que hace parte de una práctica de menosprecio social (Honneth, 1992, 1997). La injuria tiene un arraigo histórico-cultural, que suele tornarse sistemática contra ciertos grupos o colectivos. Tal como lo analiza Goffman (2010), estas formas de categorización social tienen un efecto sobre los individuos, de estigmatización y marginalidad, lo que conlleva a prácticas de discriminación, persecución, acoso y, en algunos casos, a violencia o exterminio (CNMH, 2015).

Durante este periodo, Akemi aún no tenía claridad sobre su proceso identitario, en términos de género y orientación sexual, aunque percibía que las experiencias de discriminación y hostigamiento provenían de su comportamiento femenino. Estas experiencias de menosprecio, la llevan a preguntarse constantemente: “¿Qué estoy haciendo acá? Yo no me siento así, yo... me veo diferente a las demás personas, o sea (...) ¿qué estoy haciendo? ¿Quién soy? ¿Qué hago acá?”. Estas preguntas configuran, de manera incipiente, sus inquietudes hacia su género y rol social.

Según su relato, en su primer semestre universitario, en Bogotá, “salió del closet”. Inició su proceso de tránsito, asumiendo, según ella, comportamientos de feminización, como pintarse las uñas, arreglarse “el cabello diferente”, entre otros actos performativos que proyectaban una identidad social femenina.

Como consecuencia de la asunción de su feminidad, tuvo dificultades familiares, por su decisión de “salir de closet”. Su abuela, con la que vivía, decía: “no, acá no lo quiero ver así; se comporta como debe ser”. Esto conduce a un proceso de auto exclusión, puesto

que evita tener encuentros con sus familiares; en sus palabras, “salía tipo 4:30 a.m., casi 5:00, para la universidad y llegaba muy tarde en la noche, para no ver a nadie [de su familia]”. Este tipo de prácticas de autoexclusión, como ha observado Furtos (2007), están precedidas por prácticas de exclusión social.

El tránsito de género, implicó, para Akemi, una ruptura de lazos familiares, principalmente con su abuela, con la cual tenía una buena relación. Como se evidenció en la investigación de Arango (2017), en la mayoría de los procesos de tránsito de género, hay una reconfiguración de los lazos sociales, principalmente, por la pérdida de algunos de los vínculos familiares y comunitarios. A pesar de estas rupturas relacionales, Akemi encontró apoyo en otros círculos sociales: comunidades virtuales, organizaciones LGBTI y amigos. Con estas redes de apoyo, logró confianza en su proceso de tránsito, lo que le permitió mayor proyección social; como afirma Akemi: “Sí, pues cuando se los dije [a sus amigos] me empezaron a apoyar... de hecho incluso a cuidar, que no me pasara nada. Entonces empecé a salir (...) a fiestas o a reuniones”.

Akemi ha tenido dificultades económicas para acceder a los tratamientos de salud necesarios para su transformación corporal; por lo tanto, no ha iniciado el proceso hormonal ni de cambios quirúrgicos. Ella es consciente que, para dichas modificaciones, requiere ser diagnosticada, afirma, “como enferma” (disforia de género) por los servicios psiquiátricos.

A pesar de no haber iniciado alguno de estos procesos, se percibe, se asume y vive como una mujer: “Partí de un no ser, a un ser”. Ella se define como “una mujer políticamente trans”, pues, afirma, que su performatividad cuestiona la categoría tradicional de transgénero, que considera como parte de la matriz heterosexual hegemónica. En su caso, además de no haber realizado transformaciones corporales de ningún tipo, ella se declara lesbiana. Esta autoafirmación de género, es cuestionada por la propia comunidad LGTBI, puesto que Akemi tiene una “doble carga, por ser trans y por ser trans lesbiana”, lo que trastoca las concepciones habituales de género o, en otras palabras, asume lo

que se puede denominar una “identidad *queer*”. Ella relata que es la única lesbiana de un grupo de mujeres trans al que pertenece, pues su cambio trasciende un mero tránsito de género, dado que no solo hay una transformación identitaria, sino que hay una afirmación de su orientación sexual que estaba presente antes de iniciar su proceso.

En contraste con Claudia, quien se proyecta como un “mujer espectacular”, bajo estereotipos de feminidad y belleza, Akemi, no se adhiere a la idea de “mujer de revista”, pues para ella su performatividad y feminidad no están ligadas a la modificación corporal o los ideales de belleza. Para Akemi, su identidad femenina, es una construcción que se lleva a cabo a lo largo de la vida, pues no se trata solo del cuerpo, según sus palabras, “sino [que] es la forma de ser y de pensar de uno”. Ella refiere que esta construcción apunta a *llegar a ser lo que se desea ser*.

Discusión

El primer hallazgo de la investigación es el rescate de la noción de identidad como un componente central en el proceso de tránsito de género. Si bien la identidad en términos teóricos es una noción problemática (Fraser, 2000; Alsina y Medina, 2006), en el trabajo emergió constantemente como un elemento fundamental en las narraciones de los participantes. Tanto en términos teóricos como prácticos, la identidad conserva su importancia en las investigaciones con comunidades o grupos sociales en general. A pesar de los intentos por sustituir el concepto de identidad por el de subjetividad, en algunos ámbitos académicos, aquel mantiene vigencia teórica y los participantes en las investigaciones lo utilizan con frecuencia para describir sus experiencias o su pertenencia a un grupo a partir de ciertos elementos autorreferenciales.

Sin embargo, David Halperin, al abordar a la cultura gay y *queer*, evidencia la identidad como parte de un componente de la subjetividad. Para este autor, la subjetividad involucra el deseo, la fantasía y el mundo denominado privado, que toma como referencia los contextos y prácticas culturales asociadas a determinados grupos sociales. La identidad, por su parte, categoriza “un tipo general de persona” (Halperin, 2016:

97), homogenizando las características de los grupos y eliminando sus diferencias. La utilidad práctica de *tener* una identidad se da en una doble vía: por una parte, el sujeto busca que su experiencia de sí tenga unos referentes colectivos; por otra, el sujeto logra establecer relaciones con otros que supone comparten sus referencias comunes. De acuerdo a lo expuesto por Halperin, la subjetividad sobrepasa los marcos normativos o estandarizados de las políticas de la identidad. En el caso, por él estudiado, la subjetividad gay rompe los límites propios de una autodenominada identidad, que se suele expresar en *vidas homonormativas* (Halberstam, 2005). La subjetividad gay no se confina a lo que tradicionalmente se concibe como una identidad, puesto que el deseo “homosexual [es] una emoción volátil, un sentimiento elusivo, una proyección solitaria y sentimental (...)” (Halperin, 2016: 133). La identidad funciona como un mecanismo de categorización social que puede tener un matiz negativo, como reificación y exclusión social (por ejemplo, el estigma social); o servir como reivindicación política de derechos a comunidades minoritarias. La identidad, según los planteamientos de Halperin, puede conducir a una normalización social, incluso a los grupos estigmatizados como las personas trans.

Otro elemento evidenciado en la investigación, es la importancia de la autoafirmación identitaria de las personas trans, a pesar de las prácticas de estigmatización, exclusión e incluso el asesinato (CNMH, 2015). Desde la infancia, las participantes afirman que notaban en ellas algunas diferencias comportamentales con sus compañeros de escuela, como su gusto por compartir juegos y compañía con niños del sexo opuesto y comportamientos considerados como “femeninos”, lo que era percibido por sus pares, profesores y familiares como infracciones tempranas al género asignado socialmente. Posteriormente, tras una serie de cavilaciones y búsquedas, según las participantes, se da inicio a su proceso de autoafirmación identitaria, no exento de vacilaciones, temores y resistencias (o negaciones), por las perspectivas futuras ligadas a las consecuencias y efectos que la decisión de autoafirmarse podría tener en sus relaciones sociales.

En los dos casos expuestos, las participantes se autoafirman teniendo como trasfondo prácticas de rechazo o discriminación social; estas prácticas de menosprecio hacen parte del proceso identitario que se da en una lucha por ser aceptadas socialmente. Como ha demostrado George Herek (2009, 2010), las prácticas de exclusión, generan, lo que denomina este autor, *felt stigma*, una percepción continúa de amenaza ante situaciones en las que potencialmente el individuo considera que puede ser vulnerado por su condición sexual e identitaria.

En el estudio realizado, se evidencia que las consecuencias de la autoafirmación identitaria están ligadas a procesos de autopercepción en los que puede aparecer una inconformidad consigo mismo bajo la forma de sentimientos de desazón, e, incluso, de autodesprecio. El autodesprecio apareció, en las experiencias estudiadas, como una consecuencia concreta de una serie de prácticas de exclusión social que padecen las personas transgénero, por la falta de aceptación social. Esta ausencia de aceptación influye en la percepción que la persona tiene de sí misma y genera dudas respecto a su pretensión de autoafirmarse. La falta de aceptación es entendida como un menoscabo a la dignidad y a la posibilidad de realizarse como persona. Este tipo de sentimientos negativos están relacionados con formas de “reconocimiento negado” (Honneth, 1992), lo que conlleva una insuficiente valoración en el ámbito personal y social.

En los dos casos examinados, se evidencia un proceso de tránsito de género con distintas derivas. En el caso de Claudia, hay una suerte de teleología del tránsito, pues parte de un género a otro, a pesar de que siempre se consideró una mujer. Para la consolidación de su autoafirmación identitaria, recurrió a procesos de modificación corporal buscando ser *una mujer ideal*. Para alcanzar dicho objetivo se ha sometido a varios procesos hormonales y quirúrgicos, pues piensa que, como afirmó en la entrevista, “ser mujer es lo más espectacular del mundo”. En el caso de Akemi, su tránsito de género ha sido más ambiguo, pues no hay un deseo explícito de ser mujer, porque reivindica una especie de “limbo” identitario, esto es, no está “ni en la normatividad socialmente, pero

tampoco (...) en la normatividad trans”. Las afirmaciones de Akemi, encuentran un punto de concordancia con los postulados de la teoría *queer*, la cual asume que la identidad es un devenir y una elaboración continua, y un rechazo a las formas tradicionales de identidad, principalmente, en el género. En esta medida, la identidad es política, puesto que allí se configura una resistencia a los modelos producto de una “heteronormatividad compulsiva” (Wittig, 2006).

A pesar de las diferentes derivas identitarias de las dos participantes, es posible identificar, con varios matices, tres sentidos de la autoafirmación identitaria: primero, como experiencia personal; segundo, como categoría social que le permite al sujeto formar parte de una “comunidad” (Halperin, 2016); y tercero, en algunos casos, a través de una lucha social y política por el reconocimiento. Estos tres sentidos se pueden dar en forma imbricada, asincrónica o sincrónica.

De otro lado, Sylvia Prieto y su equipo de investigación (2017), han mostrado en cinco casos estudiados de personas transgénero, la importancia de la noción de “cuerpo deseante” para mostrar la ruptura que hacen éstas, con el poder y la norma. De acuerdo a este planteamiento, si bien los sujetos están inmersos en una cultura heteronormativa que los obliga a actuar un género concordante con su sexo, lo que se evidencia en los relatos es un “impulso”, un “instinto”, un “sentir” o una “fascinación” que se impone sobre las pautas normativas impuestas por el binarismo sexual desde la infancia. Como se muestra en los dos relatos presentados, tanto en su infancia como en la adolescencia —a pesar de que no tuvieran una consciencia clara de su identidad de género—, tenían sensaciones de una inadecuación entre su cuerpo y su identidad. En Akemi el proceso de autoafirmación identitaria se dio en la adolescencia, aunque se consolidó en los primeros años de formación universitaria; en cuanto a Claudia, dicho proceso se dio en forma más tardía, en la adultez, después de formar una familia y tener un hijo, decidió realizar su proceso de tránsito de género. Tanto en Akemi como en Claudia, aparece “un cuerpo deseante”, tal como lo denomina Prieto

(2017), el cual toma algunos modelos propios de la heteronormatividad tornándolos paradójicos y paródicos (Butler, 2006, 2007).

En relación con el segundo sentido de la autoafirmación identitaria, las dos participantes se asumen como mujeres, más que mujeres trans; si bien en momentos específicos de su proceso (diagnóstico médico, procesos jurídicos, etc.) han aceptado esta denominación que también funciona como una categoría social. En esta vía, socialmente son nombradas como pertenecientes a un colectivo trans, una identificación construida a partir de imaginarios, prejuicios y estereotipos que constituyen una identidad específica en el marco de un proceso de categorización social. En Claudia la noción transgénero es rechazada, pues la consideró como una etapa de su proceso para ser mujer; en la actualidad ella se acepta como mujer, aunque continúa realizando transformaciones corporales para alcanzar su ideal de mujer. Por su parte Akemi, a pesar de que en el momento de la investigación no había realizado ningún procedimiento hormonal o quirúrgico, se consideraba una mujer. A diferencia de Claudia, sin embargo, Akemi reconocía el potencial político de lo transgénero, realizando actividades políticas en pro de las comunidades LGTBI. Incluso afirma Akemi: “(...) no me percibo como trans sino (...) que es algo más político”.

En las dos participantes, bien sea en forma delibera o no deliberada, sus cuerpos son manifestaciones políticas, que interrogan tanto lo heteronormativo como lo normativo. Se puede, entonces, asumir que su autoafirmación identitaria hace parte de una actitud *queer*. Si bien Claudia, tanto antes como después de su proceso de tránsito de género, ha querido pertenecer al orden heteronormativo (una diferenciación clara de los roles de género, una familia, etc.), se puede considerar, desde un punto de vista social, como alguien que no *encaja* dentro de los presupuestos tradicionales de lo que se concibe como el género. Akemi, por el contrario, no ha buscado una transformación corporal plena en términos del canon de género femenino tradicional, a pesar de que se asume y vive como una mujer; su actitud rompe con el modelo binario de género, lo que la conduce a una posición *queer*.

Como lo propone Bietti:

La experiencia “*queer*” no es una simple resistencia sino una forma de habitar, de vivir la norma en un sentido diferente. Porque el *queer* debe lidiar con la norma, pero en un sentido generativo, ya no asimilativo o inercial, su relación con la norma no termina en el fracaso de la repetición, sino en sus estrategias por comenzar a vivir sin ser compelido, aturdido o atravesado por esas normas. (2013: 9)

En el trabajo realizado se puede concluir que las participantes, tenían una posición *queer*, claramente política. Estas sugerían un proceso de empoderamiento y apropiación de discursos de una naturaleza claramente reivindicativa que sitúa a las participantes en un horizonte de resistencia ante el orden impuesto de género. Desde este punto lo que está en juego es una apuesta político-performativa que pone en evidencia la inconsistencia del género como un patrón normativo naturalizado en las sociedades contemporáneas.

Por otro lado, en la propuesta *queer*, la concepción que se hace del cuerpo no pretende una representación ideal del género, sino al contrario, desestabiliza esta noción y le atribuye múltiples significados. El mandato, o la imposición social que se ejerce sobre los cuerpos, implica para las personas trans, una modelación del cuerpo hacia el estereotipo que cumpla las normas de género.

En este sentido se puede proponer la noción de identidad estratégica para entender los múltiples posicionamientos que posibilita la identidad. En esta línea de reflexión, Bauman plantea: “uno se concientiza de que la ‘pertenencia’ o la ‘identidad’ no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables” (2005: 32). En últimas, la identidad es entendida, desde algunas teorías actuales, más como una ficción que como una narración lineal y estable (Bourdieu, 2011), precisamente, el

trabajo evidenció esto a través de los testimonios de los participantes. Akemi refería sobre su proceso de construcción identitaria

Uno se construye, se va construyendo a lo largo de la vida (...) lo que uno menos debería construir (...) en un principio es el cuerpo, sino es la forma de ser y de pensar de uno (...) y decir “pues sí, yo sé quién soy”

En un caso concreto, donde se evidencian estas identidades estratégicas, es en el escenario médico. Un ejemplo de esto es que, después del proceso de autoafirmación inicial, hay una búsqueda de un reconocimiento médico-legal como persona transgénero, avalada por un diagnóstico psiquiátrico, que permite que las entidades prestadoras de salud se hagan cargo de las intervenciones médicas requeridas. Desde ese lugar, se da un posicionamiento de la identidad que es estratégico, puesto que, en otros contextos, como se vio en las historias de las participantes, reniegan de que se las valore en tanto personas transgénero o, peor aún, que se asocie su decisión de llevar a cabo un proceso de tránsito de género como una patología.

Para finalizar, baste con decir que lo *queer*, con sus propuestas, sus teorías, etc., no es sino una caja de herramientas dispuesta para hacer uso de ellas, sea como ejercicios de reivindicación identitaria o negación política de ésta; un discurso sobre el cuerpo o la oposición a una noción estable de éste; o pura y simplemente, un discurso que posibilita hacer a las personas transgénero, u otras colectividades sexuales, una enunciación de sí mismas por fuera de los discursos normativos.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, J., ARAYA, C., ARIAS, F., RUIZ, L., y ORELLANA, Z. *Identidad transexual: un proceso de género en tránsito*. Revista Pequén, 2(1): 108-124. 2012.
- ALSINA, M, y MEDINA, P. *Posmodernidad y crisis de identidad*. IC. Revista Científica de Información y Comunicación, (3): 125-146. 2006.

APA (American Psychiatric Association). Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5, E.E.U.U.: American Psychiatric Publishing. 2013.

ARANGO, M. *Prácticas de exclusión social y construcción identitaria de personas transgénero en contextos universitarios* (Tesis de maestría inédita). Universidad de Antioquia, Medellín. 2017.

BAUMAN, Z. *Identidad*, Losada: Buenos Aires. 2005.

BIETTI, F. *La ética del desvío, la fenomenología queer de Sara Ahmed hacia una política de la desorientación*. Trabajo presentado en las X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2013. Recuperado de <http://cdsa.aacademica.org/000-038/546>

BOURDIEU, P. *La ilusión biográfica*. Acta Sociológica, 56: 121-128. 2011.

BRAVO, E. *Transitando. La de/construcción de la identidad de género trans: el caso de las mujeres trans de ATTTA Santiago del Estero*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2015.

BUTLER, J. *Deshacer el género*, Madrid: Paidós. 2006.

BUTLER, J. *El género en disputa*, Barcelona: Paidós. 2007.

BUTLER, J. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona: Paidós Ibérica. 2010.

CALLINICOS, A. *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*, Bogotá: Áncora editores. 1993.

CANO-CABALLERO, M. *La construcción social del cuerpo en personas transexuales* (Tesis doctoral inédita). Universidad de Granada: España.

CASTRO, M. (2007). *Aproximación a la transexualidad como noción científica*. Sexología y Sociedad, 13(35): 4-8. 2010.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH - UARIV - USAID -OIM. 2015.

CHAUNCEY, G. De la inversión sexual a la homosexualidad: la medicina y la evolución de la conceptualización de la desviación de la mujer. En

Steiner, George, y Boyers, Robert. (Eds.), *Homosexualidad: Literatura y política*, Madrid: Alianza Editorial. 1985.

COLL-PLANAS, G. y MISSÉ, M. *La identidad en disputa. Conflictos alrededor de la transexualidad*. Papers, 100(1): 35-52. 2015.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA. *Ley 1090 de 2006*. Diario Oficial No. 46383 del 06 de septiembre de 2006. 2006.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA. *Decreto 1227 de 2015*. Diario oficial No. 49532 de 04 de junio de 2015. 2015.

CÓRDOBA, D. Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. En Córdoba, David, Sáez, Javier y Vidarte, Paco. (Eds.), *Teoría Queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad*. Madrid: Editorial EGALES. 2005.

DEVOR, A. *Witnessing and mirroring: A fourteen stage model of transsexual identity formation*. Journal of Gay and Lesbian Psychotherapy, 8: 41-67. 2004.

ERIBON, D. *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona: Anagrama. 2001.

FLICK, U. *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid: Ediciones Morata. 2012.

FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica. 2002.

FRASER, N. *Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento*. New Left Review, 4: 55-68. 2000.

FURTOS, J. *Les effets cliniques de la souffrance psychique d'origine sociale*. Mental'ideas, 11: 24-33. 2007.

GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Ediciones Península. 1991.

HALL, S. ¿Quién necesita identidad? En S. HALL, y P. GAY. (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu. 2011^a.

HALL, S. La cuestión de la identidad cultural. En E., Restrepo, C., Walsh, y V, VICH. (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán: Envión Editores. 2011b.

HALBERSTAM, J. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural lives*, New York: New York University Press. 2005.

- HALPERIN, D. *Cómo ser gay*, Valencia, España: Tirant Humanidades. 2016.
- HEREK, G. *Hate Crimes and Stigma-Related Experiences among Sexual Minority Adult in United States: Prevalence Estimates from a National Probability Sample*. *Journal of Interpersonal Violence*, 24(1): 54-74. 2009.
- HEREK, G. Sexual Stigma and Sexual Prejudice in the United States: A Conceptual Framework. En Hope, Debra. (Ed.), *Contemporary Perspectives on Lesbian, Gay, and Bisexual Identities*. New York: Springer. 2010.
- HIESTAND, K., y LEVITT, H. *Butch identity development: The formation of an authentic gender*. *Feminism and Psychology*, (15): 61-85. 2005.
- HONNETH, A. *Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento*. *Isegoría*, 5: 78-92. 1992.
- HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Editorial Crítica. 1997.
- GOFFMAN, E. *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu. 2010.
- MEJÍA, N. *Trangenerismo*, Barcelona: edicions bellaterra. 2006.
- MINISTERIO DE SALUD. *Resolución n° 008430 de 1993 de la Republica de Colombia*. 1993. Recuperado de: http://www.minsalud.gov.co/Normatividad/RESOLUCION_8430_DE_1993.pdf
- MISHRA, P. *La edad de la ira. Una historia del presente*, Barcelona: Galaxia Gutenberg. 2017.
- MONDIMORE, F. *Una historia natural de la homosexualidad*, Barcelona: Paidós. 1998.
- POLO, C., y OLIVARES, D. *Consideraciones en torno a la propuesta de despatologización de la transexualidad*. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31(110): 285-302. 2011.
- PRECIADO, B. *Historia de una palabra: Queer*. 2009. Recuperado de <http://paroledequeer.blogspot.com/p/beatriz-preciado.html>
- PRIETO, S. *Reflexiones sobre el cuerpo, el género y el poder. Cinco voces trans en diálogo con Judith Butler*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2017.
- SENNETT, R. *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama. 2001.

- SERRET, E. *La conformación reflexiva de las identidades trans*. Sociológica, 24(69): 79-100. 2009.
- SOLEY-BELTRAN, P. "No-body is perfect". Transsexualidad y performatividad de género. En P. SOLEY-BELTRAN, y L. SABSAY. Leticia. (Eds.), *Judith Butler en disputa. Lectura sobre la performatividad*, Barcelona y Madrid: Editorial EGALES.
- SOTO, M. (2014). La patologización de la transexualidad: contemplando posibilidades de resistir desde algunas construcciones identitarias de género no hegemónicas. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11(2): 145-165. 2012.
- TERRY, E. *An Exclusionary Revolution: Marginalization and Representation of Trans Women in Print Media (1969-1979)*. 2014. Recuperado de https://digitalscholarship.unlv.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.co/&httpsredir=1&article=1013&context=honors_theses
- TODD, J. *GL vs. BT: The Archaeology of Biphobia and Transphobia Within the U.S. Gay and Lesbian Community*. From the Journal of Bisexuality, 3: 25-55. 2003.
- TORO, I., y PARRA, R. *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT. 2010.
- UNESCO. *El bullying homofóbico y transfóbico en los centros educativos*. Santiago de Chile: OREALC/UNESCO. 2015.
- WITTIG, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Editorial Egales. 2006.