



**Gritos de re-existencia contra voces de dolor: la infinita necesidad de las mujeres trans*
frente a injusticias hermenéuticas, violencias epistémicas e imposición de la matriz
heterosexual¹**

¹ Destacar la re-existencia como grito, y el dolor como voz, no pretende desconocer o silenciar los relatos desgarradores de violencia y sufrimiento que ellas presentan. Antes bien, se enuncia de esa manera para resaltar y reafirmar que, a pesar del dolor, sus solas existencias están repletas de resistencias.

**Gritos de re-existencia contra voces de dolor: la infinita necesidad de las mujeres trans*
frente a injusticias hermenéuticas, violencias epistémicas e imposición de la matriz
heterosexual**

Isabela París Zorro

Directora: Diana Lucía Ochoa López

Codirectora: Ana María Henao Buitrago

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Estudios Humanísticos

Universidad EAFIT

Maestría en Estudios Humanísticos

El encuentro de cuatro voces en un lugar común. A modo de reflexión inicial.

Porque si tú me confundes a mí, entonces tú ya eres parte de mí, y yo no estoy en ninguna parte sin ti (Butler, 2006)



La presente investigación recoge cuatro voces múltiples y heterogéneas que se encuentran en el lugar común de la lucha por los derechos LGBTIQ+. Erianis Yépez, Sasha Paola Sánchez y Charloth Chirino son tres mujeres trans*² venezolanas con las que comparto hace más de un año y de las que aprendo diariamente a través de sus luchas y liderazgos. Por último, estoy yo, Isabela París, una mujer pansexual que aboga por condiciones de vida digna de las personas LGBTIQ+. Este trabajo busca identificar y describir las formas en las que las mujeres trans re-existen ante los daños de las injusticias y violencias epistémicas y a pesar de las imposiciones de la matriz heterosexual. Asimismo, se delimitan teóricamente

² Tanto Mauro Cabral (2010) como Blas Radi (2019) sostienen que el uso del asterisco en el término trans evoca a una multiplicidad y una diversidad irreductible. Esto, para evitar homogeneizar las diferencias que distinguen a dichas identidades, ya que “parecen ser tantos los paraguas como las nociones contenidas por ellos” (Radi, 2019, p.28). Por tanto, en el presente trabajo, a excepción de las citas directas, se enuncia el término trans acompañado con el asterisco, para evocar que cada tránsito tiene su propia subjetividad.

algunas categorías analíticas como las injusticias hermenéuticas, las violencias epistémicas, la matriz heterosexual, que permiten comprender desde distintas perspectivas las desigualdades a las que están sujetas.

El conocimiento construido en este proceso investigativo se reconoce situado. Deja un poco atrás el objetivismo y la neutralidad propias de la ciencia hegemónica, ya que se adentra en contradicciones que son inherentes a la verdad misma, abrazando así conocimientos, vivencias y existencias que han estado deliberadamente silenciadas en lugares “legítimos” y “válidos” como son los ámbitos académicos³. Además, reconoce cuatro puntos de enunciación, apelando a un conocimiento que tiene como punto de partida una posición política. Así, son cuatro voces que conocen la implicación política de jugárselas con sus cuerpos desde la disidencia. Por mi parte, yo pongo mi cuerpo porque me incumben sus voces, sus miradas sobre el mundo, sus enterezas y sus cuerpos construidos desde la lucha, la disputa y la guerra. No reconozco mi lugar de enunciación para luego “dárselo” a ellas o para que ellas hablen a través de mí. Este lugar es más de ellas que mío. De hecho, siento que ellas son lo material y yo lo formal: sus existencias me recogen pero yo jamás podré recogerlas en sus universos. Me reconozco con y en ellas desde el principio, me construyo a través de ellas y concluyo desde el inicio que preguntarme por sus cuerpos, me pone en un lugar de interrogantes sobre el mío.

Yo no les ofrezco ni reconocimiento ni conocimiento. Antes bien, intento, como fugitiva, adentrarme en sus mundos selváticos y caóticos, permitiéndome atravesarme con sus memorias y vivencias. A ellas, gracias. Gracias por abrirme y partirme el mundo, porque todos esos pedazos se han incrustado en cada uno de mis poros, convirtiéndose en

³ Me refiero a ámbitos académicos en dos vías. En primer lugar, desde lo discursivo o actividad intelectual y, en segundo lugar, desde la práctica social y los espacios en los que se lleva a cabo. Desde lo discursivo, se reconoce que las experiencias de vida trans* fueron deslegitimadas en un comienzo, principalmente por la medicina. Lo cual llevó a que estas experiencias fueran silenciadas y negadas. Si bien se ha venido construyendo discursos que reivindicán dichas vivencias como válidas y legítimas, sigue habiendo prácticas que reproducen el hecho de que las personas trans* son el objeto del discurso, más no el sujeto. En segundo lugar, desde la práctica social, se observa una situación más agravada, y es que debido a la discriminación estructural a la que están sujetas las personas con experiencias de vida trans*, los espacios académicos, como colegios y universidades, aún no logran ser habitados por gran cantidad de personas trans*, lo cual impide que no haya debida representación en los roles de estudiantes, investigadorxs y docentes.

preguntas, afirmaciones e imaginarios de un futuro no solamente posible sino también distinto (aunque la posibilidad de un futuro con ellas implicaría que fuese distinto en sí mismo). Este debate, que concierne a la humanización de las relaciones sociales, es uno que me quiero dar siempre, porque, además de necesario, es urgente. Este debate se llena cada vez más de exigencias absolutas, en las que conmino el reconocimiento de lo humano en aquello construido como otro.

Sin embargo, mi lugar acá no se trata de reconocer lo que ya se es, porque ellas ya se han dado su lugar y se han construido desde lo humano sin requerir mi reconocimiento ni el de ustedes. Mi lugar acá consiste en permitirme movilizar por sus rostros, los cuales festejo y elogio. Por los cuales agradezco que exista la posibilidad de celebrarlas en vida. Y por los cuales dispondré mi vida para que sus muertes obedezcan a otras causas. Cada palabra enunciada, adquiere sentido cuando es dicha con ellas, cuando aquella palabra invoca nuestro plural. Por ende, mi punto de enunciación parte del reconocimiento de sentirme interpelada, atravesada, requerida e invocada. Por otro lado, los lugares de enunciación de ellas transversalizan toda la investigación, como se verá más adelante.

A ellas, maestras de vida, gracias.

A Eriainis, gracias por enseñarme que detrás de la ternura absoluta pueden esconderse
toneladas de fortaleza.

A Sasha, gracias por permitirme ver que ese lugar macabro encubre algo de ternura,
inocencia y miedo.

A Charloth, gracias por mostrar la dualidad entre el querer y la animadversión, que termina
por traducirse en la verdad misma.

I. Introducción

Las mujeres trans* se encuentran inmersas en relaciones desiguales de producción de conocimientos porque comúnmente no logran habitar los espacios en los que se produce, circula y se apropia conocimiento debido a la exclusión a la que están sujetas. Además, tampoco son reconocidas sus formas de crear recursos epistémicos para entender su realidad social, como es el caso de las construcciones de sus identidades de género. Sin embargo, la discriminación o exclusión no solo se presenta en el ámbito epistémico, sino que alcanza el resto de esferas de sus vidas, constituyéndose así un patrón general de injusticia social. Existen numerosas barreras para el disfrute de derechos por causa de la discriminación en razón de sus identidades y expresiones de género, convirtiéndose en los miembros más vulnerables de la población LGBTIQ+, según informe presentado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2020).

Lo anterior, es posible abordarlo y comprenderlo a través de dos categorías analíticas como la *injusticia hermenéutica* y la *matriz heterosexual*. La primera categoría, acotada por la filósofa inglesa Miranda Fricker, permite nombrar las brechas entre los recursos hermenéuticos propios, en relación con los recursos hermenéuticos colectivos, que termina por producir desventajas injustas relativas a la comprensión de experiencias sociales.⁴ El daño principal se produce a través de una desigualdad hermenéutica situada que imposibilita hacer comunicativamente inteligible algo que es de interés de la persona. Además de esto, Fricker desarrolla otro daño específico que tiene que ver con la construcción de identidad. Este ocurre cuando en la sociedad hay interpretaciones tan poderosas, que en muchas ocasiones se muestra como imposible una interpretación alternativa. Esto imposibilita ya no solo la construcción de la experiencia del sujeto, sino también la de su propio yo (Fricker, 2017).

En este sentido, en lo relativo al primer daño enunciado, es clara la exclusión y el desarraigo de las mujeres trans* respecto a lugares en los cuales se produce y circula

⁴ Como se desarrollará más adelante, estas desventajas no se materializan únicamente en las partes silenciadas, sino también en la sociedad en general. Esto, a causa de la constante insensibilidad hermenéutica, que lleva en muchas ocasiones a ignorar y marginar recursos sin la intención de hacerlo.

conocimiento en lo que tiene que ver a la comprensión de experiencias. Además de esto, a lo largo de la historia, los discursos producidos en sitios de poder han impuesto interpretaciones y significados que no abarcan sus experiencias. En relación con esto, el discurso médico ha patologizado las experiencias de vida trans*, considerándolas como trastornos o enfermedades; el discurso religioso las ha considerado una trasgresión a un orden divino, considerando las existencias trans* como un pecado; finalmente, el discurso jurídico ha criminalizado y penalizado sus vidas por quebrantar un orden moral y social.

La segunda categoría analítica es definida por Judith Butler como una “rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (2021, p. 292, nota 6). Se materializa como un marco discursivo/ epistémico que explica en qué consiste una vida y hace reconocibles a personas que guardan relación lógica con lo establecido por ella. Los cuerpos que se ubican fuera de esta norma recibirán segregación, marginación y exclusión (Butler, 2021). En lo que respecta al segundo daño de la injusticia hermenéutica, referente a la construcción de la identidad, es posible ponerlo a dialogar con el concepto de la matriz heterosexual. Las producciones y naturalizaciones respecto al género y la sexualidad pueden comprenderse como herramientas hermenéuticas interiorizadas por una sociedad, siendo posible que las propias mujeres trans*, quienes se sitúan desde lugares distintos a lo socialmente impuesto y esperado, acaben por interiorizarlo y falsificar su propia identidad.

Ahora bien, el concepto injusticia hermenéutica resulta limitado para explicar las exclusiones en la producción y circulación del conocimiento de las mujeres trans*. Ya que la injusticia epistémica ha devenido en violencias epistémicas, entendidas como la “negación, situada histórica y socialmente, de la subjetividad, la legitimidad o la existencia de otro individuo o comunidad” (Pérez, 2019, p. 83). Las personas con identidades y expresiones de género diversas, en especial las mujeres trans*, se enfrentan a la hostilidad y a la respuesta social, política y cultural de una sociedad que conserva la idoneidad de crear cuerpos periféricos, ilegibles y abyectos para su constante opresión.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, la población trans* ha generado agencias, resistencias y re-existencias ante el intento de marginación hermenéutica. Las mujeres trans* no se han instalado en la injusticia sino que han realizado procesos de resignificación, configuración

y creación de lugares de enunciación dentro de distintos discursos. Respecto al primer daño, se ha evidenciado el levantamiento de sus voces, significados y sus formas de habitar sus corporalidades, creando así herramientas conceptuales para resistir la injusticia epistémica. Respecto al segundo daño, las agencias, resistencias y re- existencias se revelan en los procesos de construcción de identidades de género de las mujeres trans*. Se hace evidente que, a pesar de las opresiones provenientes de las injusticias y violencias epistémicas, la matriz heterosexual y de la violación sistemática de derechos humanos, las mujeres trans* se posicionan como sujetas de conocimiento al construir sus identidades de género.

Según lo expuesto anteriormente, esta investigación pretende responder la siguiente pregunta ¿cuáles son las formas en las que las mujeres trans* re-existen ante los daños de las injusticias y violencias epistémicas y a pesar de las imposiciones de la matriz heterosexual? Arrojando así un objetivo general y es el de identificar y describir las formas en las que las mujeres trans* re-existen ante los daños de las injusticias y violencias epistémicas y a pesar de las imposiciones de la matriz heterosexual. Para el desarrollo de este objetivo, se realizarán tres líneas argumentativas que permitan responder a tres objetivos específicos. En un primer momento, delimitar los conceptos de injusticias y violencias epistémicas y sus respectivos daños. En un segundo momento, abordar el concepto de la matriz heterosexual y las consecuencias en las mujeres trans*, que terminan por traducirse en la violación de sus derechos. En un tercer y último momento, poner de presente las herramientas de oposición a la injusticia hermenéutica y la matriz heterosexual.

Los anteriores objetivos serán desarrollados a través del ejercicio de una metodología de corte cualitativo. Desde lo teórico se realizará una revisión documental crítica que permita delimitar los conceptos contenidos en los objetivos. Asimismo, y de forma transversal, en busca de reivindicar las voces que han estado acalladas a lo largo de la historia, se realizarán historias de vida de tres mujeres trans* en complemento con la cartografía corporal. Lo anterior tiene la finalidad de recoger sus experiencias y comprenderlas desde la capacidad de autonombrarse y de teorizar sus propias vidas. La decisión metodológica se toma en aras de poner a dialogar planteamientos teóricos con las experiencias de vida de Eriainis Yépez, Sasha Paola Sánchez y Charloth Chirino. Esto es, comprender puntos de

coincidencia, de desencuentro y de posibilidad para explicar algunas de sus experiencias a través de las categorías de análisis.

Con la pregunta y el objetivo general se busca identificar las agencias epistémicas de las mujeres trans* y cómo se constituyen como sujetas de conocimiento a pesar de la marginación hermenéutica a las que han estado sujetas históricamente. El andamiaje hermenéutico podrá reconocerse, a través de sus agencias, tanto cuando logran habitar espacios donde se produce y se circula conocimiento, pudiendo teorizar sobre sus propias experiencias (primer daño), sino también cuando logran construir sus identidades de género (segundo daño).

Respecto a los objetivos específicos, el primero se dirige a delimitar el concepto de injusticias y violencias epistémicas y los daños como la imposición de discursos y la capacidad de negar aquello que es construido como “otro”. Se podrá profundizar sobre las injusticias y violencias en las mujeres trans* y cómo estas se enmarcan en los niveles más extremos. En este punto, es necesario aclarar que si bien se abordarán planteamientos de la injusticia testimonial, esta investigación profundizará en mayor medida la injusticia hermenéutica y la violencia epistémica. Las mujeres trans* no solo viven marginadas epistémicamente, sino que los prejuicios identitarios se extienden a todos los ámbitos de sus vidas y dichos prejuicios siempre se traducen en violencias sobre sus cuerpos. Es decir, viven de forma cotidiana injusticias epistémicas sistemáticas. Desde las violencias epistémicas, es posible observar que las mujeres trans* han sido negadas histórica y socialmente, convirtiéndose en objetos epistémicos, sufriendo de desautorización y descalificación epistémica, extractivismo académico y siendo construidas como otras a través de prejuicios y estereotipos.

El segundo objetivo se dirige a abordar la matriz heterosexual y las consecuencias directas que tiene en los cuerpos e identidades que se acusan de ser periféricas y abyectas. Históricamente, las mujeres trans* han sido construidas desde lo abyecto, produciendo y legitimando distintas violencias sobre ellas y generando distintas violaciones de derechos humanos hacia sus cuerpos. En este punto, comenzará el diálogo entre análisis teórico (matriz heterosexual) y el trabajo de campo de la presente investigación (historias de vida). La finalidad es hacer referencia las vulnerabilidades situadas e interseccionales de las

mujeres trans*, denunciando la violación sistemática de sus derechos humanos y la injusticia social en la que viven diariamente a través de las historias de vida y en complemento con la cartografía corporal. Estas historias de vida son las de Eriainis Yépez, Sasha Paola Sánchez y Charloth Chirino.

La delimitación conceptual de los dos primeros objetivos específicos mostrará la relación entre el segundo daño de la injusticia hermenéutica y la matriz heterosexual y cómo se imbrican en muchas situaciones y permiten comprender las vivencias de las mujeres trans* de forma conjunta. El marco discursivo epistémico impuesto en la sociedad sobre la naturalización de los sexos, géneros y deseos, ha significado consecuencias directas sobre los cuerpos de las mujeres trans*. Así, se concluye que, en estas historias de vida, la matriz heterosexual, (que la cual opera a través de todas las respuestas inhumanas que la sociedad impone desde el sufrimiento, el dolor y el padecimiento), no tiene el poder de implosionar la construcción identitaria de dichas mujeres trans*. Sin embargo, tiene el poder de hacer sus vidas invivibles, el pleno poder de interponer lo indigno y lo inhumano en las vivencias cotidianas. No en vano, Eriainis, Sasha y Charloth afirman que nunca hubieran realizado el tránsito si hubiesen sabido lo que les esperaba.

Por último, el tercer objetivo específico pondrá de presente las herramientas de oposición de las mujeres trans* a la injusticia hermenéutica y la matriz heterosexual. Ante los daños de la injusticia hermenéutica, respecto al primero de ellos, se expondrán los aportes desde diversos lugares de enunciación y de re-existencias discursivas en el campo de lo teórico, como las insurrecciones hermenéuticas, epistemologías trans* y transfeminismos. Ante el segundo daño, se abordarán las re-existencias de las mujeres trans* en la praxis. Para este fin, se acude de nuevo a la metodología de historias de vida, la cual será descrita en el siguiente apartado.

Los hallazgos de la presente investigación permiten concluir que, si bien las mujeres trans* están sujetas a la pauta más general de la injusticia social, ellas tienen claras respuestas frente a esto: planteamientos teóricos sobre experiencias trans*, militancias, activismo epistémico e historias de vida como formas de insurrección hermenéutica. En las historias de vida se reflejan prejuicios identitarios que afectan todos los ámbitos de sus vidas, y que terminan por convertirse en violencias sobre sus cuerpos. Además, estos prejuicios han sido

interiorizados por ellas mismas y debido a la exclusión, no pueden estar en lugares en los que sea posible transformarlos. Prueba de esto, es la certeza de que en su proyecto de vida no hay otra opción disponible que no sea el ejercicio de la prostitución.

Pese a esto, la investigación también permite observar las respuestas de las mujeres trans* a través de la creación y ampliación de distintos puntos de enunciación, como también han conseguido que los contenidos de conceptos, derechos y normas jurídicas como el feminicidio las reconozca y establezca una protección expresa frente a ellas (la lucha ahora es que sí haya reconocimiento al momento de aplicarlas). Además, sus cuerpos, los cuerpos de Eriainis, Sasha y Charloth se han convertido en testimonio de sus experiencias, construyendo así sus identidades y expresiones de género a pesar de las prohibiciones sociales. Ante las aniquilaciones hermenéuticas, la entereza de la insurrección ha sido *evidente*.

Para el desarrollo de todo lo anterior, el cuerpo de este trabajo estará organizado de la siguiente manera. Se contará con seis apartados, siendo el primero de ellos la presente introducción. El segundo apartado va a desarrollar la metodología, incluyendo fundamentos teóricos, la descripción del trabajo de campo, las memorias de los encuentros y la reconstrucción de las historias de vida de Eriainis, Sasha y Charloth. El tercer apartado está dirigido a delimitar las injusticias y violencias epistémicas, sus respectivos daños y las afectaciones específicas en personas con experiencia de vida trans*. El cuarto apartado se ocupará del concepto de la matriz heterosexual, sus fundamentos teóricos y las consecuencias como el castigo, la violencia y la muerte de las mujeres trans*. Además, se retoman algunas reflexiones de las historias de vida de Eriainis, Sasha y Charloth en relación con las injusticias epistémicas y la matriz heterosexual.

El quinto apartado resaltaré las resistencias de las mujeres trans* ante los daños de la injusticia hermenéutica. Esto es, ante el primer daño, traer resistencias desde lo discursivo y desde sus lugares de enunciación. Asimismo, ante el segundo daño, evidenciar las resistencias que se construyen desde sus existencias y construcciones de sus identidades, a través de las historias de vida. Por último, el sexto apartado contendrá los hallazgos de la investigación, en los que se podrán vislumbrar relaciones y vínculos entre planteamientos teóricos y las historias de vida.

II. Metodología. Fundamentos teóricos, descripción de campo, memorias y reconstrucción de historias de vida⁵

2.1 Fundamentos teóricos.

La metodología de la presente investigación es de corte cualitativo, tanto en el abordaje teórico de la revisión documental, como en las historias de vida en complemento con la cartografía corporal. Esto es así porque tiene el interés de documentar los discursos, el lenguaje y las experiencias de las mujeres trans*, buscando comprender hermenéuticamente las características de la persona, su capacidad para autonombrarse y su posibilidad de ser propietaria de una voz que se hace escuchar. La investigación cualitativa se centra en el contexto, por medio del cual se comprenden acontecimientos o experiencias ocurridas y puede definirse como “un proceso activo, sistemático y riguroso de indagación, cuyo foco de atención radica en la realización de descripciones detalladas de una realidad, incorporando la voz de los participantes en la investigación” (Pérez, 1994 citado en Rincón, 2022, p. 14).

Del mismo modo, se beberá de los transfeminismos latinoamericanos como epistemología y sus formas de crear conocimiento desde las experiencias de vida, la lucha social y la movilización política. Así, los transfeminismos abordan múltiples conceptos subversivos del lenguaje que utilizan las mujeres trans para nombrar y teorizar sus propias vidas. Lo importante de que esta investigación se enuncie desde los transfeminismos, es la posibilidad de dar lugar no solo a los planeamientos teóricos, sino también a las discusiones éticas y políticas cuando se habla del reconocimiento epistémico y del respeto a los derechos de las mujeres trans*(Sentiido y Heinrich-Böll-Stiftung , 2022).

Además, la metodología tendrá enfoque feminista. Que una metodología se construya desde distintas perspectivas feministas, implica descolocarse de las imposiciones hegemónicas sobre la producción de conocimiento. Algunos de los objetivos de las metodologías feministas pueden ser los de desmontar el androcentrismo en la investigación; identificar las huellas del sexismo, racismo, etnicismo, clasismo y otras maneras de discriminación;

⁵ Toda la información contenida en este apartado, cuenta con el consentimiento de ellas. Todas estuvieron de acuerdo con que sus experiencias, relatos y rostros se vieran ilustrados en la presente investigación.

construir procesos de generación de conocimientos fundados en la intersubjetividad; transformar la ciencia y academia hegemónicas; abogar por la ciencia como práctica social y del conocimiento científico. Otro rasgo importante de las investigaciones feministas es que tienden a ser dialógicas. Pretenden desmontar las relaciones de poder y las jerarquías sociales a la hora de construir investigaciones. Esta perspectiva ofrece diferentes opciones en los procesos investigativos, como la reformulación del sujeto activo, reconociendo a las personas con las cuales se produce el conocimiento. Esto es, acoger conocimientos distintos que históricamente han sido ignorados por no cumplir con los estándares de la academia (Salgado, 2019).

El hecho de acoger conocimientos que históricamente han sido negados en el campo académico, exige acoger teorías y metodologías que dejen atrás el objetivismo y la neutralidad valorativa propias de la ciencia hegemónica. Ya que las situaciones que son analizadas revelan desigualdades sociales profundas de sujetos que han sido considerados subalternos. El subalterno no consigue tener una posición discursiva reconocida, ya que su conocimiento se cataloga de baja jerarquía (Spivak, 2003). Así, cuando la investigadora se identifica políticamente con estos sujetos, surge una posición denominada “poner el cuerpo” o “jugarse con el cuerpo”, en la que se presenta una total involucración como estudiosa, activista y acompañante de los grupos de personas con las que trabaja (Fulchiron, 2018 citado en Salgado, 2019).

El reconocimiento de los lugares de enunciación que han sido negados en la ciencia tiene que ver con la construcción de conocimientos situados. El conocimiento situado apela por alejarse del objetivismo y las verdades universales. Donna Haraway (1991) propone una nueva forma de objetividad, una que reconoce explícitamente el lugar particular que se ocupa al producir conocimiento. Es por esto que vincula estas apuestas políticas y epistemológicas con las “políticas de localización”, las cuales se resisten a reproducir las posiciones homogéneas y reconocen los conocimientos heterogéneos y móviles.

El conocimiento situado, implicado y comprometido se logra cuando se piensa y se hace libremente. Así debe ser la producción de conocimientos feministas, los cuales transgreden reglas, rompen con lo dominante, buscan desprender las formas de opresión, crean conocimientos, conceptos, categorías, preguntas que amplían la academia y forman

comunidades epistémicas heterogéneas, diversas y plurales. El aporte más importante de la investigación feminista ha sido el de “generar conocimiento desde, por y para las mujeres, así como en torno a lo femenino” (Salgado, 2019 p. 29).

Esto se realiza con un objetivo y es el de transformar y emancipar la vida de las mujeres, personas feminizadas, sujetos subalternos y diferentes cuerpos marcados por los sesgos del género. Se elabora entonces un proceso en el que se investiga para conocer y se conoce para transformar, buscando revertir los conocimientos sobre las mujeres siendo objeto de control y sujeción. La investigación se convierte en un compromiso político que tiene como finalidad la erradicación de violencias, injusticias y desigualdades. Es por esto que “hacer academia feminista es hacer política feminista” (Salgado, 2019, p. 33). Las académicas cumplen este propósito cuando mantienen una unión constante entre la teoría y la práctica. Además, las investigadoras deben saber qué hacer con sus poderes y desde las posibilidades que brinda su posición de privilegio con las personas con quienes elabora la investigación. En este sentido, se presenta una intersección entre ética, poder y política (Salgado, 2019).

Historias de vida.

El método biográfico-narrativo se ubica dentro del paradigma cualitativo. A través de él, se estudia la narrativa y la forma en que los seres humanos experimentan el mundo. El método consiste en recoger reflexiones orales o escritas y posteriormente analizarlas. Dichas reflexiones son datos autobiográficos que describen las distintas experiencias y, por medio de estos relatos, es posible construir historias de vida o relatos de vida (Rincón, 2022). Las fuentes orales fueron concebidas como prácticas complementarias de la investigación tradicional, que se basaba en archivos, bibliotecas y centros administrativos. Desde los años 80 este método comienza a ser considerado como parte fundamental y esencial de cualquier investigación que busca analizar la experiencia (Zarranz, 2019). El papel de la persona que reconstruye su propia historia de vida va mucho más allá porque se convierte en un punto de contraste de los diferentes momentos y formas de decir (Cortés, 2011 citado en Fernández, 2013).

Además, permiten dar un lugar a voces que han estado acalladas por discursos dominantes de la sociedad. Es por esto que “las historias de vida se convierten en un instrumento para

crear posibilidades para representarse a sí mismos, reconocer y ofrecer el conocimiento que tienen sobre su propia realidad” (De la Rosa, 2010 citado en Fernández, 2013 p.10). La historia de vida no tiene como objetivo evidenciar hechos empíricos sino explorar la subjetividad humana. Como consecuencia de lo anterior, las fuentes de estas narrativas no son evidentes, transparentes, capaces de explicarse por sí solas sino que son interpretaciones de sus vidas (Zarranz, 2019). Por lo dicho previamente, las historias de vida tienen como objetivo entonces recoger ambigüedades, contradicciones, dudas y cambios que se han vivido en sus biografías, a la vez que sirven para descubrir las claves de interpretación de fenómenos sociales en el ámbito general e histórico (Cordero, 2012). La historia de vida como forma investigativa se relaciona en gran medida con la vida cotidiana de aquellas personas, ya que son construcciones que cada individuo utiliza para vivir diariamente (Ruiz, 2012 citado en Pachón, 2022).

Ahora, en lo relativo a las perspectivas feministas, el feminismo y la historia de vida se relacionan desde 1970, al indagar sobre la visibilización de las mujeres, denunciando opresiones y subordinaciones y rescatando sus experiencias y memorias. La historia de vida guarda gran relación con las estrategias realizadas en la segunda ola del feminismo desde el convencimiento de que “lo personal es político” (Kate Millet, 1970). A partir de esto, se ha mantenido una fuerte reivindicación, alimentando la conciencia de oposición y de agencia política, siendo una práctica subversiva dentro de la ciencia. “La historia oral se ve enriquecida por el feminismo cuando reflexiona sobre los lugares que se ocupan en el transcurso de la investigación y los sitios en los que construimos conocimiento” (Portelli, citado en Zarranz, 2019). La epistemología feminista nos exhorta a amortiguar las dimensiones intrusivas y extractivistas que normalmente se realizan sobre sujetos considerados subalternos, investigaciones que se construyen desde el “conocimiento de”, y no desde el “conocimiento con”.

Cartografías corporales como complemento de las historias de vida.

Los mapas corporales son complemento de la investigación biográfica porque al reconocer experiencias en su cuerpo, se expresan lenguajes de la propia biografía porque la geografía corporal representa el propio yo. Su uso investigativo estimula significados encarnados en el cuerpo a través de la biografía. La clásica dicotomía entre cuerpo y mente ha insistido en

negar la corporeidad como elemento de evocación de la memoria en las investigaciones sociales. Estas lógicas binarias han estructurado al sujeto universal y occidental, donde se privilegia la visión cognoscente y se deslegitima lo corpóreo, relegándolo al ámbito de la naturaleza. En otras palabras, el cuerpo se ha borrado del discurso científico propio de las ciencias sociales porque defiende un yo descorporeizado y deslocalizado, centrándose en el poder racional (Silva et al, 2013).

Ante esta problemática, surge una propuesta que tiene como finalidad armonizar la subjetividad del sí mismo y su corporalidad en la biografía del individuo. Esta propuesta son los mapas corporales, que permiten reivindicar la agencia del sujeto. A través de esta vía, el cuerpo se sale con la suya pese al poder y los estereotipos de género (Rivera, 2011 citado en Silva et al, 2013). Hay mandatos, gestos, actitudes y símbolos que subordinan a los sujetos. A través de los actos que reapropian el ser corporal, es posible que el sujeto, desde su autonomía, se oponga a estos mandatos y resalte las decisiones biográficas de su vida. Los mapas corporales en las investigaciones biográficas estimulan los diferentes significados y discursos atravesados por el cuerpo (Silva et al, 2013).

El reconocimiento del cuerpo es importante porque “el cuerpo ha sido (y es) un territorio político, un espacio disputado entre fuerzas de control y fuerzas de emancipación” (Zúñiga, 2018, p. 211). Sobre estos cuerpos feminizados recae violencia estructural y sistemática con la finalidad de disciplinar, moldear y señalar cuál es su lugar. Pero en los cuerpos que reciben la violencia también hay respuesta, agencia y resistencia para sobrevivir y para buscar una vida digna. Por tanto, la violencia y la resistencia en muchos casos, guardan una conexión intrínseca. La resistencia al poder se ejerce dentro del mismo poder, hace parte de las relaciones de poder. La firmeza ante la violencia le quita el poder totalitario a las personas victimarias (Alpízar, 2020).

Con todo, se concluye que este trabajo se conforma como un proceso de indagación cualitativa donde se abordan detalles de la realidad de las mujeres trans*, incorporando sus voces y planteamientos. El hecho de abordar las injusticias y violencias epistémicas, las vulnerabilidades generadas por parte de la matriz heterosexual, los distintos planteamientos transfeministas y sus procesos de construcción de identidad, implica adentrarse en

discusiones teóricas, éticas y políticas que buscan no solo mostrar la necesidad, sino la urgencia de transformar las vidas de las mujeres trans*, quienes han sido negadas, consideradas subalternas y sometidas a la pauta más general de la injusticia social.

El aspecto cualitativo de la investigación se verá reflejado mayormente en lo que tiene que ver con las historias de vida, buscando ilustrar la voz y el estatus de sujetas de conocimiento de las mujeres trans*. Se usarán las historias de vida como lugar para producir y circular el conocimiento que ellas tienen sobre sus propias experiencias, construcciones y vidas. Es necesario mostrar la voluntad de reivindicación, la agencia política y las estrategias de oposición que han empleado ellas y que esto se constituya como una práctica subversiva dentro de la academia y de la ciencia hegemónica. Por último, se utilizará la cartografía corporal como complemento de las historias de vida, con la finalidad de identificar tanto la violencia como la agencia que han generado desde sus cuerpos.

2.2 Descripción del trabajo de campo.

Para llevar a cabo las historias de vida y en complemento con la cartografía corporal, se realizarán tres encuentros con Eriainis Yépez, Sasha Paola Sánchez y Charloth Chirino. Son tres mujeres trans* migrantes venezolanas en ejercicio de la prostitución.⁶ La razón por la cual serán tres encuentros es porque se desea reconstruir un pasado, presente y futuro respecto al género, lo cual indagará por los hitos o hechos de sus vidas que fueron determinantes para la construcción de sus identidades y las expectativas que visualizan en un futuro respecto a sus identidades y expresiones de género.

En el primer encuentro, buscando reconstruir sus pasados, se va a realizar una línea del tiempo, en la cual se ubiquen los relatos de vida en clave de espacio y tiempo, para así generar límites narrativos a dichos relatos respecto a la construcción de sus identidades. En un comienzo, se propondrá una conversación respecto a las formas, estrategias, momentos y procesos se llevaron a cabo para construir sus actuales identidades y expresiones de

⁶ A lo largo del trabajo se utiliza la palabra “prostitución” o “puteo”. Esto, porque ellas se enuncian desde allí y se apartan del término y significado de “trabajo sexual”. Charloth afirma que solo en el momento en que tenga las garantías laborales previstas para los y las trabajadoras (trabajo digno, vacaciones, prestaciones sociales, pensión), dirá que ejerce el trabajo sexual. Por ahora, afirma que “putea”.

género. La pregunta central de la conversación será ¿cuáles son los momentos en el pasado que cada una considera más importantes para la construcción de la identidad actual?

Asimismo, se propondrán algunas preguntas para llevar la conversación ¿Hubo malestar en el cuerpo en algún momento? ¿Cómo vivías tus roles de género? ¿Con quién te relacionabas? ¿Con qué jugabas? ¿Qué te gustaba? ¿Cuándo y cómo fueron los primeros trepes⁷? ¿Cómo, cuándo, dónde comienza el tránsito? ¿Cómo y por qué escogiste tu nombre? ¿La decisión de no construirse como un hombre implicó renunciar a privilegios? Posteriormente, luego de identificar esos momentos hitos en sus construcciones de identidad, se realizará una línea del tiempo para abordar el proceso que las ha traído hasta el presente respecto a la construcción de sus identidades de género. La idea es proponer ciertos temas e indagar a través de ciertas preguntas para ubicarlas en la línea del tiempo.

En el segundo encuentro, buscando construir el estado actual de sus vidas respecto al género, se reflexionará sobre la importancia del reconocimiento del cuerpo y la necesidad de autoconocerse. En este encuentro se aplicará la metodología de cartografías corporales, a través de un mapa corporal colectivo el que se logre plasmar las violencias y las agencias que se viven cotidianamente en sus cuerpos. La finalidad de este encuentro es que a través de los relatos en torno a estas vivencias, se refleje la conexión intrínseca entre violencias y resistencias que se ubican en sus cuerpos.

Al comienzo, se aborda el significado que tiene para ellas sus cuerpos, ya que el cuerpo es la única manera de existir y es también un territorio receptor de conceptos, símbolos, contextos e instituciones que delinear su forma (Peña et al, 2021). Todas nuestras conductas implican la intervención del cuerpo. La existencia se da en términos corporales y a través de estos, construimos relaciones con el mundo. Pero en nuestras vidas cotidianas nunca reflexionamos en torno al cuerpo, sus posibilidades y cómo se ha ido construyendo desde lo social, cultural y político (Fuentes Rodríguez, 2024). Al hacer consciente el

⁷ El primer trepe para ellas fue la primera que se vistieron como mujer. Para Charloth, treparse es “hacer una doble personalidad personal. También hay muchas cosas importantes que si uno no tiene la manera de treparse, uno se trepa con lo que sea, así sea con las cortinas de la casa o del baño. Se inventa un diseño de vestir y para maquillar, si no lo hay, así sea con el tirne de las ollas de la cocina, con lo que sea, pero logramos un gran trepe y lo importante es sentirse bien uno mismo con su trepe, no importa el qué dirán.”

cuerpo, las emociones, los sentidos y pensamientos, se genera un proceso de autoconocimiento. El cuerpo, por tanto, es imprescindible para entender lo que sentimos y queremos. La pregunta central es; ¿cuáles son aquellas violencias que han recibido en sus cuerpos y cuáles son las estrategias han llevado a cabo para enfrentarlas y agenciar sus cuerpos?

Para abordar el significado de sus cuerpos, se proponen estas preguntas en caso de que la conversación deba ser guiada: ¿Qué es el cuerpo para ti? ¿Normalmente dónde sientes tu dolor? ¿Dónde sientes el miedo? ¿Dónde sientes el amor? ¿Dónde sentiste un dolor que ya no lo sientes? Reconocidos los aspectos del primer momento respecto al cuerpo, se requiere situar sus cuerpos en el contexto en el que viven. Hay que reconocer que, gracias a sus experiencias de vida trans*, sus cuerpos están aún más expuestos a distintas violencias y conductas sociales que pretenden normativizar sus cuerpos. Por tanto, proponen preguntas sobre el cuerpo en relación con sus experiencias de vida trans: ¿Por qué crees que los cuerpos trans* reciben violencia? ¿Qué significa habitar un cuerpo trans* para ti?

Se aplicará la metodología de cartografías corporales, a través un mapa corporal colectivo en los que se logre evidenciar las violencias y las agencias que se viven cotidianamente. La finalidad de este momento es reflejar, a través de los relatos en torno a estas vivencias, se refleje la conexión intrínseca entre violencias y resistencias que se ubican en sus cuerpos. Se proponen las siguientes preguntas para guiar la conversación: ¿Cómo las intersecciones de identidad de género, movilidad humana y el ejercicio de la prostitución han contribuido a la construcción de la identidad? ¿Qué violencias comenzaste a recibir y recibes en este momento por tu identidad y expresión de género? ¿Dónde las sientes en tu cuerpo? ¿Cómo resistes?

En el tercer momento, para discutir sobre el porvenir de las mujeres, se plantea, idea es plantear la problemática y la hipótesis del futuro de las mujeres trans*, ya que en razón de sus identidades y expresiones de género, se ejercen prácticas propias de la necropolítica en sus cuerpos, impidiéndoles una proyección a largo plazo. Se indagará en sus mapas corporales por las sensaciones que produce un futuro incierto pero también por los sueños y proyectos que se tienen respecto a la construcción de sus identidades y cómo se ven reflejados en los cuerpos. Para describir esta problemática, Sayac Valencia toma el término

“necropolítica” de Achille Mbembe, quien la define como: “el tipo de política donde ésta se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en el que se acaba con el límite de la muerte”.

La necropolítica cerca cuerpos y los quiere inertes y segregados. La gobernabilidad de este poder alcanza a los cuerpos feminizados y sexualidades disidentes que desafían la heteronorma y la cisnormatividad y son producidos como poblaciones aberrantes que pueden ser tomados como enemigos y eliminar brutal y violentamente. La pregunta central de la conversación será: ¿la descripción de este contexto las cobija? ¿Cómo viven y sienten este contexto en sus vidas cotidianas? Sin embargo, estos discursos y realidades no impiden que las mujeres trans* visualicen sueños para construir sus proyectos de vida. Por tanto, posterior a estas reflexiones, se propone para este espacio la construcción de collages individuales, donde plasmen sueños, proyectos, deseos, planes en sus propias existencias.

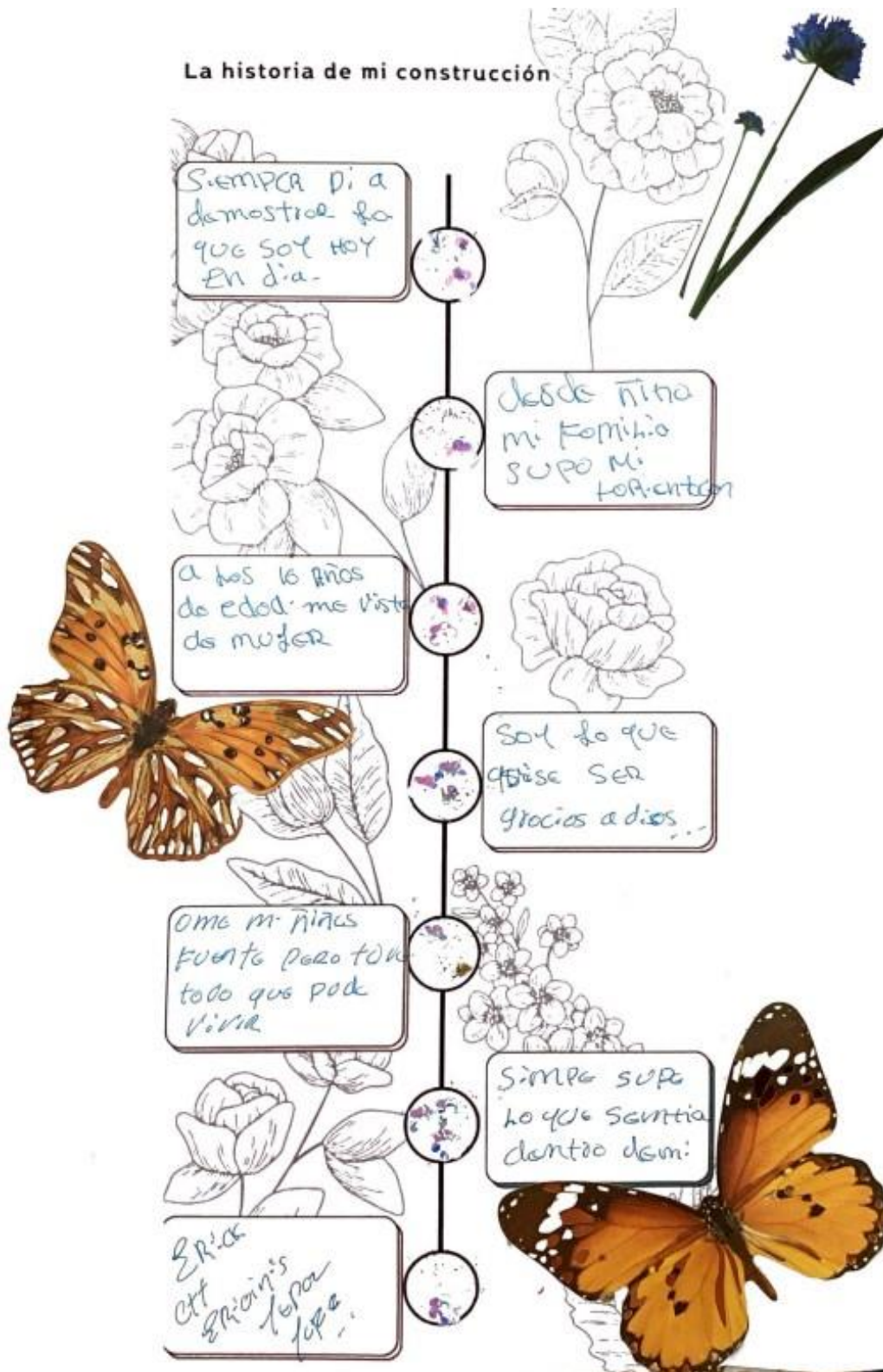
2.3 Memorias de los encuentros

Sobre el primer encuentro. Construcción de líneas del tiempo.

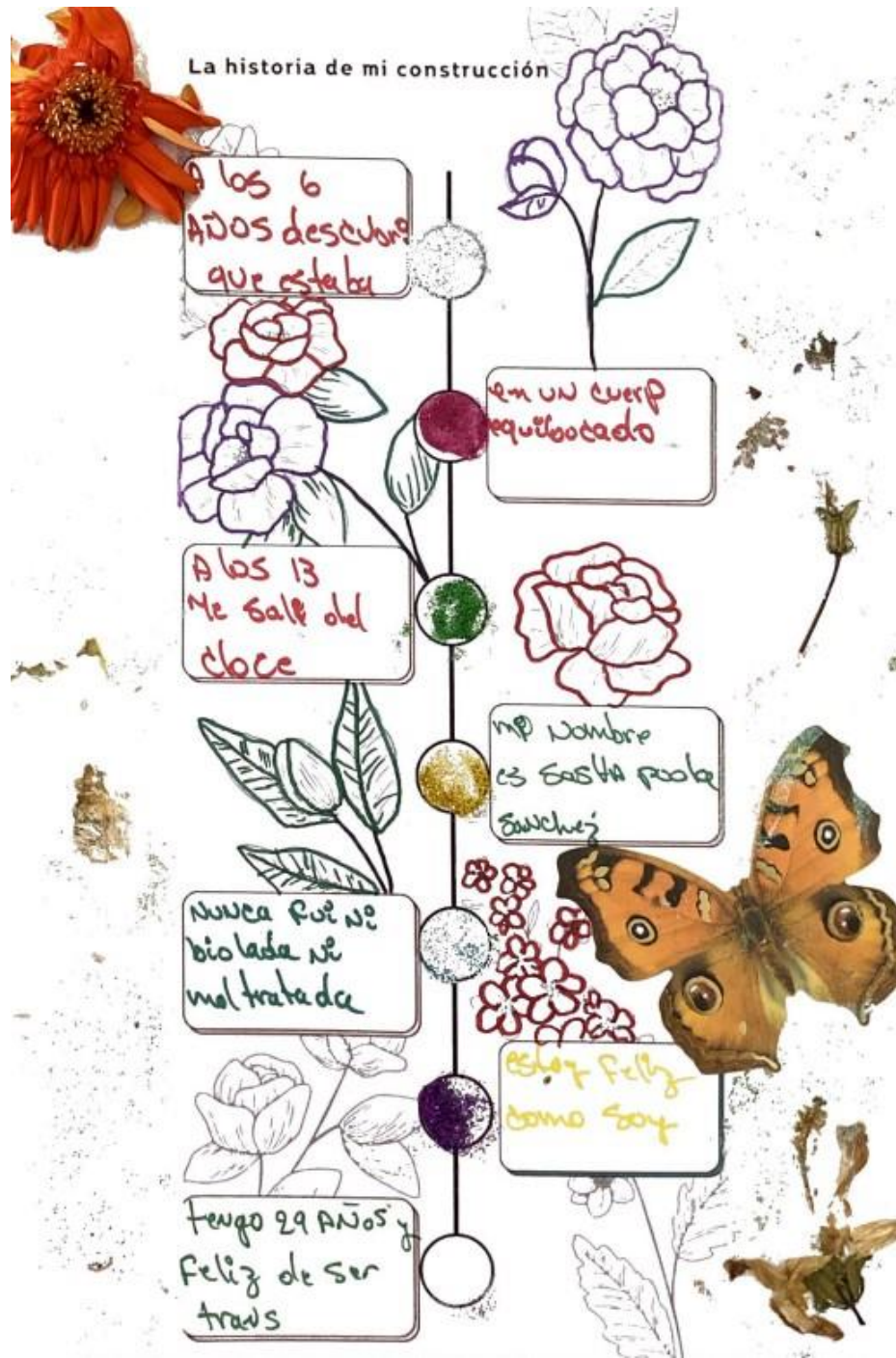
En este punto se realiza una línea del tiempo para abordar acontecimientos desde pasado hasta el presente en relación con sus identidades de género. Las tres mencionan las edades en las que comenzaron a cuestionar las imposiciones respecto al género y en las que comenzaron a hacer sus tránsitos. En estas memorias es posible identificar que las tres describen tránsitos con aires triunfales. Esto es posible identificarlo en las expresiones como “soy lo que quise ser gracias a dios”, “estoy feliz como soy”, “soy lo que yo quería ser”, “tengo 29 años y feliz de ser trans”. Sin embargo, en la conversación salieron a relucir otros elementos como lo fue la violencia vivida en estos momentos, así como las estrategias llevadas a cabo para insistir en las construcciones identitarias. Esto podrá observarse en la reconstrucción de sus historias de vida más adelante.

Línea del tiempo de Eriainis Yépez

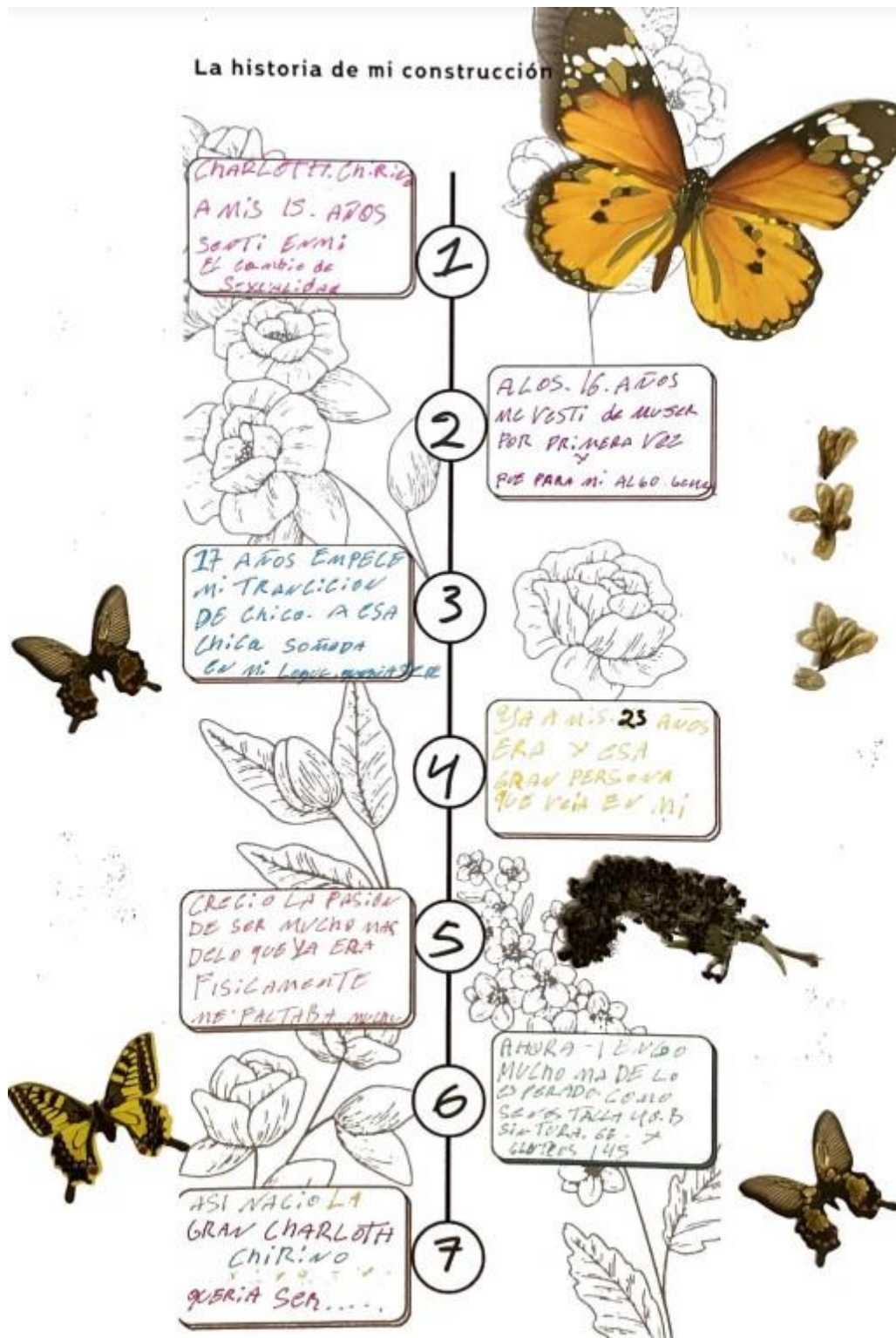
La historia de mi construcción



Línea del tiempo de Sasha Paola Sánchez



Línea del tiempo de Charloth Chirino

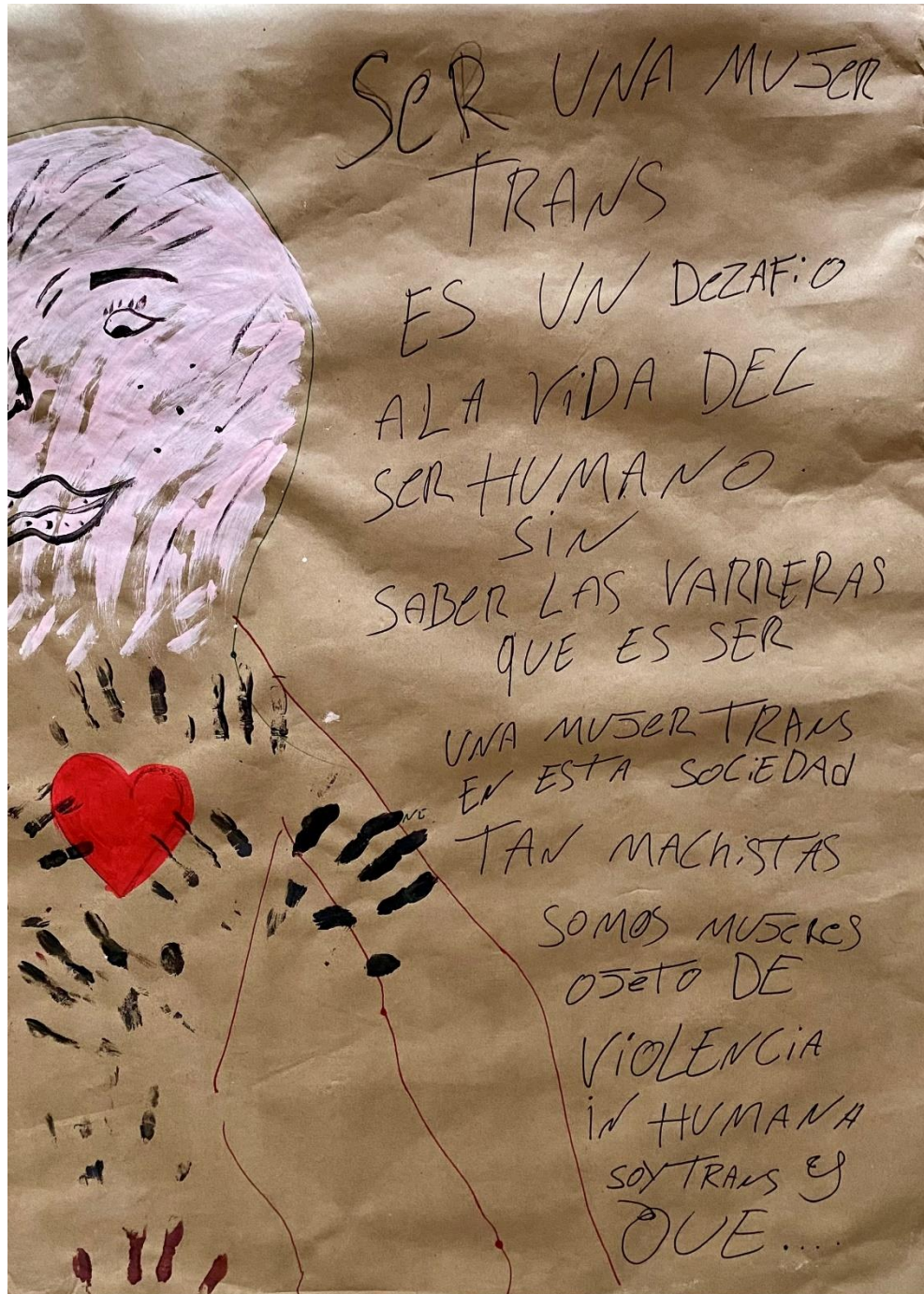


Sobre el segundo encuentro. Cartografía corporal

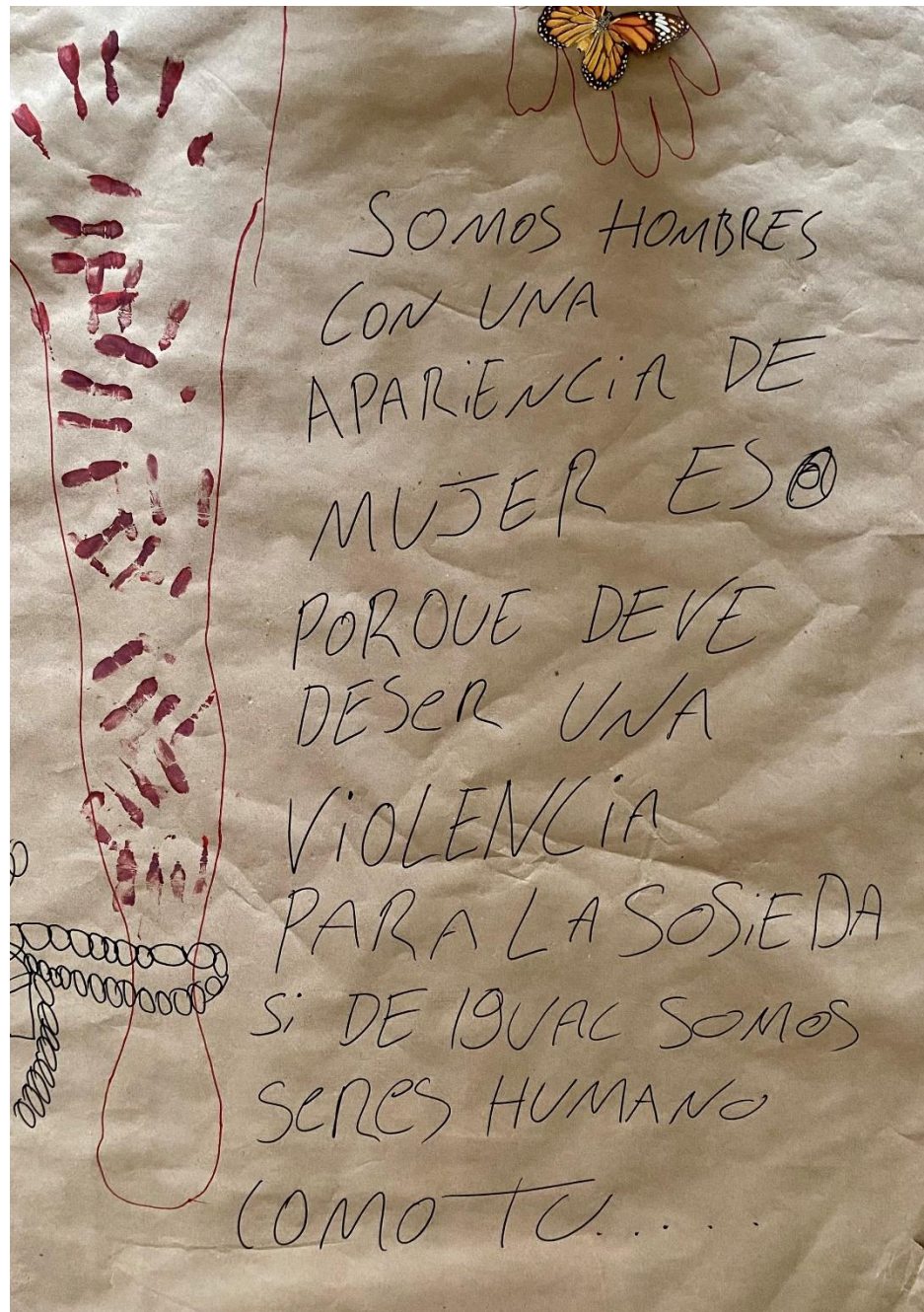


En la cartografía corporal realizada colectivamente, si bien se quería reflejar tanto las violencias como las resistencias, solo se ilustraron heridas, dolores y cadenas sobre sus cuerpos. Cuando se indagó sobre las heridas que la sociedad ha generado en sus cuerpos, todas coincidieron que la silueta debía estar llena de líneas de principio a fin para representar aquellas heridas en todo su cuerpo. Como puede observarse, la silueta del cuerpo contiene líneas de color negro y rojo, que representan las heridas que aún no han sido sanadas. Al preguntarles sobre el dolor de esas heridas, Eriainis responde que siguen doliendo como heridas abiertas por más que estén olvidadas. También se les preguntó sobre el significado de tener un cuerpo trans*, a lo que Charloth responde que si hubiese sabido que su cuerpo iba a recibir tanta violencia siendo trans*, nunca habría hecho el tránsito. Además, escribió en la silueta que ser trans* significaba un desafío a la vida, porque estaba sujeta a violencia inhumana y a múltiples barreras producto de una sociedad machista. Por último, puede observarse también que Charloth ilustró unas cadenas en los tobillos de la silueta, porque significan que “por mucho que uno quiera echar pa adelante sienta trans, tenemos esas barreras. Estamos amarradas”.

Fragmento de cartografía corporal.



Fragmento de cartografía corporal.



SOMOS HOMBRES
CON UNA
APARIENCIA DE
MUJER ES@
PORQUE DEVE
DESER UNA
VIOLENCIA
PARA LA SOSIEDA
SI DE IGUAL SOMOS
SERES HUMANO
COMO TU.....

Sobre el tercer encuentro. Collage sobre los devenires

Este encuentro buscó indagar sobre sus expectativas respecto al futuro. Como se evidencia, el producto artístico dista de la información compartida en el espacio, la cual se encuentra contenida en la reconstrucción de historias vida del siguiente apartado. Esto, porque en las presentes memorias no se logran reflejar sus proyectos y aspiraciones que tienen para sus futuros. Sin embargo, estas memorias contienen algo muy propio de sus identidades, y es la comunicación clara y explícita en torno a sus sexualidades. Lo anterior se concluye con las fotografías, las palabras, las frases tanto subliminales como expresas, que las tres escogieron para su collage. Respecto a su sexualidad, ellas son directas y sin tabúes.

Collage de Eriainis Yépez



Collage de Sasha Paola Sánchez



Collage de Charloth Chirino



Memoria del último encuentro.



2.4 Reconstrucción de historias de vida.⁸

Los transexuales también suelen coleccionar autobiografías. Según el programa de disforia sexual de Stanford, los centros de salud no tienen colecciones de este tipo de literatura porque consideran que los textos autobiográficos son muy poco fiables. Por ello, y porque muchos sistemas bibliotecarios hacen caso omiso de la existencia de este tipo de material, estas colecciones privadas constituyen la única fuente de información de este tipo. Tengo la suerte de poder acceder a varias (Stone, 1991).

Nuestras vidas y nuestros cuerpos son mucho más complicados-y mucho menos glamorosos- que todo eso. Se forjan en los detalles de la vida cotidiana marcados por cuestiones que no son discutidas por lxs académicxs o los investigadorxs clínicxs (Namaste, 2000 citada en Radi, 2019).

⁸ Todas las ideas enunciadas en el presente apartado son autoría de Eriainis Yépez, Sasha Paola Sánchez y Charloth Chirino. Algunos apartados son citas directas y otros están narrados en tercera persona. Sin embargo, todas las palabras y términos fueron utilizados por ellas.

Título: Corazón Valiente.

Eriainis Yépez



Eriainis relata nunca haber perdido la “esencia” de lo que es hoy, ya que desde niña se sintió de esa manera y le mostró a su familia lo que iba a ser. Sintió algunos gestos de rechazo pero los entiende como algo que en su debido momento tuvo que ser, como algo que tenía que vivir para construir límites, valorarse, respetar a los demás y cuidarse mucho. De “niñito” siempre jugaba a la puta, a la prostituta. Era su juego preferido. Su hermana jugó un rol muy importante en su construcción de identidad porque era mujer y hacían todo juntas. Jugaban, por ejemplo, a las putas juntas o se compartían las muñecas. A pesar de que la vestían como hombre y le pelaban la cabeza como “raspado”, las cosas femeninas se le veían en el caminar y en sus gestos: “me mandaban para la tienda y me decían anda corriendo y era la paloma o la mariposa que iba corriendo.” Cuando su papá la veía le “daba palo”.

Su familia respetó su espacio, a pesar de algunas veces haberla botado de la casa. Sin embargo, por su “infinita necesidad” les ganó su puesto y siempre estuvo allí. Si bien comenzó a vestirse de mujer en las casas de algunas amigas, llegó el día en que decidió hacerlo todo desde su casa. Al comienzo se tornaron groseros y odiosos pero poco a poco fueron aceptando. Antes de cumplir quince años se juntó con otros amigos gays que admiraba, se nutrió de conocimiento para vestirse como mujer y aprendió cómo asumir las consecuencias. Se nutrió de todas estas personas para construir lo que es hoy en día.

Su primer trepe⁹ fue a los catorce o quince años. Sus amigas tomaron una gorra y le pegaron mucho pelo con pegaloca, le pusieron una blusita blanca con jean y entaconada. Se fue para unos quince años pero se encontró a su hermano y le hizo quitar todo. Desde ahí lo siguió intentando, se encontró a sus tíos, a sus hermanos y se fue regando la voz. Desde ahí se dieron cuenta de que iba a ser travesti. Su nombre nace porque se llamaba Eri y su hermana Erika, pero a ella le decían Erika y a su hermana Eri. En su casa tenía un patio muy grande y a ella le gustaba escribir en la tierra su nombre con un palo. Un día, de la noche a la mañana, mientras intercalaba nombres, escribió Eriainis de forma espontánea y de ahí creció Eriainis. En el amor fue muy de malas, desde los 10 años jugaron con sus sentimientos siempre: “siempre creí que los hombres eran gente, pero no. Me desilusioné de los hombres por más que lo intenté mucho tiempo”.

Su madre le decía que debía luchar por ella misma, ajustarse a las cosas de la calle, cuidarse muchísimo y asumir las consecuencias que iban surgiendo. Por esto, Eriainis afirma que: “con los años tuve que entender que si no estaba para mí, o brillaba para mí, o luchaba por mí, nadie lo iba a hacer”. Ella agradece que todas han tenido fuerza de voluntad para luchar por ellas, a pesar de la prostitución, que no es algo de gusto ni algo que las enriquezca, sino que “es la única forma que tenemos de sobrevivir”. **Por más que estudien o tengan pensamientos formales como cualquier persona, las oportunidades de la vida simplemente**

⁹ El primer trepe para ellas fue la primera que se vistieron como mujer. Para Charloth, treparse es “hacer una doble personalidad personal. También hay muchas cosas importantes que si uno no tiene la manera de treparse, uno se trepa con lo que sea, así sea con las cortinas de la casa o del baño. Se inventa un diseño de vestir y para maquillar, si no lo hay, así sea con el tirne de las ollas de la cocina, con lo que sea, pero logramos un gran trepe y lo importante es sentirse bien uno mismo con su trepe, no importa el qué dirán.”

les da eso. A pesar de esto, se siente tranquila, consciente y madura. Afirma nunca haber perdido su esencia y recuerda todo lo que la formó.

Sobre su cuerpo piensa que es su proyecto de vida, porque las maricas se construyen por eso mismo, para llamar la atención, para verse lindas, para marcar la diferencia y en ese marcar la diferencia es que el cuerpo se convierte en el propio muro, pilar y templo. Ya que del cuerpo viven muchas o viven todas porque es la única oportunidad que tienen, entonces entre más bellas y construidas, es más positivo. En el presente, reconoce que ser trans* significa buscar más violencia, “porque no es ponerte los tacones sino saber caminar con ellos”. El hecho de asumir que se es trans* es fuerza, valentía y ánimo. Eriainis se siente feliz por ser trans* porque sabe que lleva una mujer interior, pero no por los prejuicios, límites, problemas y luchas que significa ser trans.

Sobre su realidad describe que:

Uno tiene que perderse a sí misma porque esto no es lo que uno es, uno es una mentira. Porque ya cuando uno entra a la etapa de resignación, de aceptación, ya uno pierde su esencia como tal porque ya es olvidarte de lo que digan, de lo que piensen, de lo que qué dirán de ti entonces ya entra al círculo de perder la vergüenza y tratar de ignorar todo lo que gira a tu alrededor. Y cuando tu ignoras lo que gira a tu alrededor, no sabes nada, eres ignorante al mundo, que es lo que nos pasa a todas. No tenemos un buen trabajo, vivimos esperanzadas en un hombre, vivimos esperanzadas de nuestros cuerpos de un trabajo que no nos fortalece, del rechazo, de la humillación.

Por esta realidad descrita y por los rechazos, las humillaciones, la falta de oportunidades y las decepciones, afirma que ella no sería trans. Manifiesta que su cuerpo está lleno de heridas, que siguen doliendo por más que estén olvidadas. Se trata de cicatrices mal curadas porque, por ejemplo, recuerda cuando recibió dos puñaladas en dos ocasiones distintas y sentía que se estaba muriendo, por lo que esas heridas vuelven a doler cuando lo recuerda. Sin embargo, considera que los cuerpos trans* reciben tanta violencia “por ser mujeres diferentes, por más fortalezas, por no callar, por imponencia, por resistir”. Además, si bien reconoce su realidad, también entiende que el hecho de putear, habitar un país en el que no nació y ser mujer trans* le ha aportado mucho conocimiento y madurez en su aprendizaje. Siente que aprendió a valorar más la vida.

Sobre la necropolítica que se ejerce en los cuerpos trans*, Eriainis no lo justifica, así la mayoría de las maricas mueran por ser atrevidas, mala gente y ladronas. Es fuerte porque la idea es que ninguna marica muera, así haya hecho lo que fuera, no es digno que muera de esa forma. Cuando matan a una marica se pregunta por qué murió, por qué la mataron pero la respuesta siempre a final del día es: la mataron por marica y ladrona. A pesar de esto, reconoce que las mujeres cisgénero también sufren de la misma violencia o más, porque las mujeres trans* se guindan y le meten presión a los hombres, saben defenderse más. Relata los peligros que significa ejercer la prostitución en las calles.

En Venezuela prefería a los hombres que iban caminando, en moto o en bicicleta, porque montarse en carros era sumamente riesgoso. En Venezuela sufrió de una maldad al montarse en un carro y darse cuenta de que había otros cuatro hombres atrás, quienes la amenazaron con pistolas. La llevaron a un lugar y la obligaron a hacerle sexo oral a un habitante de calle. Ha sido la relación más sucia que pudo tener en su vida y todavía la conserva porque jamás podrá olvidarla. Luego de esto dijo: aquí no más. Dejó de prostituirse en las calles de Venezuela, pero al llegar a Colombia, tuvo que volver a hacerlo en Valledupar. Le costó mucho adaptarse al lugar porque no sabía nada, no estaba en su mundo y los hombres allí eran peores. Tanto el que iba en moto, bicicleta, caminando o en carro, todos hacían la maldad. Aquí fue que recibió las dos puñaladas. Su experiencia en Valledupar y la realidad del ejercicio de la prostitución la cuenta de esta manera:

Porque a mí me dieron una puñalada como decir ese año, y vuelvo el otro año en diciembre y me dan otra. Por dos centímetros el hombre no me mata. La que es, va a quedar y murió con una puñalada en el corazón porque el hombre no le dio más. Es que allá el hombre no duda. Yo robo el hombre y el hombre te llega con la cara pelada: "mami me da un servicio" y bum bloque en la cabeza, en el ojo, donde sea. El hombre te deja loca. Sentís la emboscada de cuatro o cinco hombres, cuando ves ese tropel encima ¿pa donde vas a correr? Las calle son larguísimas, aquí son más largas. Si el hombre vuelve y hace la primera seña, es hora de volar.

“En medio de esa lucha para esta historia que hay”, el propósito de Eriainis es llegar a ser señora de hogar, matándose con la escoba, porque le gusta mucho el aseo. Si es posible compartir con una pareja, lo disfrutaría. Quisiera tener un negocio que le brinde estabilidad para vivir tranquila, alguna licorería o algún puesto de comida. Quisiera ir a otros países,

viajar y emigrar. Dependiendo de cómo vea la situación, puede establecerse en otro lugar. Sabe que por la realidad de su trabajo, no puede guardar esperanza de que solo vivirá en Venezuela o Ecuador, “porque nosotras somos como tipo unos pájaros. Estamos aquí, estamos allá”.

Título: Mi mundo, mis vivencias, mis caminos, mi alma.

Sasha Paola Sánchez.



Sasha recuerda que desde los seis años entendió que el cuerpo que tenía no era suyo, no entendía por qué no tenía el cuerpo como el de su hermana. Le encantaban todos los juegos de mujeres, todo lo que era de mujer como los tacones y los disfraces. En el colegio disfrutaba mucho jugar con las niñas. Para sus cumpleaños le gustaban las decoraciones de

mujeres pero era imposible tenerlo. Siempre era lo más macho, siempre la castigaban con eso. Su primer trepe fue a los seis años con un disfraz de mariposa que era de su hermana. “Me monté ese gran disfraz de mariposa mi amor y cómo fue que quedé bien estampada en la pared, con todo y disfraz.”

A sus diez años se reveló más, ya sabía lo que quería y ya era una marica fuerte. A esta edad conoció a unas maricas que ya eran unas maricas viejas:

Y esas maricas se maquillaban con truco, raspaban la cara a la pared, se la echaban en los ojos. Rayaban el ladrillo para rubor y para la boca marcador. Crema en esos pies grandotes pa los tacones pa que le queden. Entonces yo veía a las maricas, el brillo, la camisa de lentejuelas y me metí en eso.

A los doce años ya tenía su cabello largo y salió del closet siendo trans: “de una buena vez y yo dije: o se acostumbran o los acostumbro. De una, sin anestesia”. Su primer nombre fue Sara, pero luego las maricas le dijeron que se iba a llamar Paola, que Sara jamás en la vida. Luego conoció a otras amigas en una discoteca y ellas le dijeron que se iba a llamar Sasha porque ella siempre ha sido así: “perra, loba, loca”. Y así fue la construcción de su nombre. También a los doce años comenzó a hormonizarse con donaciones de hospitales cubanos. Tomaba pastillas como loca y comenzó el bullying en el Liceo. Relata que los niños machistas y las profesoras se morían porque la veían con esas “téticas” y ella no se ponía sostén ni nada.

Asimismo, comenzó el acoso con el gentío, con la calle. En su casa fue muy maltratada y castigada, más que todo por su padre. Afirma que “fueron maltratos insoportables”:

Yo sufrí tanto que yo me acuerdo cuando salí del closet, cuando llegaban los diciembres era tan fuerte. Porque yo tenía que buscar mis maneras pa poderme vestir de la forma en la que yo quería, como me gustaba vestirme. Ya no contaba con el apoyo de mi mamá ni de nadie. “Ah tú que eres así, bueno, tú veras”. Yo pasé mucho trabajo. Me acuerdo cuando empecé a salir del closet, me arrodillaban con chapas en las rodillas. O me ponían en un piso que era de piedritas, arrodillada ahí por horas.

Le pareció muy fuerte salir del closet siendo niña. Todo el tiempo le decían que debía ser heterosexual, que debía usar todo de hombre. La gente la miraba, se reía, se rumoreaba “no mira, el hijo de aquella persona es marico”. Reconoce que al hacer el tránsito perdió los

privilegios y la legitimidad que implica ser hombre en una sociedad. Ella era la heredera universal de la fortuna de su padre, porque era el único hijo varón. Luego de que salió del closet, fue desterrada por completo.

Creció cerca a la cárcel de Tocorón y esto fue espeluznante porque ella solo veía muchas pistolas, droga y malandreo. Fue la única trans* aceptada en el barrio, aunque fue muy difícil ganarse ese trono. Nunca fue violada pero sí maltratada con piedras. Cayó en las drogas a los doce o trece años, probó el perico y consumía muchísima coca. Comenzó en la prostitución a esa misma edad. Con todo, confiesa que siente que ha quemado muchas etapas, que ahora se siente de cuarenta años. Ya no alega si alguien la irrespeta o si la llaman por su nombre jurídico. Para terminar el relato de su pasado ella dice: “y bueno, ya. Así fue mi vida. Clara, corta y precisa”. En su vida se ha enamorado dos veces. Una vez en Venezuela, donde se enamoró profundamente de Kevin. Siente que no habrá otra persona como él. Lo conoció prestándole el servicio sexual. Él sigue en Venezuela pero afirma que ella piensa en él y él en ella todavía. Su segundo amor lo conoció en Medellín pero se dejaron hace algunos meses porque se fue para Chile. Sobre esto, dijo que ha sufrido muchísimo, porque sabe que lo tuvo todo y no lo supo valorar.

Sobre su cuerpo, Sasha considera que es su templo, su manera de expresarse, como la manera en que otras personas ven lo que ella es. Las mujeres trans* nacen con sexo diferente, pero lo transforman como ellas quieran. Su cuerpo es belleza, fuente de placeres y de dinero. A veces siente que las mujeres trans* se operan o se arreglan no para ellas mismas, sino para complacer a la sociedad. Muchas veces se siente bien tal cual es, así “flaca, loca, charra, guicha”, pero siente que al ponerse extensiones, maquillarse, ponerse uñas y pestañas, está complaciendo a la sociedad. En el presente continúa pasando por maltratos y violencias físicas, psicológicas y verbales. Por el hecho de ser migrante recibe comentarios ofensivos como “usted no es de aquí, hijueputa” o “fuera de aquí, vergo feo, piroba, arriba”, recalando que no pertenece a este país. Cuando ocurre esto se siente maltratada porque piensa “yo también tengo dos pies, dos manos, una boca y un culo pa que me cojan”.

Por estas violencias, Sasha afirma que si tuviera un padrino mágico y le concediera un deseo, pediría no ser trans*, pediría ser hombre y heterosexual. Porque a veces ríe y está alegre pero nadie sabe que es VIH positiva y que por eso sufre: “el payaso siempre está riendo pero ¿por dentro cómo está ese payaso? No sabemos.” Si a Sasha le tocara volver a nacer, sería hombre o mujer, nunca trans. Cuando se le pregunta a Sasha si en este momento sigue insistiendo en ella misma, ella responde que después de todo lo que ha vivido, no tiene otra qué hacer, “ya aguantarme y esperar calladita. Sigo”. Ella no entiende por qué los cuerpos trans* reciben tantas violencias si todos somos iguales, todos somos seres humanos y respiramos. Sin embargo, a pesar de todo esto, admite que las condiciones han mejorado y que han ido siendo más aceptadas. Antes no se veía algo como Caribe Afirmativo o la Gerencia de Diversidades.

También admite que ser mujer trans* la pone en un paso más adelante, porque es dos personas en un mismo cuerpo, siente que son las chicas del momento. Ella es mujer pero tiene la mente oscura, maldita y macabra de los hombres. Ella nunca ha sido violada porque cuando los hombres intentan hacerlo, ella se pone al mismo nivel de ellos. Estas experiencias la han agenciado en su forma de actuar. Antes, Sasha no era macabra, era femenina 100% y su mente funcionaba muy distinto. Ahora, luego de tanta violencia recibida por los hombres, se ha vuelto macabra y mala. También ha aprendido de su diario vivir a dejar de pelear con gente que no respeta su identidad: “los ignoro porque me siento bien con mi cuerpo, yo sé lo que soy. Por mí que hablen mierda”.

Sobre la necropolítica y las implicaciones en su futuro, confiesa que tiene muchos traumas sobre eso. Porque ella antes era más confiada y se montaba a cualquier carro, ahora no porque le da mucho miedo. Ella siente mucho miedo por lo que le pueda pasar, se siente aterrada por las calles del centro donde vive. Son zonas misteriosas y macabras que generan mucho temor. Se imagina su futuro en Medellín, le gustaría conseguir una pareja y comenzar de cero. Lavar, planchar y cocinar. Esperará a que le llegue el hombre ideal y va a seguir en lo mismo porque si ella muere mañana, muere feliz y listo.

Título: Las cicatrices de Charloth. Más allá de la vida.

Charloth Chirino



Charloth relata que su niñez fue espectacular. A sus diez años tenía el cabello muy largo hasta la cintura porque mantenían la religión indígena, que no permitía que los hombres se cortaran el cabello hasta los dieciocho años. En los recreos del colegio, ella era feliz con su melena, se hacía una trenza y se sentía la gran Shakira bailando música de Shakira y cantando Selena. Sacaba malas calificaciones porque siempre la encontraban chupando en el baño o saltaba las cercas del colegio para irse al monte a chupar con los “pelaitos”. Jugaba siempre con muchos niños en el colegio y fue criada junto a muchos niños también. En ese momento no se cuestionaba nada, solo estaba relajada con sus amigos y ya. Todo lo hacían un desastre y eran unos demonios. En su familia confiaban mucho en ella, porque era el varón y cuidaba de sus hermanas y primas cuando salían.

A los quince años sintió el cambio de sexualidad y a los dieciséis se vistió de mujer por primera vez. Luego a los diecisiete empezó su transición. A los veintitrés años ya era la

persona que quería y veía en ella. En ese momento empezó la pasión de ser mucho más físicamente y ahora es mucho más de lo que esperaba: senos talla 40, cintura 66, glúteos 145. “Así nació la Gran Charloth Chirino, soy lo que yo quería ser”. Al principio, entre sus quince y dieciséis años la llamaban “Estrellita”. Luego ella misma se nombró como Astrid pero luego de un tiempo se vio la película *La telaraña de Charlotte* y ella se vio reflejada en esa película porque vio lo que quería ser y lo que ha venido luchando en la vida:

Porque la araña es la protectora de todos los animales en esa granja y al final y al cabo termina muriendo en dar a luz. Las arañas cuando tienen sus crías, ellas se mueren, dan el parto y mueren. Entonces a través de esa historia yo decidí ponerme Charloth porque yo me considero ese tipo de personas que le da la mano a todo el mundo, hasta al peor enemigo no le digo que no. Sé que algún día, después de tanta producción que yo he sacado en la vida adelante, debo morir sola, sin nadie al rededor.

Sobre la relación con su familia, relata que ella respetaba a todos para que la respetaran a ella. Ella “de jueguito en jueguito” se lo metió a su familia y si bien recibió mil regaños y cachetadas, ella sentía que eso era dar un paso más adelante:

Cuando mi mamá me pegaba porque me encontraba con tacones de ella por allá pintada de rojo, eso para mí no era un insulto o discriminación. Para mí, era un paso con mucho éxito adelante de demostrar lo que yo quería ser. Y gracias a todos esos golpes que llevé de toda mi familia, ahora soy lo que yo quería ser, la macabra Charloth de Mondragón, la chuki con tetas, bajáte de ahí.

Sobre el amor, piensa que como trans*, marica o gay hay que saber el paso que se va a dar, porque el objetivo es enamorarse de una persona emocionalmente querida, encontrar el cariño en esas personas, ese cariño que no recibiste en la niñez por parte de la familia, de los amigos, de la sociedad. La idea es encontrar en el amor una relación con futuro, que se pueda construir un proyecto de vida, en el que se pueda construir cariño y hogar. En toda la trayectoria de su vida, luego de 30 años, ha cometido un error. Y es que a los 27 años, al intentar sentirse querida y amada, se ha enamorado de un chico. Esto sigue siendo una cicatriz muy marcada.

Nunca pensó si estaba perdiendo privilegios que normalmente tienen los hombres por hacer el tránsito, se tiró al paso a ciegas porque era lo que quería hacer y ya. Luego del tiempo

igual entendió que no vale de nada ser hombre si también está siendo violentado, discriminado ni tiene oportunidades laborales. Si un hombre no tiene todas las características como lo pide la mujer, muere solo para toda su vida. Tampoco siente que se esté perdiendo de nada porque ella disfruta como mujer trans* y como hombre, “somos las mujeres y somos el hombre a la vez, disfrazadas como una misma moneda.” Por último, hubo un tiempo que estuvo ejerciendo la prostitución en las calles del centro de Medellín. Relata que ella misma le dio la cara a los de la vuelta, les dijo “soy tal, aquí me voy a parar, voy a putiar”. Sin embargo, no le gustaron las maneras de la calle y dejó de hacerlo de esa forma.

Sobre su cuerpo afirma que es su máquina de guerra, su defensa de estabilidad emocional, su objeto económico, su pilar de vida. Representa la vida, la armonía, los placeres para otras personas. Por esto, hay que sustentar el cuerpo hasta donde más se pueda. Es un patrón de vida y un objeto de construcción porque al construir el cuerpo se enfrentan muchos obstáculos. El cuerpo se enfrenta a muchos riesgos por las modificaciones estéticas necesarias para lograr lo que cada una quiere por haber nacido con un cuerpo no indicado al nacer: “toca sacrificar el cuerpo de uno natural y llevarlo a lo artificial para uno poderse sentir bien con su cuerpo”. Sea un procedimiento o intervención quirúrgica clandestina o legal, significa un sacrificio porque no se sabe las consecuencias que trae. “Porque ese riesgo al primer tiempo me podré ver muy bien, pero esa belleza me puede llevar a la muerte”.

Confiesa que, si hubiese sabido lo que iba a pasar por hacer su transición, no sería trans. En el transcurso de la vida, “ser trans es un maltrato que uno se tira hacia uno mismo”. Si volviera a nacer, sería trans* pero en el siglo cincuenta, cuando todo cambie un poco más. En el ejercicio de la cartografía corporal dibujó unas cadenas en sus tobillos y explicó que significa que por mucho que ellas quieran “echar pa adelante”, al ser trans* siempre tendrán esas barreras. Pero también resalta que sus cicatrices ya están curadas porque ella superó los gritos, escándalos y discriminaciones. “Me acostumbré a vivir con la violencia, pero tengo en cuenta y presente que la violencia siempre existe”. Expresa que, así como existe la vida, la violencia siempre existirá y las mujeres trans* son sujetos de violencias. En el ejercicio de la cartografía corporal también escribió: “ser mujer trans es un desafío a la vida

del ser humano, sin saber las barreras que es ser una mujer trans en esta sociedad machista. Somos sujetos de violencia inhumana. Soy trans, ¿y qué?”

Sobre la necropolítica, afirma que no le afectan las muertes de las maricas, no le afectan en nada ni en ningún sentido porque sabe que a ellas las matan por ladronas y mal habladas. Antes las mataban solo por maricas, pero ahora las matan es por ladronas, la sociedad se ha acostumbrado a vivir con ellas. Dice que lo único que no tienen en mano son los derechos en leyes, que en este momento es lo único que les afecta. No hay hombre que quiera matar a una marica solo por transfóbico, la matan porque hizo algo malo. Sobre su futuro, cuenta que ya lo tiene marcado, “mi futuro es otro”:

Una de las metas es estabilizarme mucho más, tanto en lo económico como en lo emocional porque más adelante no me veo en el ejercicio del trabajo sexual y aun si me toca hacerlo en un futuro, obviamente lo seguiré haciendo porque es lo único que me ha sostenido la vida desde la transición como mujer trans. Pero me veo más adelante con un negocio muy grande, bien reconocido, con un transporte propio, si dios me daría la oportunidad de comprar algo propio también lo compraría.

Ella separa su futuro en “personal” pero relata que tiene otro sueño como mujer trans:

Es una vida que uno elige y escoge de ser sin saber las barreras que uno lleva en adelante ni las que vamos a tener, pero a través de esas barreras como mujer trans, yo diría más adelante, quiero tener una construcción de un proyecto a través de mi liderazgo como mujer trans y sé lo vulnerable que somos y me pongo en el lugar de las trabajadoras sexuales habitantes de calle, con personas con VIH que no tienen aquel apoyo por lo menos de estabilidad.

III. Análisis teórico. Injusticias y violencias epistémicas a las mujeres trans*.

3.1 La injusticia epistémica como concepto que engloba la injusticia testimonial y la hermenéutica.

Por más que estudiemos, tengamos muchos pensamientos formales como cualquier persona, pero las oportunidades de la vida simplemente nos dan esto (Yépez, 2023).

Según la propuesta teórica de Miranda Fricker, las injusticias hermenéuticas, en algunos casos, pueden atravesar las realidades de las mujeres trans* porque no disponen de recursos interpretativos para comprender sus experiencias sociales o porque, en caso de tenerlos, estos recursos pueden ser falsificadores de sus identidades. Sin embargo, como pudo observarse en esta investigación, las mujeres trans* participantes sí tienen sus propios marcos interpretativos que les permiten comprender sus experiencias. En este orden de ideas la injusticia hermenéutica se presenta más en la vía formulada por Medina, de que los discursos hegemónicos no reconocen estos marcos como legítimos y válidos según sus términos propuestos.

Esto ha hecho que históricamente las mujeres trans* estén marginadas hermenéuticamente por parte de esos discursos hegemónicos y estos, al ser impuestos, pueden alterar la vivencias de sus experiencias, y en el peor de sus casos, impedir que se construya sus identidades. Por consiguiente, para analizar esta hipótesis, este apartado se dividirá en cuatro subapartados. En el primero se abordarán los planteamientos generales de la injusticia epistémica, así como las injusticias que engloba: la injusticia testimonial y la hermenéutica. En esta línea, se hará un recorrido por conceptos como el poder social, el poder identitario y los estereotipos, conceptos necesarios para comprender la injusticia epistémica. Posteriormente, se profundizará sobre la injusticia testimonial, como qué se entiende por testimonio, cuándo opera la injusticia y los daños respectivos. Por último, se ahondará el concepto de injusticia hermenéutica, los daños primarios que produce respecto a la desigualdad hermenéutica situada y el impedimento de la construcción de la identidad.

Luego, en el segundo subapartado, se indagará por planteamientos que amplían la noción de injusticia hermenéutica por parte de distintos autores y autoras. Se verán situaciones que

generan otros tipos de esta injusticia y propuestas para la clasificación de la injusticia según algunos parámetros. Además, se conocerán propuestas para teorizar y argumentar sobre formas colectivas de responsabilidad respecto a esta injusticia. Siguiendo, en el tercer subapartado se tratará el concepto de la violencia epistémica para abarcar los casos en los que hay voluntad y deliberación del daño. La violencia epistémica permite explicar la negación de la subjetividad, legitimidad o existencia de algunos individuos. Por último, en el cuarto subapartado, se analizan las injusticias y violencias epistémicas en relación con las personas con experiencia de vida trans*, poniendo de presente su instrumentalización, reificación y descalificación epistémica a lo largo de la historia.

El concepto de injusticia epistémica fue acotado por la filósofa inglesa Miranda Fricker en el año 2007. En su libro *Injusticia epistémica* se aproxima a dos formas de dicha injusticia para teorizar sobre el daño que ocurre en ciertas personas en sus condiciones específicas de sujetos de conocimiento. La autora define la injusticia epistémica como “un tipo muy particular de daño, concretamente el que se da cuando alguien, de forma ingenua o inadvertida, minusvalora o desprecia a otra persona en lo referido a su estatus de sujeto epistémico” (2021, p. 97). Siguiendo con esto, Fricker habla de injusticias de naturaleza puramente epistémica refiriéndose a dos actividades humanas en las que se construye conocimiento. Una de ellas es cuando una persona comunica información que le es beneficioso comunicar a otra persona que está escuchando; la otra es cuando una persona intenta entender y darle sentido a sus propias experiencias a través de significados contruidos colectivamente.

Para Fricker hay áreas en las que la injusticia es lo normal, y esto es posible reconocerlo cuando se le presta atención al espacio negativo constituido por la injusticia epistémica. En la primera actividad es posible identificar que en muchos casos no hay reconocimiento de una persona a otra en su estatus de sujeto de conocimiento. En la segunda actividad, también es posible que se presenten vacíos que impiden que se comprenda la realidad social. Por ende, las dos formas de injusticia epistémica que ella teoriza son la *injusticia testimonial* y la *injusticia hermenéutica*. La primera ocurre cuando, en medio de un testimonio donde se busca transmitir conocimiento, el oyente le otorga menor credibilidad al hablante como consecuencia de prejuicios identitarios. La segunda sucede cuando hay

una brecha en relación con recursos hermenéuticos colectivos y esta produce una desventaja injusta respecto a la comprensión de las experiencias sociales (Fricker, 2017). El marco teórico de Miranda Fricker vincula estas injusticias con formas de discriminación, ya que ocurren en razón de que el sujeto sea parte de un determinado grupo social. Y, por este motivo, se le resta credibilidad o no se crean herramientas conceptuales para dar sentido a sus experiencias (Radi y Pérez, 2019).

Estas exclusiones se comprenden al momento de estudiar el contexto social y las relaciones de poder que se encuentran allí, ya que “toda actuación del poder depende del contexto del mundo social en funcionamiento: instituciones compartidas, significados compartidos, expectativas compartidas, etcétera” (2017, p. 33). Las variantes en las que ocurren las injusticias epistémicas develan el poder social y político que se presentan en las interacciones epistémicas. Para estudiar y analizar la producción y circulación de conocimiento, es necesario estudiar las relaciones reguladas por el poder. Solo de esta manera se comprenderá la forma en la que ciertos grupos poblacionales están sujetos a opresiones estructurales y esto permite que tengan menor participación respecto a la producción de conocimiento. La autora define el poder social como concepto que engloba al poder identitario. El poder social es “una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros, que puede ser ejercida por agentes sociales concretos o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural.” (Fricker, 2017, p.36).

Ahora bien, el poder identitario, como una forma de poder social, requiere además la coordinación social de la imaginación, requiere que la sociedad comparta colectivamente ciertos significados. Este poder dependerá entonces de las concepciones de la identidad social que se comparten en el imaginario social. En la actuación de este poder entrarán las concepciones de la imaginación colectiva, en la que se comprende, por ejemplo, el significado de ser mujer, hombre, homosexual o heterosexual. Al operar en un plano de la imaginación, este poder se vale de estereotipos, que Fricker define como “asociaciones ampliamente aceptadas de un determinado grupo social y uno o más atributos” (2017, p.62).

Lo que comúnmente ocurre es que los estereotipos carguen con prejuicios identitarios respecto a poblaciones históricamente oprimidas como mujeres, personas negras, población LGBTIQ+, entre otras. Las generalizaciones que se realizan entre ciertos atributos negativos y dichas poblaciones son falsas al tratarse de estereotipos prejuiciosos, que asocian la falta de competencia, inteligencia o sinceridad con dichos grupos poblacionales. Por lo tanto, cuando el prejuicio persigue a las personas debido a sus identidades sociales, se tratará de un prejuicio identitario.

Cuando se habla de la injusticia testimonial, los prejuicios identitarios afectan los juicios de credibilidad por medio del poder identitario. En otras palabras, se presenta cuando los prejuicios que se tienen sobre cierto grupo poblacional en razón de su identidad impiden que una persona le brinde credibilidad a otra persona que hace parte de este grupo. La afectación del juicio de credibilidad siempre debe ser un déficit, no un exceso de ella. En ningún caso el exceso de credibilidad constituirá una injusticia testimonial (Fricker, 2017).

Fricker define los estereotipos prejuiciosos identitarios como “una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas” (pp. 69,70). Las contrapruebas son aquellas demostraciones de que el prejuicio es falso y no puede considerarse fiable. Sin embargo, la persona desde la obstinación continúa sosteniendo el prejuicio, deviniendo en un defecto epistémico y ético (Fricker, 2017). Desde este punto de vista, es dable concluir que en muchas ocasiones, cuando se recibe información de otra persona, tendemos a brindar credibilidad según quiénes son, y no tanto según cuánto saben o cuántas pruebas hay de que saben (Radi y Pérez, 2019).

Además, el testimonio no puede ser entendido sólo como algo solemne que se vive solo ante instituciones, jueces, jurados o la policía, sino que se ubica además en la vida cotidiana de las personas. Los intercambios testimoniales pueden consistir en contar una historia, confesar algo o dar opiniones. Si bien el ejemplo central de Fricker sobre la injusticia testimonial es el caso de Tom Robinson, proveniente de la novela *Matar a un ruiseñor*, el cual es declarado culpable por los prejuicios sobre la raza en aquel momento de la historia, también se puede presentar en el desarrollo de una clase, en una cita médica o en una

entrevista de trabajo. Hay que aclarar que los prejuicios no solo dependen del factor territorial sino también del temporal. Antes, por ejemplo, se evidencia de forma más exacerbada cómo las personas negras y mujeres eran destinatarias de prejuicios identitarios más marcados que en la actualidad (Fricker, 2017).

La injusticia testimonial no solo opera en una conversación o una declaración, sino que también opera en el silencio. Ocurre cuando sencillamente no se le pregunta a la persona o cuando se cosifica a una persona, usándola como un objeto y no como un sujeto de conocimiento. En todos los casos, el daño que recibe la persona víctima de esta injusticia es un perjuicio en su condición de sujeto de conocimiento, lo cual puede llevar a consecuencias tanto prácticas como epistémicas. Fricker establece que el daño primario es el agravio en la capacidad de sujeto de conocimiento, que lesiona la dignidad humana del hablante, en tanto conocer es una de las dimensiones constitutivas de lo humano. También habla de daños secundarios, que se dividen al mismo tiempo en dimensión práctica y dimensión epistémica del daño (Fricker, 2017).

La primera (dimensión práctica), recoge las consecuencias como ser declarado culpable en vez de inocente, que se imponga una multa o que en el ámbito laboral no sea reconocida la capacidad de criterio y autoridad exigida para ejercer funciones directivas, como es el caso de muchas mujeres. La segunda (dimensión epistémica), en caso de que sea una injusticia testimonial excepcional, puede generar que el hablante pierda confianza en su opinión o justificación que la sustenta, por lo que deja de satisfacer las condiciones para el conocimiento. En caso de que sean injusticias testimoniales acumuladas, puede hacer perder la confianza en las propias capacidades intelectuales del hablante, entorpeciendo su desarrollo educativo e intelectual. Luego de estas aclaraciones, es posible concluir que el daño de la injusticia testimonial proviene de un agente, siempre se da en un intercambio testimonial en el que una persona le resta credibilidad a otra persona y esto genera menoscabo a quien intenta expresar conocimiento (Fricker, 2017).

Ahora, si bien las mujeres trans* son víctimas de ambas variables de injusticia epistémica, el objetivo de la presente investigación es profundizar en la injusticia hermenéutica, sus ampliaciones y la relación con las mujeres trans*. Por lo tanto, se delimitará el concepto de injusticia hermenéutica. Esta injusticia ocurre “cuando una brecha en los recursos de

interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias” (2017, p.18). Los diferentes grupos sociales comparten interpretaciones colectivas y en ellas reflejan sus perspectivas, pero suele haber relaciones de poder desigual que terminan por sesgar dichos recursos hermenéuticos. Por esta razón, es común que las personas poderosas tengan interpretaciones que describen correctamente sus experiencias, mientras que otras personas que se encuentran en desventaja, no logran encajar sus experiencias en los significados sociales. Para ejemplificar lo anterior, Fricker recurre a ejemplos que han afectado a las mujeres a lo largo de la historia, quienes constantemente han estado en tinieblas hermenéuticas.

El caso principal se ubica históricamente en la segunda ola del feminismo, y es el caso de Carmita Wood, víctima de experiencias que luego fueron nombradas como “acoso sexual”. Al no existir dicha denominación, se quedó sin herramientas conceptuales a la hora de intentar comunicar lo que le había pasado. Posterior a esto, y en conversaciones con otras mujeres, todas concluyeron que habían sido víctimas, por lo que decidieron romper el silencio y denunciarlo públicamente. Lo anterior, es evidencia de las lagunas hermenéuticas que generan una desventaja cognitiva aguda, ya que no permiten que se le dé un nombre a una experiencia social diferenciada.

Si bien el concepto no estaba disponible para las mujeres ni para sus respectivos acosadores, estos últimos no se encontraban en una desventaja e incapacidad cognitiva. Esta desventaja consiste en que se presenta un impedimento para la comprensión de una situación, por lo que genera confusión, frustración y perturbación. Estas lagunas hermenéuticas son comprensibles cuando se entienden los contextos y condiciones históricas del momento. En la segunda ola del feminismo, aproximadamente entre los años sesenta y ochenta, aún se presentaba una indefensión exacerbada de las mujeres frente a los hombres. Había relaciones de poder desiguales que impedían que las mujeres habitaran lugares en los que se generaban significados sociales. Algunos de estos lugares son la política o profesiones como el derecho y el periodismo (Fricker, 2017).

De acuerdo con lo anterior, para que se presente la injusticia hermenéutica no solo basta con que no haya herramientas hermenéuticas colectivas, ni que esto se dé por causa de los prejuicios identitarios. Se requiere, además, que haya injusticia, la cual se logra evidenciar

cuando se estudian las condiciones de fondo. Esto es, en el ejemplo central, la injusticia se ubica en los factores histórico-culturales que generaban una desigualdad estructural tanto material como social entre hombres y mujeres. Lo que permite concluir que el hecho de que el acoso sexual no estuviese conceptualizado no se trataba de ningún accidente. Antes bien, reflejaba la exclusión de las mujeres de las prácticas interpretativas colectivas (Giromini y Vilatta, 2022).

Habrán entonces territorios sociales en los que los poderosos no se interesan en crear conceptos y generar interpretaciones adecuadas, o hasta incluso, su interés redundará en que las interpretaciones continúen siendo inadecuadas. Cuando una persona participa hermenéuticamente de forma desigual respecto a áreas significativas de la experiencia social, quiere decir que vive en una marginación hermenéutica, que se entiende como una “idea político moral que indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante” (Fricker, 2017, p. 246). Esta exclusión es siempre socialmente forzosa. Fricker (2017) establece que la marginación hermenéutica en muchas ocasiones es producto del poder identitario, de la identidad social. Esto tiene implicaciones en el ámbito epistémico y ético. En el epistémico, dicha marginación es reprochable porque propicia interpretaciones sesgadas de los grupos en cuestión, volviendo estructuralmente prejuicioso el recurso interpretativo colectivo.

De la misma manera, se reprocha éticamente porque lo que está mal es que la marginación afecta a las personas por el hecho de pertenecer a determinado grupo social, por el hecho de ser quienes son, sosteniéndose un prejuicio identitario estructural. Cuando el prejuicio identitario acompaña al sujeto a otros ámbitos sociales distintos al epistémico, se tratará de un caso de injusticia hermenéutica sistemática. Por ejemplo, una consecuencia de los casos sistemáticos es cuando la marginación hermenéutica alcanza el ámbito socioeconómico, impidiendo la participación a ciertas personas de carreras universitarias en las que se logran generar recursos interpretativos colectivos (Fricker 2017).

Blas Radi (2022) se pregunta qué tiene de injusto la injusticia hermenéutica. En este sentido, identifica dos condiciones para que se dé la injusticia. La primera tiene que ver con las causas y la segunda con las consecuencias. La que tiene que ver con las causas, es la marginación hermenéutica discriminatoria y arbitraria. Lo injusto de la injusticia

hermenéutica radica en que se presenta, de forma arbitraria, una participación desigual de algunos grupos sociales en lugares en los que se producen significados colectivos. Asimismo, la condición que tiene que ver con las consecuencias, es aquella que se configura cuando el área de afectación de la experiencia social sea significativa para el sujeto, aquella cuya comprensión redonda fuertemente en su beneficio. La tiniebla que produce la injusticia hermenéutica debe lesionar al sujeto en su condición de conocimiento al impedir la comprensión de ciertos aspectos importantes de su vida.

Por otro lado, se pregunta qué tiene de hermenéutica la injusticia hermenéutica. En este sentido, tendrá que estar comprometida una parcela importante de la experiencia social a un grupo de personas debido a la marginación hermenéutica. Fricker afirma que la injusticia epistémica produce un daño al sujeto en su condición de conocimiento, por lo que la injusticia hermenéutica requiere de esta condición general. Ahora bien, en lo específicamente hermenéutico, requiere que se afecte la inteligibilidad de alguna experiencia social, siendo este el daño principal del fenómeno. Como consecuencia de la desigualdad hermenéutica situada, el sujeto presenta incapacidad de comprender y comunicar una experiencia (Radi, 2022).

Para Fricker, si bien la injusticia testimonial señala algún culpable, la injusticia hermenéutica no. Esto porque ningún agente ejerce la injusticia hermenéutica, es un fenómeno netamente estructural. Sin embargo, habrá casos en que la injusticia hermenéutica esté compuesta por la testimonial. Ambas injusticias explican la exclusión del sistema o fondo común de conocimiento, solo que la testimonial excluye debido a un prejuicio identitario de parte del oyente, y la hermenéutica debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos interpretativos. La primera rechaza al hablante, mientras que la segunda rechaza lo que intenta decir o la forma en la que lo dice (Fricker, 2017). Además, ha argumentado que las situaciones de injusticia testimonial contribuyen a la generación y perpetuación de la injusticia hermenéutica, al aumentar la marginación. Esto porque mantiene a ciertos grupos sociales con pocas o nulas posibilidades de contribuir en la creación de recursos interpretativos para comprender sus experiencias y, por ende, de aportar al fondo común de conocimiento (Fricker 2016, citada en Medina, 2017).

Ahora bien, siendo la injusticia hermenéutica un tipo de discriminación estructural, el daño principal que genera es la desigualdad hermenéutica situada. Esta produce que “el sujeto se vuelve incapaz de hacer comunicativamente inteligible algo que redunde en su interés poder hacer inteligible” (pp. 259, 260). Quiere decir que el sujeto, o no tiene los términos para expresar su experiencia, o en caso de tenerlos, los interlocutores no comprenden. Este daño puede generar otros daños secundarios, que son todos aquellos que vuelven desigual la desventaja por el empobrecimiento colectivo como lo son los síntomas de estrés o la necesidad de abandonar un trabajo. Por último, Fricker (2017) ahonda un poco más sobre el daño principal de la injusticia hermenéutica, y este ocurre cuando se presenta la imposibilidad de la construcción del propio yo. Trae el ejemplo central de este daño a través de la novela autobiográfica “La historia particular de un muchacho”. El narrador, Edmund White, se está formando a través del lente de todas estas construcciones de la época de los años 50 sobre la idea de El Homosexual. La interpretación que le permite enunciarse desde el simple deseo por los hombres no es una opción disponible en la época. Por el contrario, se encuentra con construcciones que ejercen terror sobre la idea de la homosexualidad, convirtiéndola en sinónimo de enfermedad o monstruosidad.

Dichas ideas son tan poderosas que la posibilidad de expresar alguna interpretación alternativa se mostraba como imposible. Por tanto, el contexto social ejerce poder no sólo para impedir la construcción de las experiencias del sujeto sino su propia identidad. Eso hacía que la negación fuese la primera contradicción respecto a su identidad. Además, todas las ideas y construcciones hermenéuticas que había en torno a la homosexualidad, terminaban por ser interiorizadas por el sujeto, lo que implica la falsificación de su identidad. Finalmente, Fricker acota el ejemplo con lo siguiente:

En cualquier caso, basta con señalar que buena parte de aquello con lo que el joven narrador tiene que luchar mientras crece y de lo que su identidad social cristaliza en su entorno se puede considerar autorizado: son significados respaldados colectivamente y adheridos a la homosexualidad que tienen el poder no solo de poseerlo como un potencial fantasma aterrador, sino que constituyen en realidad su ser social (p.266).

Por lo cual, el daño primario de la injusticia hermenéutica no sólo se presenta cuando hay desigualdad hermenéutica situada y por ende, lagunas interpretativas, sino también cuando

hay impedimentos en lo relativo a la construcción de la identidad. Hay contextos sociales en los cuales ciertas personas se construyen como algo que no son y que va en contra de sus intereses que sean percibidos de esta forma. En estos casos, la injusticia hermenéutica genera que las personas no logren convertirse en lo que son.

3.2 Ampliaciones de la injusticia hermenéutica.

Giromini y Vilatta (2022) brindan cuatro estructuraciones semánticas de las situaciones que generan injusticias hermenéuticas. Las primeras dos se refieren a problemas de contenido conceptual, debido a la falta de concepto o la deficiencia de este. Los otros dos casos se refieren a problemas de circulación de conceptos, ya sea porque algunas personas no pueden acceder a los conceptos necesarios o no pueden hacer entender sus experiencias a otras personas. El primero de ellos, el que tiene que ver con la falta de conceptos, ocurre cuando ciertos sujetos no logran comprender determinadas experiencias sociales porque todavía no han sido creados los conceptos necesarios para hacerlo. Cuando se presenta esta situación se está hablando de ignorancia conceptual.

El segundo caso ocurre cuando ciertos sujetos no logran comprender ciertas experiencias sociales debido a que no se han creado conceptos adecuados para hacerlo. La estructura del concepto existe, pero esta es deficiente para explicar algunas experiencias. Los otros dos casos, que tienen que ver con el déficit de circulación o difusión de conceptos, ocurren, en primer lugar, cuando ciertos sujetos no tienen acceso a conceptos significativos ya creados. Esto ocurre cuando hay sectores que crean etiquetas o inferencias y consideran que constituyen conceptos y herramientas hermenéuticas colectivas. Por último, el último caso ocurre cuando ciertos sujetos cuentan con conceptos que describen adecuadamente sus experiencias pero no pueden hacerse entender porque los interlocutores no participan del repertorio conceptual del hablante (Giromini y Vilatta, 2022).

Finalmente, en lo que tiene que ver con el daño de la injusticia hermenéutica respecto a la construcción de la identidad, citan a Rebecca Mason. Ella afirma que cuando ocurren este tipo de casos, se habla de una distorsión de los recursos hermenéuticos y no de una laguna o deficiencia. En el ejemplo de Edmund White se evidenciaba un repertorio interpretativo respecto a la idea de la homosexualidad. Sin embargo, este se trataba de una serie de

inferencias que conectaban la idea de homosexualidad con enfermedad, desviación o monstruosidad. Un recurso hermenéutico sufre de distorsión “cuando los conceptos que lo componen se relacionan de manera inválida o inductivamente débil” (p.42). Su distorsión se debe a que la inferencia no es lógicamente válida, es decir, ser homosexual no significa lógicamente que esté enfermo. Gracias a esto, se pone en juego la inteligibilidad y se produce déficit de comprensión y construcción de las experiencias y las identidades del sujeto (Mason, citada en Giromini y Vilatta, 2022).

Las injusticias hermenéuticas han sido ampliadas por múltiples autoras y autores. Fricker se centra en la ausencia de recursos interpretativos que impiden la comprensión de algunas experiencias. Sin embargo, siguiendo con Mason y su ampliación de las injusticias hermenéuticas, se encuentran situaciones que generan otros tipos de esta injusticia. En primer lugar, cuando ocurren silenciamientos a grupos que están marginados hermenéuticamente por parte de poblaciones con discursos dominantes, sin que esto se presente como impedimento para comprender sus propias realidades. En segundo lugar, cuando las poblaciones socialmente subordinadas poseen recursos interpretativos para comprender sus realidades pero estas no son aceptadas ni respetadas por grupos dominantes o autoridades epistémicas. En este sentido, se ejemplifica con la situación de las culturas precolombinas que fueron descalificadas por el discurso eurocéntrico. En tercer lugar, cuando ocurre una situación de aislamiento epistémico. Se da cuando a una persona o grupo se le clausura el acceso a medios que proporcionan información (Mason, 2011 citada en Díaz, 2019).

Por otro lado, Moira Pérez enuncia cuatro formas de injusticia hermenéutica. La primera, como Fricker teoriza, es la incompreensión de la experiencia cuando hay ausencia de recursos hermenéuticos. La segunda, siguiendo a Mason, se presenta cuando hay rechazo a interpretaciones construidas por grupos considerados subalternos. La tercera alude a la falta de voluntad de grupos dominantes a entender los conceptos y recursos construidos por comunidades epistémicamente subalternas. La cuarta se refiere a las situaciones en las cuales los grupos marginados creen comprender sus realidades a través de conceptos brindados por grupos dominantes, quienes son responsables de marginar y sostener dicha exclusión (Pérez, 2019, citado en Díaz, 2019).

Por último, y antes de comenzar a vislumbrar la injusticia hermenéutica y las violencias epistémicas en las mujeres trans*, es importante abordar algunos planteamientos de José Medina, los cuales expanden la discusión sobre las injusticias hermenéuticas. Él ha desarrollado argumentos dirigidos a dilucidar la responsabilidad respecto a las injusticias hermenéuticas. Fricker dispuso en el año 2007 que este tipo de injusticia, al tratarse de un fenómeno estructural, ocurría sin perpetradores, sin alguien en particular que generara este daño. Medina considera, por un lado, que se requiere teorizar y argumentar sobre las formas colectivas y compartidas de responsabilidad (Medina, 2017).

En ese marco, puede responsabilizarse a toda la población en general por no intentar comprender ciertas experiencias y subjetividades. También es posible generar grados distintos de responsabilidad a aquellos grupos que muestran negligencia respecto a las áreas de resistencia interpretativa, habitadas por grupos marginados hermenéuticamente (Medina, 2017). Medina trae a colación planteamientos de Gaile Pohlhaus cuando plantea el papel decisivo de los sujetos privilegiados en la generación y mantenimiento de las injusticias hermenéuticas. Ella enuncia como “ignorancia hermenéutica voluntaria” a las situaciones en las que los concedores dominantes, a pesar de las resistencias hermenéuticas y recursos interpretativos alternativos, deciden seguir malinterpretando el mundo (Medina, 2017). Según la teoría crítica de la raza, la ignorancia no se entiende como un “no saber” sino más bien como un hecho activo y deliberado, “que implica un patrón de hábitos de (des)atención socialmente autorizados beneficiosos para los grupos dominantes, y que otorgan a sus integrantes licencia social para ser deliberadamente ajenxs a ciertos temas” (Sullivan y Tuana, 2007 citados en Radi y Pérez, p. 84).

Por otro lado, ha considerado que la cultura y los recursos hermenéuticos colectivos no pueden comprenderse desde lo monolítico. De hecho, las poblaciones y los recursos contruidos por ellas ponen en tela de juicio los argumentos sobre la imposibilidad de interpretar, comprender y comunicar una experiencia, problema, o identidad. Es necesario, por ende, prestar atención a la heterogeneidad, diversidad y capacidades que tienen los grupos poblacionales para la construcción de significados, interpretaciones y la comunicación de estos. Todo esto hace parte de luchas hermenéuticas para generar logros

interpretativos por parte de las personas que han sido silenciadas e incomprendidas (Medina, 2017).

Continuando con Medina, el autor propone algunas clasificaciones de las injusticias hermenéuticas a partir de ciertos parámetros. Estos parámetros se construyen desde el origen, la dinámica, la amplitud y la profundidad del problema. En cuanto al origen, distingue dos tipos de injusticia hermenéutica: las generadas desde lo semántico y las generadas desde lo performativo. La primera de ellas refleja la falta de disponibilidad de conceptos, etiquetas o palabras constituyéndose así lagunas hermenéuticas. También ocurre cuando se dispone de recursos pero estos no pueden ser utilizados en ciertas ocasiones. Respecto a lo performativo, ocurre cuando se generan juicios de ininteligibilidad de ciertos sujetos, no por las palabras que utilizan sino por la actuación y forma de expresarse (Medina, 2017).

Desde las dinámicas, se evidencian algunas que son estructurales o institucionales y otras que son interpersonales. Las primeras ocurren cuando las condiciones favorecen a ciertas comunidades y perjudican a otras. También cuando se impide el uso y circulación de algunos recursos y formas de expresarse. Medina trae un ejemplo importante en este sentido, mencionando que esto ocurre cuando en una universidad o algún organismo estatal, se obliga a las personas a enunciarse desde categorías limitadas, como el binario masculino/femenino, desconociendo así diversas identidades de género. En lo relativo a las relaciones interpersonales, la injusticia hermenéutica se presenta cuando se realizan intimidaciones, limitaciones o silenciamientos a los discursos de ciertos sujetos. Por ejemplo, cuando se producen actitudes escépticas, mostrando confusión, perplejidad y cuestionamiento a través de los prejuicios que se tienen respecto a la otra persona (Medina, 2017).

En los casos que se presentan según la amplitud, se cuestiona hasta qué lugar llega la injusticia en el tejido social. Habrá casos fortuitos de injusticias hermenéuticas, mientras que también habrá casos sistemáticos. Fricker ha ejemplificado los casos radicales o máximos, que consisten en que, ni siquiera el comunicador interesado, logra la comprensión de sus experiencias. Sin embargo, ha señalado que hay casos mínimos que ocurren cuando hay comprensión de la experiencia, problema o fenómeno, pero al

momento de comunicarlo, los interlocutores no comprenden o comprenden de forma errónea. En este caso, no se logra hacer inteligible la experiencia en lugares en los que es beneficioso transmitirla. Los casos intermedios serían aquellos en los que se han creado recursos hermenéuticos sofisticados, pero estos no son compartidos con grupos externos. Estos casos tienen que ver con la vulnerabilidad que se presenta ante la comunicación de las experiencias y no ya de la confusión para comprenderlas (Medina, 2017).

Por último, según la profundidad, se analizan los daños que generan las injusticias hermenéuticas a la hora socavar las capacidades de crear y compartir significados. Habrá casos que atraviesen profundamente la vida epistémica del sujeto en su condición de crear y compartir sus interpretaciones. Cuando los efectos son totalizadores y afectan todos los ámbitos de la vida epistémica de la persona, se estará afectando la subjetividad hermenéutica, su voz y capacidad de dar sentido. Para Medina, el caso más radical es cuando se le da muerte a la propia voz, generando así una “muerte hermenéutica”. Dicho fenómeno limita de forma radical la agencia hermenéutica de las personas, aniquilando el propio yo. En estos casos, se presentan impedimentos para desarrollar y ejercer una voz, de participar en las prácticas de creación. Medina trae el cuestionamiento de Gloria Anzaldúa sobre cómo el privilegio angloblanco ejerce un terrorismo lingüístico, que mata su voz y sus posibilidades de decir y ser escuchada (Medina, 2017).

3.3 Violencias epistémicas: necesidad de ir más allá de las injusticias epistémicas no deliberadas.

Los planteamientos sobre la muerte hermenéutica o el terrorismo lingüístico, permiten abrir paso al análisis de las violencias epistémicas. Esta última categoría permite, como se dijo anteriormente, ir más allá de las acciones no intencionales de la injusticia epistémica. Si bien las violencias epistémicas obedecen a un fenómeno estructural, estas permiten cobijar los casos deliberados sobre la negación del sujeto construido como otro. Pohlhaus (2017), señala que las formas de injusticia epistémica no pueden darse en listas cerradas, ya que se corre peligro al omitir otras maneras en que se manifiestan. En muchas ocasiones estas maneras no son visibles para la persona que escribe, pero pueden estar ocurriendo en personas sometidas a opresión y a violencias epistémicas sobre las cuales nadie está hablando o escribiendo.

Moira Pérez (2019), argumenta que las violencias epistémicas como fenómeno estructural se convierten en soporte para mantener sistemas de privilegio basados en la raza, el sexo o la cissexualidad. Ella llama la atención respecto a estas violencias porque en muchas ocasiones, algunos mecanismos de privilegio las convierten en ignorables o no visibles. Hay formas difuminadas de violencias, las cuales tienen temporalidad y espacialidad imprecisa. Sin embargo, las violencias son centrales en las experiencias de vida de personas marginadas, no solo cuando se genera daño en los intercambios epistémicos “sino porque el desequilibrio que causan en el sistema social alimenta otros tipos de violencia y exclusión” (p. 82).

Buscando abarcar los casos violentos que no son tan visibles y directos, ella propone definir la violencia epistémica como “una forma de relación social caracterizada por la negación del otro, esto es, la negación, situada histórica y socialmente, de la subjetividad, la legitimidad o la existencia de otro individuo o comunidad” (p.83). Ahora, la violencia epistémica se materializa en distintas formas en procesos de producción, circulación y reconocimiento del conocimiento. Moira cita a Radi, quien elabora una serie de eventos en los cuales se produce la violencia:

Un breve catálogo de “las tramas de relaciones desiguales en la producción de conocimiento”, propuesto por Blas Radi, incluye fenómenos tales como “la objetificación epistémica, la desautorización y descalificación epistémica, el extractivismo académico, la dependencia epistémica, la división del trabajo intelectual, la construcción de unx ‘otrx’, las lecturas inapropiadas y distorsivas, el uso instrumental, las representaciones totalizantes y estereotipadas, y la lógica colonial” (Radi, 2019, p.31 citado en Pérez, 2019, p.82).

El fundamento de las formas de violencia epistémica se encuentra en la asignación y construcción de sujetos y sistemas culturales que definen de forma opuesta un “unx” y un “otrx”, un “nosotrxs” y un “lxs otrxs”. A cada una de estas definiciones le corresponde una función epistémica y la consecuencia de estas construcciones es el establecimiento de una distinción insuperable entre lo propio y lo extraño. Gracias a este proceso, se fuerza a ciertos sujetos a ubicarse como objetos y no como sujetos epistémicos. Las relaciones tienden a reconocer el valor de los conocimientos pero no el valor, los derechos y la dignidad de quienes lo producen. Para Chakravorty Spivak (2003), este es el ejemplo más claro de la violencia epistémica.

En la narrativa histórica capitalista ha habido un silenciamiento estructural del subalterno, que le permite al subalterno hablar físicamente pero no simbólica ni dialógicamente. El subalterno no logra el estatus de sujeto como posición discursiva y su conocimiento es catalogado como subyugado, ya que se considera “conocimiento ingenuo, localizado en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o científicidad” (p. 317). Para Spivak, esto está relacionado directamente con la dominación colonial y con la intersección entre conocimiento y poder, produciendo al otro colonizado.

En este marco, Diana López (2022), resalta la importancia de poner a dialogar a las injusticias epistémicas con el concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano (1992). El proceso de colonización llevó a reprimir costumbres, conocimientos y creencias, por lo que cuando se habla de colonialidad de poder, se debe hablar también de la colonialidad del saber. La represión estuvo dirigida a intentar suprimir modos de conocer y de producir conocimiento, generando un sometimiento epistémico que se ha vuelto estructural. Es decir, dicha represión se convirtió en prácticas de poder que niegan constantemente a grupos poblacionales sometidos. Lo anterior permite reconocer los prejuicios identitarios que han venido siendo heredados y cómo las discusiones contemporáneas deben reflexionar en torno a lo ético, lo político y lo epistémico en relación con el poder. Esto es importante reconocerlo en la Región porque la estigmatización sobre algunas poblaciones es lo que produce violencias físicas, verbales y simbólicas, afectando diferencialmente a quienes están atravesados por condiciones de clase, raza, orientación sexual o identidad de género, entre otras (López, 2022).

Las epistemologías críticas han denunciado una práctica epistémica histórica, consistente en la objetificación. La diferencia entre lo uno y lo otro se construye a través de la división del trabajo intelectual, estableciendo roles, por un lado, de sujetos de conocimiento y por el otro lado, de objetos de conocimiento. Ningún rol o lugar existe por sí solo, sino que se construye a través de su relación. La mera objetificación, según Radi, se genera en el encuentro de la objetificación y la descalificación epistémica. La construcción de lo otro, en su forma más radical de negación, se presenta cuando se generan los límites de lo inteligible y lo ininteligible. En estos casos, el daño no ocurre en los intercambios

epistémicos sino que radica en el hecho de no ser concebible dentro del sistema. Lo ininteligible queda sometido a la abyección epistémica, política, moral y social.

3.4 Injusticias y violencias epistémicas a personas con experiencia de vida trans*, en especial a las mujeres trans*.

No hay sujetos dentro de estos discursos, sólo objetos totalizados y homogeneizados que reproducen de manera fragmentada la pauta general de los discursos de minorías del pasado. (Stone, 1991).

Cuando Sandy Stone (1991) se pregunta “¿De quién es esta historia?” afirma que hacer historia desde un cuerpo trans* es una lucha en contra del determinismo biológico, ya sea una historia autobiográfica, académica o clínica. La cultura se expresa y se comunica a través de la voz de los individuos. A lo largo de la historia, las personas trans* no han tenido voz, ni han sido considerados sujetos agentes dentro de las distintas teorizaciones sobre las vidas trans. Las personas trans* se han relacionado con lo infantil, lo irracional o irresponsable, lo cual les quita la categoría de “auténtico sujeto”. También han sido eliminadas en el ámbito médico a través de diagnósticos o en el campo discursivo del feminismo. En este marco, Stone afirma que el cuerpo trans* ha sido un objetivo disputado para la inscripción cultural, “una máquina semántica para la producción de categorías ideales”. Sus cuerpos, por ende, están sujetos a violencia textual y a una política de reproducción. El ámbito médico ha sido la tecnología de inscripción. Por todo lo anterior, se hace muy difícil construir un discurso propio cuando una sociedad destina sus cuerpos a desaparecer, a vivir en la tierra de nadie.

Lo afirmado por Stone fue hace más de treinta y tres años. Sin embargo, las denuncias en los últimos años han ido en la misma dirección. Investigadorxs con experiencias de vida trans* han denunciado que no son reconocidxs en procesos de producción y circulación de conocimiento porque sus saberes no son considerados como relevantes, sino como objetos o instrumentos. Radi señala que en muchas ocasiones podemos ser considerados como objetos sin que esto nos quite la calidad de sujetos. La problemática en las personas trans* es que son instrumentalizadas solo como mero objeto, aniquilando sus subjetividades. Las personas trans* han sido receptoras de descalificación epistémica a través de la

“infantilización, patologización, devaluación de las integridad moral e identificación con amenazas patriarcales” (Stone, 1991 citada en Radi, 2019, p.32). Las poblaciones trans* constantemente están sujetas a modelos extractivistas de conocimiento, ya que son explotadas de forma sistemática, sin considerar sus contribuciones como verdaderos aportes. La mera objetificación de las vidas trans* se configura cuando hay una relación de dependencia epistémica, en donde los cuerpos, sexualidades y géneros quedan sometidos a la apelación e indagación por parte de autoridades intelectuales (Radi, 2019).

Respecto a las personas con experiencias de vida trans* se han construido e impuesto paradigmas con representaciones que totalizan y estereotipan las vidas trans. Un paradigma es el biomédico, que entiende las identidades trans* como habitar un cuerpo equivocado, erróneo o como reflejo de una enfermedad, aun cuando las personas trans* están cómodas con sus cuerpos, no consideran necesario modificarlo ni se sienten enfermas. Conceptos como “transexualidad verdadera” o “disforia de género” son instrumentalizados para perfilar el modelo de las existencias trans. A través de esto, se sustenta el malestar sobre el cuerpo, la negación del placer físico o sexual (Radi, 2019).

El segundo paradigma obliga a las personas trans* a que se ubiquen en una posición crítica en torno al binarismo. El hecho de que se espere que todas las personas trans* se enuncien desde el paradigma antibinarista reproduce la problemática del primer paradigma. Esto es, margina a las personas que se enuncien por fuera de este marco, desde lo binario. El repertorio de conceptos en este segundo paradigma serían aquellos relativos a la “desobediencia, disidencia, transgresión, subversión, antinormatividad, contrahegemonía” (p. 34). El anterior repertorio, al ser impuesto en los cuerpos trans*, fuerza a las personas a responsabilizarse de un cambio social y de algunas expectativas que se tienen frente a ellas. No solo como exigencia sino también como requisito de inteligibilidad. En los dos extremos de estos paradigmas, el universo de sentido se muestra desde la lógica colonial de interpretación, que obliga a las personas trans* a hablar lenguajes ajenos (Namaste, 2005 citada en Radi, 2019).

El análisis de Bettcher (2014) sobre las experiencias de vida trans* va en el mismo sentido cuando afirma que ambos extremos constituyen una violencia epistémica en los cuerpos de las personas trans. Esto es, tanto la lectura que intenta explicar lo trans* desde un cuerpo

equivocado, como la lectura de la eliminación del género. La primera patologiza la existencia trans* y la segunda se contrapone a la población trans* que se identifica con lo femenino masculino. Las vidas de las personas trans* han estado atrapadas en discursos tecnificados y versiones epistémicas academizadas que han impedido los discursos polifónicos (Bettcher, 2014 citada en Chamorro et al, 2021).

Las mujeres trans* son reificadas mediante estructuras conformadas por prejuicios identitarios. Bettcher (2014) ha identificado que existe una “moral genitalia” respecto a ellas. Esta moral asegura que los órganos sexuales estén en correspondencia con los discursos jurídicos y médicos, imponiendo así un horizonte de binarismo que no permite otras visiones o lecturas polifónicas. Por ejemplo, la medicina y en especial la psiquiatría, ha situado lo trans* en un lugar violento, considerándolo como sinónimo de enfermedad. Es el discurso que sigue patologizando a través de la categoría epistémica “disforia de género”, condenando las construcciones de identidades a través de políticas públicas en distintos países. Hasta el año 2018 se perpetuó la clasificación de disforia de género por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Dicha etiqueta fue retirada de la CIE-11 (Clasificación Internacional de Enfermedades).

Sin embargo, el discurso médico sigue obligando a las personas trans* a que se enuncien a través de esta categoría, garantizando que se sitúe y se mantenga lo trans* en un lugar por fuera de la construcción de país, políticas, culturas, memorias o producción de conocimiento. A través de los discursos se generan jerarquías y clasificaciones que ponen a las personas trans* en lugares de desventaja, dejando sin posibilidades a los cuerpos que se construyen por fuera del binarismo de género o la heterosexualidad (Chanaga Jerez, 2020). Por otro lado, se ha identificado que el discurso jurídico produce, en algunos casos, un “espejismo hermenéutico”, entendido como “otro nivel de la objetivación epistémica, a saber: un falso reconocimiento de los grupos afectados por el prejuicio identitario, un espejismo de igualdad y reconocimiento que está ocultando la pluralidad de voces de los grupos vulnerables” (Chamorro et al, 2020, p. 22).

El concepto de espejismo hermenéutico fue propuesto por Radi y Pérez (2019) para explicar la ilusión y la expectativa de que existen categorías dispuestas a dar sentido a experiencias sociales de opresión, cuando en realidad estas permanecen ignoradas. Ellxs

analizan dos leyes de Argentina: la Ley de Violencia de Género y la Ley de Identidad de Género. La primera de ellas no se refiere a la violencia que sufre cualquier persona en razón del género, sino que se centra en la violencia experimentada por las mujeres. Bajo este entendimiento, el género se utiliza para referirse a la desigualdad de género entre hombres y mujeres. Por consiguiente, la presente ley termina por reconocer de forma limitada a las personas que no se identifican con su sexo asignado al nacer, entre estas, las mujeres trans*. Esto reproduce una injusticia hermenéutica porque envía el mensaje de que las vidas de las mujeres cisgénero son más relevantes que las mujeres transgénero.

Por el contrario, la Ley de Identidad de Género desvincula el género de características físicas y lo consagra como un fenómeno dinámico. Asimismo, reconoce el sexo como asignación externa que puede o no coincidir con la identificación individual. Por tanto, el espejismo se presenta cuando hay una ilusión de que existe una categoría hermenéutica (violencia de género) que sirve para dar sentido a todos los fenómenos de violencia que ocurren en razón del género, más sin embargo, lo que hay es una laguna interpretativa. Radi y Pérez (2019) resaltan el efecto directo que produce el espejismo: “El efecto más evidente de este espejismo es que tendemos a confiar en que hay un marco normativo que es comprensivo de un fenómeno que en realidad está siendo ignorado sistemáticamente, con graves consecuencias para quienes no están incluidxs en él. Esto desactiva eventuales iniciativas de ampliación de derechos, ya que se sostiene la ilusión de que el marco existente los contempla y garantiza” (p. 84).

Medina (2021) habla de daños específicos a mujeres trans* producidos por injusticias hermenéuticas. Esta ocurre cuando hay “degradaciones epistémicas de los actos comunicativos al comprender su inteligibilidad” (p. 232). Se distorsiona o se subvierte un término proveniente del activismo y protestas feministas cuando las leyes y sistemas de justicia lo reducen de forma injustificada. Por ejemplo, el término “feminicidio” ha sido utilizado solo para abordar asesinatos de mujeres cisgénero, dejando a las mujeres trans* sin protección legal y judicial. En este caso, sus identidades son definidas de forma externa y no desde sus propias experiencias y sus construcciones. Asimismo, es posible observar cómo las audiencias e instituciones mantienen una ignorancia hermenéutica deliberada al

rechazar el entendimiento de nuevos términos que se han ido desarrollando por parte de grupos marginados hermenéuticamente.

Términos como feminicidio, transfobia o acoso sexual, han sido resultado de protestas feministas en aras de comprender y explicar hechos de violencias de los cuales han sido víctimas. Sin embargo, dichos términos son, en muchas ocasiones, objeto de resistencia o rechazo (Medina, 2021). Lo anterior, produce que sean las instancias institucionales las que decidan quién puede ser asumida como mujer y quién no. Que el tipo penal de feminicidio no esté siendo utilizado como herramienta para proteger y comprender la violencia letal contra las mujeres trans* constituye una violencia epistémica, que permite ver “cómo la falta de estructuras hermenéuticas trunca las posibilidades de vidas florecientes y, más radicalmente, ciegan la memoria de sujetxs que mueren a causa de la construcción de su propia identidad” (Chamorro et al, 2021, p. 38).

Por último, para comprender un poco sobre las injusticias hermenéuticas que se producen dentro de los feminismos, se debe cuestionar el asunto del sujeto político del feminismo. En el campo discursivo de los feminismos ha habido algunas corrientes hostiles y excluyentes de personas con experiencias de vida trans*, especialmente mujeres trans* o experiencias transfemeninas, y esto se da precisamente por la constante limitación del sujeto político, que siempre ha querido estar restringido para las mujeres blancas, heterosexuales, clase alta, occidental. Así, a lo largo de la historia, mujeres atravesadas por distintas intersecciones, comenzaron a denunciar estos límites. El feminismo negro cuestiona los discursos hegemónicos de las mujeres blancas clase media. El feminismo lésbico comienza a teorizar sobre la heterosexualidad obligatoria. Asimismo, han venido apareciendo otras propuestas desde distintos puntos de enunciación fronterizos, como las chicanas, poscoloniales, trans*, queer que representan otras voces y posiciones identitarias. Lo que se quiere decir en este punto, es que el sujeto político del feminismo siempre ha estado disputado y la conversación se ha querido mantener abierta. Sin embargo, los discursos hegemónicos dentro de los feminismos continúan intentando silenciar las voces trans* (Cabrera y Vargas, 2014).

Con lo anteriormente mencionado, es posible concluir a grandes rasgos que, las injusticias hermenéuticas en las mujeres trans* se reflejan con la imposición de conceptos

distorsionados y prejuiciosos que no abarcan sus experiencias o en la ininteligibilidad de sus expresiones ante interlocutores que ignoran deliberadamente sus formas de expresión. Que se impongan estos conceptos de esta manera es prueba de la exclusión y el desarraigo de las mujeres trans* respecto a lugares en los cuales se produce y circula conocimiento en lo que tiene que ver a la comprensión de experiencias. En algunos casos, y contando con más suerte, estas situaciones pueden dificultar la comprensión de sus experiencias. En otros casos, y contando con menos suerte, podrán entorpecer sus construcciones identitarias.

Sin embargo, dichas injusticias no solo se limitan en lo que tiene que ver con el ámbito epistémico, lo que genera una injusticia sistemática. Esto puede observarse en las numerosas barreras que hay para acceder a los derechos, afectando sus situaciones socioeconómicas. Las violencias epistémicas, por otro lado, han generado que las mujeres hayan sido negadas histórica y socialmente. No han sido reconocidas como sujetos epistémicos sino, con suerte, como objetos víctimas de extractivismos académicos. Lo anterior ha contribuido a que las mujeres trans* queden en limbos de ininteligibilidad humana debido a la abyección epistémica, política, moral y social. Esta última afirmación nos permite adentrarnos al segundo apartado, en el que se abordará el concepto de matriz heterosexual como marco de inteligibilidad humana respecto a los sexos, géneros y deseos.

IV. Matriz heterosexual: el sexo, el género, la heterosexualidad obligatoria, el tabú del incesto y de la homosexualidad como asuntos reguladores de lo humano.¹⁰

Afirmar que los sexos son dos, es afirmar también que todos estos elementos irán encolumnados, que el sujeto tendrá la identidad subjetiva de género de su sexo anatómico y cromosómico, lo expresará y aceptará los roles correspondientes, y hará una elección heterosexual. **Lo que escape a esta disciplina se considerará perverso, desviado, enfermo, antinatural, y será combatido con la espada, con la cruz, con la pluma, con el bisturí y con la palabra** (Rapisardi, F, et al. 2003).

4.1 Reflexiones iniciales

Para comprender algunas de las causas por las cuales las mujeres trans* están sujetas a una opresión estructural y múltiples violencias, resulta útil traer planteamientos teóricos de algunas autoras que analizan las construcciones sociales en torno al sexo y al género principalmente, y cómo éstas terminan por regular el reconocimiento de lo humano. A lo largo de la historia se han construido normas que imponen la naturalización frente a ciertos cuerpos, géneros y deseos y esto genera un reconocimiento limitado de estos cuerpos, lo que necesariamente implica que los cuerpos que quedan por fuera de este reconocimiento, vivirán castigos por no cumplir dichos mandatos sociales.

El género no se impone solamente para que esté identificado con un sexo sino que también constituya un deseo heterosexual hacia el otro sexo. En este punto es donde comienza el análisis de la heterosexualidad obligatoria como régimen político que oprime tanto a las mujeres como a las disidencias sexuales¹¹. Según Wittig, la heterosexualidad se impone a través de discursos y niega las posibilidades que están por fuera de sus propios términos. Para Butler, esta heterosexualidad obligatoria constituye un marco discursivo/ epistémico

¹⁰ En el presente apartado se traen discusiones y fundamentos teóricos que dieron lugar a la teorización de la matriz heterosexual. Como punto de partida, se reconoce que el cuerpo puede ser analizado desde distintas corrientes, como lo es la cultural y la material. La perspectiva de Judith Butler se dirige a teorizar sobre el cuerpo desde un marco cultural, sin embargo, no se considera como la única manera válida de estudiarlo. Se conocen distintas posiciones y posturas, así como las construcciones que apelan a lo biológico, cultural o a distintos puntos por fuera de las dos orillas, lo que implica que la discusión continúa abierta.

¹¹ Si bien las autoras como Wittig y Rubin hacen referencia a la opresión a “minorías sexuales” o frente a “homosexuales”, “gays” y “lesbianas”, estas pueden hacerse extensivas a otras orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género diversas, al ser representativas de cuerpos que desafían y desestabilizan la unión lógica entre sexo, género y deseo, como es el caso de las mujeres trans*.

que termina por definir lo humano y lo que es digno de ser reconocido como humano. Ella nombra este marco como la matriz heterosexual, la cual hace inteligible a los cuerpos que cumplen con la unión lógica entre sexo, género y deseo.

Ahora, es posible construir un diálogo entre las injusticias hermenéuticas y la matriz heterosexual. Ya que, a través de ambas categorías, se pretende comprender las implicaciones epistemológicas, políticas y éticas de marcos discursivo/epistémicos que no solo generan discriminaciones estructurales por prejuicios identitarios, sino que terminan por dar cuenta en qué consiste una vida y qué constituye lo humano. Este marco o matriz está dotado de un fuerte poder social, permitiendo que la forma de interpretar el mundo, perpetrada por dicha matriz, constituye la interpretación dominante, a la cual es difícil escapar. La interpretación dominante, que puede ser nombrada como el pensamiento heterosexual en estos casos, universaliza tanto las relaciones humanas como la producción de conceptos. Es acá donde se halla una relación directa con las injusticias hermenéuticas, porque la universalización del pensamiento heterosexual dominante, acaba por prohibir que las sociedades posibles pensadas por parte de las disidencias sexuales, no puedan ser creadas ni enunciadas, así siempre hayan existido. Así, los pensamientos de las disidencias son siempre considerados “ingenuos”, ya que son deslegitimados porque no son científicos, teóricos o analíticos.

Por tanto, esa forma de interpretar el deber ser del género y de determinar las identidades que pueden existir y las que no, es lo suficientemente poderosa para que no solo se entorpezca las vivencias de sus experiencias sino también la construcción de sus propios seres sociales. Las producciones respecto al género y la sexualidad pueden comprenderse como herramientas hermenéuticas interiorizadas por una sociedad, siendo posible que las propias mujeres trans*, quienes se sitúan desde lugares distintos a lo socialmente impuesto y esperado, acaben por interiorizarlo y por falsificar su propia identidad. Con lo anterior, quiero decir que cuando se pone a dialogar las injusticias hermenéuticas y la matriz heterosexual, es posible observar la materialización de ambos daños de la injusticia hermenéutica y la configuración de situaciones de violencia epistémica. Por último, es importante enunciar que estos discursos dominantes no deben ser considerados como abstractos sino que tienen claras consecuencias materiales en los cuerpos y mentes de las

personas que oprime, traducíendose en violencias físicas y simbólicas. Por lo que, el presente apartado, pretende enunciar la teorización respecto a la opresión de las mujeres y disidencias sexuales, pero también poner en evidencia las consecuencias directas en los cuerpos de las mujeres trans*, convirtiéndose en vulnerabilidades sistemáticas.

4.2 Fundamentos teóricos sobre la matriz heterosexual.

El no nacer mujer, sino llegar a serlo, es una afirmación de Beauvoir que permite separar la facticidad de los atributos sexuales (sexo) y la interpretación cultural sobre ellos (género). Llegar a ser consiste en asumir un proyecto y un conjunto de actos intencionales y apropiativos que buscan adquirir un estilo y significación corporal. El género se construye como un proceso en el que se interpretan y se organizan las normas culturales pasadas y futuras establecidas. Se trata de una forma de situarse por medio del cuerpo dotado de intencionalidad, fuerza direccional y deseo, una forma de adquirir un estilo de vivir el propio cuerpo en el mundo. Por ende, el género es una actividad inacabable que se ubica en una elección pre reflexiva según la doctrina de Jean-Paul Sartre. Esto es, la elección de un género es un acto tácito y espontáneo y se concibe como un cuasi conocimiento. Es una elección que el sujeto realiza pero que se da cuenta de haberlo hecho más adelante (Beauvoir, 1949 citada en Butler, 1990).

Butler considera que Beauvoir, al analizar los mecanismos de elección y apropiación del género, busca inspirar potencial emancipatorio en el análisis de la opresión de las mujeres. Si bien ella no se dirige a la carga de libertad que el género significa, su postura puede utilizarse para comprender las normas de género que constriñen el ejercicio de la libertad de género. Beauvoir argumenta que las mujeres son construidas como el otro, relegándolas a la esfera corpórea, mientras que la perspectiva masculina sostiene su estatus no corpóreo. El definir a las mujeres como el otro, es lo que permite que los hombres puedan disponer de sus cuerpos (Beauvoir, 1949 citada en Butler, 1990). Ahora bien, las normas de género son un constreñimiento porque no es posible existir por fuera de estas normas, el género no puede presentar ambigüedades. La existencia humana es siempre generizada, por lo que no cumplir con dichas normas, significa poner en cuestión la propia existencia (Butler, 1990).

El cuerpo es un nexo entre cultura y elección. El cuerpo tiene doble significado. Por un lado, es la realidad material localizada y establecida dentro de un contexto social. Por el otro lado, es la situación que asume y reinterpreta las interpretaciones recibidas. Cuando se existe el cuerpo, se reinterpretan las normas de género por medio de variaciones de estilos corporales, politizando así la vida personal. Si el cuerpo se considera una situación cultural, se pone así en duda la noción de sexo o cuerpo natural. En este caso, pareciera que la anatomía limita menos que las imposiciones del género, que institucional y culturalmente, interpretan esa anatomía. Esto lleva a Butler concluir que, “si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de posibilidades culturales a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales” (1990, p.313).

Los planteamientos de Monique Wittig se dirigen también a develar la categoría sexo, no como dato fáctico, sino como una cuestión cultural a través de la cual se interpreta el sexo para oprimir a las mujeres. Wittig (1982), desde una perspectiva feminista materialista, comienza abordando la creencia sobre los sexos y sobre los esclavos y amos: “como no existen esclavos sin amos, no existen mujeres sin hombres” (p.22). La censura de la diferencia sexual opera en el plano social entre hombres y mujeres, poniendo como fundamento la naturaleza. Las categorías binarias de masculino/ femenino o macho/ hembra esconden las diferencias socialmente impuestas en lo económico, político e ideológico. En este sentido, no hay ningún sexo, solo un sexo que oprime y otro que es oprimido. Por lo que es la opresión la que crea el sexo, no hay una división natural de los sexos que exista fuera de la sociedad. Los discursos constantemente refuerzan la idea de que, al pertenecer a órdenes naturales, las relaciones de dominación no pueden ser consideradas como relaciones sociales.

Dado que no existe otra dominación que la social, el sexo, como categoría de dominación, no puede ser producto de la naturaleza. Es, por ende, “el producto de la dominación social de las mujeres ejercida por los hombres” (Wittig, 2006a, p.25) Además, la categoría sexo funda la sociedad en cuanto heterosexual. El sexo impone a las mujeres la obligación de reproducir la especie, de reproducir la heterosexualidad. Para dicho fin, los hombres se apropian de la reproducción a través del contrato de matrimonio, asignándoles

obligaciones, como el trabajo no remunerado. El embarazo, en consecuencia, no es considerado como una producción forzada sino como algo natural o biológico. En este sentido, la mujer como persona física, pertenece a su marido. Las mujeres no pueden ser concebidas por fuera del sexo, es la categoría que las une. “Sólo ellas son sexo, el sexo, y se las ha convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos” (Wittig, 2006a, p.28).

El sexo es entendido como un rasgo físico, inmediato y de origen natural. Sin embargo, pareciera ser más una reinterpretación de esos rasgos físicos que la sociedad realiza para oprimir. Esto es, las mujeres son hechas a partir de esa interpretación, “son vistas como mujeres, por eso son mujeres” (p.34). Por esta razón, lo que se considera la causa de la opresión, es solo su marca (Wittig, 2006b). No tiene sentido entender el género como una interpretación del sexo, porque la categoría sexo ya está dotada de género. Por tanto, “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza” (Butler, 2021, p.55). El género es el discurso que convierte al sexo como un asunto prediscursivo, anterior a la cultura. Y a través de esto, se asegura efectivamente la estabilidad interna y el marco binario del sexo (Butler, 2021).

En los mismos términos, Gayle Rubin (1986) cuestiona la sexualidad humana, la heterosexualidad obligatoria y el tabú del incesto como configuraciones sociales. Ella afirma que en las sociedades se construye un sistema sexo-género, a través del cual, “se transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (p.97). El sexo es el sexo, pero lo que se entiende del sexo, ha sido construido culturalmente. Por ende, la materia prima biológica del sexo, la procreación, el género, las identidades de género, los deseos y fantasías sexuales han sido intervenidas socialmente y satisfechas de forma convencional. En este sentido, Rubin toma los planteamientos de Engels sobre los sistemas de parentesco porque son maneras empíricas de sistemas sexo-género. Asimismo, Lévi-Strauss entiende los sistemas de parentesco como la imposición del sistema cultural sobre hechos de la procreación biológica. Esta imposición está basada, según Lévi-Strauss, en el intercambio de mujeres entre hombres. Para Rubin, lo anterior constituye una forma posible de teorizar la opresión sexual.

Cuando se habla de intercambio de mujeres, se debe comprender la articulación que hay entre el regalo y el tabú del incesto. En las sociedades primitivas, argumenta Marcel Mauss, uno de los rasgos más notables de dominación de relaciones sociales era la acción de dar y recibir. Hacer regalos es crear un vínculo social entre los participantes del intercambio, confiere una relación social de confianza, solidaridad y ayuda mutua en muchos casos. Para Lévi-Strauss, el matrimonio constituye una forma de intercambio de mujeres, por medio del cual, las mujeres se convierten en el objeto-regalo que construye la relación entre hombres. En este punto, ingresa el tabú del incesto, que busca garantizar que esos intercambios tengan lugar entre familias de forma exogámica, prohibiendo uniones dentro de un mismo grupo:

La prohibición del uso sexual de una hija o una hermana los obliga a entregarla en matrimonio a otro hombre, y al mismo tiempo establece un derecho a la hija o a la hermana de ese otro hombre. La mujer que uno no toma, por eso mismo, la ofrece (Lévi-Strauss, 1969 p. 51 citado en Rubin, 1986, p.109).

Cuando una mujer se entrega como regalo, se establece una relación mucho más profunda que otras transacciones, porque no solo establece reciprocidad sino también parentesco. Las mujeres no participan en la relación, son el objeto conductor de ella. Por lo que la confianza y la fuerza del vínculo social no las beneficia a ellas sino a los dos grupos de hombres que realizan el intercambio. A través de la comprensión del sistema de intercambio de mujeres, es posible evidenciar que la opresión sobre ellas no se ubica en la biología. Indica que los hombres poseen derechos sobre sus parientes mujeres y las mujeres no poseen esos mismos derechos sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres. Para dichos fines, es necesario imponer una división del trabajo por sexos para garantizar una dependencia recíproca entre ellos. El proceso consiste en dividir los sexos en categorías exclusivas y exacerbar sus diferencias, con el objetivo de organizar socialmente el sexo, basándose en la imposición del género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina.

Por último, dichas imposiciones sociales como el tabú del incesto, suponen un tabú anterior contra la homosexualidad: “el tabú del incesto supone un tabú anterior contra la homosexualidad. La prohibición de algunas uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones no heterosexuales” (p.115). El género no se impone solamente para que

esté identificado con un sexo sino que también constituya un deseo heterosexual hacia el otro sexo. Por tanto, la autora concluye que, tanto las normas que pretenden suprimir la homosexualidad, como las que oprimen a las mujeres, son producto del mismo sistema de reglas y relaciones.

El tabú hacia la homosexualidad y la heterosexualidad obligatoria fueron consideradas como institución y régimen político por parte de Adrienne Rich y Monique Wittig. Rich (1980) analiza algunas producciones teóricas en escritos e investigaciones feministas para señalar el sesgo de la heterosexualidad obligatoria que lleva a concebir las experiencias lésbicas como algo aberrante, desviado o invisible. Asimismo, para advertir lo debilitada y poco aportante que resulta toda creación teórica, cultural o política que entienda la existencia lesbiana como algo poco natural, como mera preferencia sexual o como imitación de relaciones heterosexuales u homosexuales masculinas. El punto de partida de Rich para considerar lo anterior, es que la heterosexualidad debe ser comprendida y estudiada como una institución política y como avanzada del dominio masculino sobre las mujeres, que afecta poderosamente a todas las mujeres y no solo a las lesbianas. Se asume y se espera que la mayoría de las mujeres sean heterosexuales y no se cuestionan las medidas y el alcance de estas para mantener a las mujeres dentro del contexto sexual masculino. Estas medidas son, entre otras, la maternidad obligatoria, los roles sexuales impuestos, las relaciones y normas sociales dispuestas para las mujeres.

La heterosexualidad no requiere explicación, mientras que la sexualidad lesbiana es concebida como necesitada de explicación. La heterosexualidad es una suposición que ha estado calladamente sobre los cimientos de nuestro pensamiento a través de la imposición, organización, propagación y mantenimiento a la fuerza. Por ende, no considerar la heterosexualidad como una institución es como negar que existe un sistema económico llamado capitalismo o un sistema de castas del racismo que son sostenidos a través de fuerzas, como la fuerza física o falsa conciencia. Por tanto, la existencia lesbiana debe ser apreciada como fuente de conocimiento y poder para las mujeres, para liberar el pensamiento, caminar otros caminos y romper el silencio (Rich, 1996).

Por su parte, Wittig argumenta que la heterosexualidad se trata de un régimen político que mantiene sometidas y apropiadas a todas las mujeres. Las culturas consideran la

heterosexualidad como lo que debe ser, sin notar que es una trampa, un régimen forzoso. La heterosexualidad se impone a través de discursos, que afectan diferencialmente a las lesbianas, mujeres y homosexuales, haciéndola ver como aquello que funda la sociedad. Dichos discursos son opresores porque niegan posibilidades por fuera de los propios términos de la heterosexualidad, impidiendo así que los sujetos creen sus propias categorías.

El discurso heterosexual no está separado de la realidad, tiene consecuencias materiales en los cuerpos y mentes y se traduce en violencias sobre las personas oprimidas. Si bien uno de los medios para imponer este pensamiento son los discursos abstractos y científicos, estos tienen el poder de actuar directamente en la realidad de las personas. En estos casos, los discursos no tienen nada de abstracto y muestran sus formas de operar, sus formas de dominar: esa es su verdadera expresión. En este punto, Wittig habla de los pensamientos dominantes que someten a los discursos “ingenuos”. Toda persona oprimida reconoce este tipo de poder, el cual deslegitima sus saberes afirmando que no son científicos, teóricos o analíticos. Si bien movimientos feministas, de lesbianas y gays han intervenido para cuestionar categorías filosóficas y políticas de los pensamientos dominantes, en este caso el pensamiento heterosexual, estas continúan en plena vigencia en la ciencia contemporánea, situando estos cuestionamientos como conceptos primitivos (Wittig, 2006c).

Aunque se haya sostenido que no hay naturaleza y que todo es cultura, cuando se habla del pensamiento heterosexual, sigue habiendo un fundamento de naturaleza que no se cuestiona ni se examina, esto es, la relación heterosexual entre el hombre y la mujer. Es una relación que se excluye de lo social y asume carácter de inapelable en la cultura, como dato anterior a la ciencia. Por lo cual, “el pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos.” (p. 51). El pensamiento heterosexual universaliza la cultura, la sociedad y no solo ordena las relaciones humana sino también la producción de conceptos. Las sociedades posibles pensadas por parte del lesbianismo u homosexualidad no pueden ser creadas ni enunciadas, así siempre hayan existido. Las sociedades heterosexuales requieren fundarse desde la necesidad de construir un otro/diferente. El

pensamiento heterosexual, al construir la diferencia, ejerce un acto de poder, un acto esencialmente normativo (Wittig, 2006c).

Butler (1998) complementa los análisis sostenidos por las anteriores autoras, sosteniendo que, la asociación que hay entre un sexo natural, un género y una atracción hacia el sexo género opuesto, se trata de una construcción cultural al servicio de los fines reproductivos. Un sistema heterosexual es aquel que cultiva los cuerpos, géneros y deseos como naturales. Ser hembra es un hecho con significado simplificado, pero ser mujer es conformar el cuerpo con la idea histórica, cultural y social de mujer. Es decir, el género es la significación cultural del cuerpo sexuado y esto hace que dentro de los términos de la cultura no haya otra forma de conocer por fuera del sexo-género, ya que el cuerpo solo se conoce por la apariencia de género.

El cuerpo asume el género a través de actos renovados, revisados y consolidados en el tiempo. El género, por ende, es una herencia de actos, gestos corporales, movimientos y normas y no una estructura predeterminada o entidad estable. Es un acto que ya estuvo ensayado como un libreto, pero que requiere ser actuado para reproducirlo y actualizarlo. Que sea un performance, significa que solo es real en la medida de que es actuado, que no requiere de una identidad preexistente (Butler, 1998)

Pese a esto, las normas de género producen la ilusión de que sí existe un sexo natural, una verdadera mujer, la configuración de los cuerpos en sexos mutuos y binarios o la existencia de un yo generizado permanente. Dicha ilusión se impone por medio de consecuencias punitivas, y esto es posible verlo, por ejemplo, en las identidades de género. La identidad de género es un resultado performativo proveniente de la amenaza de sanción social. Hay políticas de regulación y control de género, lo que implica que el género sea visto como real o falso. Quien actúe de forma real, recibe la confirmación de la esencialidad de la identidad de género. Quien actúe falsamente, recibirá una serie de castigos y marginaciones por fallar en la representación del género esencialista. Lo anterior es señal de que la verdad y falsedad del género es socialmente forzada y en ningún caso necesitado ontológicamente.

Ahora, es un error pensar que se debe hacer primero un análisis de la identidad y luego de la identidad de género porque las personas solo se vuelven inteligibles cuando adquieren un

género ajustado a las normas de inteligibilidad de género. Dichas normas de inteligibilidad imponen la coherencia y la continuidad de la persona, preservando la identidad mediante conceptos estabilizadores del sexo, género y sexualidad como la noción misma de persona. Los géneros estables son aquellos que sostienen la unión lógica entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Quienes representen la discontinuidad y la incoherencia son construidos como fantasmas prohibidos por las leyes que procuran mantener esas uniones lógicas. La matriz cultural que hace inteligible la identidad de género, exige que algunas identidades no puedan existir. Las leyes culturales crean relaciones políticas que determinan y reglamentan el significado de la sexualidad, y aquellas identidades que no se adaptan a lo establecido, se considerarán “defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo” (Butler, 2021, p. 73).

Para abarcar los análisis sobre el sexo, el género, el deseo, de la heterosexualidad obligatoria y del tabú del incesto y de la homosexualidad, Butler utiliza el concepto de matriz heterosexual, el cual es definido como “rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (Butler, 2021, p.292, nota 6). Funciona como un modelo discursivo/ epistémico que coarta los cuerpos para que sean coherentes y tengan sentido. La coherencia consiste en que el sexo masculino debe ser hombre y sentir deseo heterosexual. Asimismo, el sexo femenino debe ser mujer y sentir deseo heterosexual (Butler, 2021). La red de inteligibilidad cultural regula lo real y lo que puede ser nombrado. Constituye los sujetos viables y aquellos no nombrados ni producidos en la economía de la ley. La opresión produce y domina lo impensable e innombrable. Butler en este sentido aclara que aquello que no es nombrado, no logra ser tan siquiera objeto de prohibición, porque la matriz heterosexual lo proscribde de forma implícita. Por el contrario, cuando alguien es prohibido explícitamente, puede habitar un lugar discursivo a través del cual se permite construir un discurso de oposición (Butler, 2000).

Pero el sexo no solo funciona como norma, también es parte de la práctica reguladora con poder productivo, ya que crea y produce los cuerpos que gobierna. Ninguna persona tiene o es un sexo, sino que más bien, es el sexo quien indica si una vida puede ser viable, si esa persona califica dentro de la esfera de la inteligibilidad humana (Butler, 2002). El género marca el cuerpo para que pueda ser considerado cuerpo humano, establece con antelación

lo que constituye como humano. Butler trae el ejemplo sobre la humanización de un bebé cuando se responde a la pregunta “¿es niño o niña? Por tanto, si se humaniza a través del género, aquellas figuras corporales que no caben en ningún género, construyen el campo de lo deshumanizado y abyecto:

Lo «abyecto» nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en «Otro». Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La construcción del «no yo» como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto. (Butler, 2021, p.261)

Lo abyecto y lo no sujeto forma parte del exterior del campo de los sujetos. Lo abyecto constituye las zonas invisibles e inhabitables de la vida social. A pesar de ello, dichas zonas están altamente pobladas por quienes no alcanzan la jerarquía de lo humano. El género, al operar a través de medios excluyentes, no solo produce lo humano e inhumano, sino también supresiones radicales a las que se les niega cualquier posibilidad de articulación cultural, construyendo así lo humanamente inconcebible (2002). El resultado de la deshumanización o de la negación misma de lo humano está lleno de violencias, ostracismos y castigos sobre esos cuerpos que son ubicados más allá de la frontera. En el caso de las mujeres trans*, estas han sido construidas como abyectas, definidas como las otras o las diferentes, y gracias a esto, se han establecido jerarquías en sus cuerpos. Sus vidas, en términos de Butler, no son dignas de ser vividas ni son muertes dignas de ser lloradas. Las existencias de las mujeres trans* han sido limitadas a lo innecesario o lo prescindible y esto se refleja en sus cotidianidades cargadas de vulneraciones y violencias.

El valor de la vida no es universal, está relativizado y dividido en cuerpos más vulnerables que otros y en muertes más dolorosas que otras. Cuando se ejerce violencia contra cuerpos que ya fueron negados pareciera que no hay ningún daño. Butler sostiene que, sin embargo, dichas vidas suelen mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. No hay duelo porque fueron vidas que se declararon perdidas desde siempre. Camila Sosa afirma que sus cuerpos están marcados por la huella de odio, “la huella dejada en determinados cuerpos, de manera injusta, azarosa y evitable” (2019, p. 28). Es esta huella la que permite la desrealización de ciertos sujetos, construyéndolos como otros y situándolos

en una interminable condición de espectro, en el cual el sujeto no se encuentra ni vivo ni muerto.

Bajo este marco, se ha comenzado a teorizar el término necropolítica en relación con la constante eliminación de los cuerpos disidentes. Sayac Valencia cita la definición que realiza Mbembe, quien entiende la necropolítica como “el tipo de política donde ésta se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en el que se acaba con el límite de la muerte” (Mbembe, 2012, p.136 citado en Sayac, 2019, p.184). La violencia contra los cuerpos se transforma en una herramienta efectiva y radical para gestionar las poblaciones. Sayac amplía el término para abarcar la normativización sobre cuerpos feminizados, géneros y sexualidades disidentes, quienes ponen en duda la heteronormatividad, la cisnormatividad y el sistema binario, razones por las cuales, se construyen imaginarios sociales sobre estos cuerpos como aberrantes. El hecho de construir a una persona como aberrante, es lo que permite que sea legítima la eliminación brutal y violenta, ya que son considerados como enemigos.

Mbembe hace alusión a conceptos como estado de excepción o estado de sitio cuando habla de necropolítica, porque en estos casos se invoca a la urgencia y a la creación ficticia de un enemigo. Estos procesos crean tecnologías y rituales de eliminación de lo considerado abyecto (Mbembe, 2011 citado en Lazcano Vázquez et al, 2019). Por otro lado, Berenice Bento (2018), propone el término “necrobiopoder” para explicar las estrategias que distribuyen la vida y la muerte a través de técnicas de gobernabilidad, siendo la bio y necropolítica dos operaciones concomitantes. Un claro mecanismo es aquel que culpabiliza al propio sujeto trans* por su muerte, siendo resultado de sus “malas” decisiones en su vida. Por ende, “la muerte trans* se presenta así como una resultante de las prácticas de violencia material y simbólica que atraviesan las estructuras socioculturales y económicas, alcanzando los cuerpos que encarnan la transgresión.” (Lazcano Vázquez et al, 2019 p. 150).

4.3 Castigo, discriminación, violencia y muerte a las mujeres fruto de la matriz heterseoxual.

Como se observa, la discriminación y exclusión de las mujeres trans* no solo se presenta en el ámbito epistémico, sino que ésta alcanza el resto de esferas de sus vidas, constituyéndose así un patrón general de injusticia social. Se presentan numerosas barreras para el disfrute de derechos gracias a la discriminación en razón de sus identidades y expresiones de género, convirtiéndose en los miembros más vulnerables de la población LGBTIQ+. Las mujeres trans* se encuentran en un ciclo de exclusión y pobreza que las hace más vulnerables a la violencia y la muerte, siendo su expectativa de vida de 35 años o menos, según informe presentado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos- CIDH- (CIDH, 2020).

Históricamente, las mujeres trans* han estado expuestas al repudio social y la estigmatización. La estigmatización se comprende como ese proceso a través del cual se desprestigia una población relacionándola con estereotipos negativos, creando así prejuicios identitarios sobre esta población y legitimando las violencias estructurales. Desde una mirada situada, es posible observar que las mujeres trans* venezolanas comienzan a sufrir violencia intrafamiliar desde edades tempranas, lo que las obliga a salir de sus hogares y enfrentarse a la habitabilidad de calle, sin posibilidad de terminar su educación básica y media. Por esto, la migración para ellas se convierte en una posibilidad para escapar de sus realidades de desprotección y vulnerabilidad. Al llegar a Colombia, las mujeres trans* migrantes venezolanas se encuentran con tres grandes obstáculos fundados desde la estigmatización y los prejuicios, los cuales impiden que accedan a sus derechos fundamentales. Los prejuicios se construyen en razón sus identidades y expresiones de género diversas, su origen nacional y el ejercicio de la prostitución. Estos tres fundamentos implican barreras y desconocimiento de sus derechos (Caribe Afirmativo, 2022).

Las mujeres trans*, por tanto, no cuentan con garantías jurídicas, sociales, laborales y educativas. Por dichas barreras socioeconómicas, la prostitución ha sido la única posibilidad para sobrevivir, especialmente cuando se trata de mujeres trans* migrantes venezolanas, en cuyos cuerpos se exacerbaban las barreras. La prostitución no solo se convierte en la posibilidad de sobrevivir sino que también saca a la luz la sexualidad, la cual ha estado siempre ligada a los ámbitos privados de la persona. También separa al sexo de la reproducción, el matrimonio y la heterosexualidad obligatoria. La prostitución

constituye uno de los escasos lugares en los que hay reconocimiento de sus identidades como posibilidades de ser en el mundo y se ha convertido en una herramienta para lograr la autonomía económica. (Caribe Afirmativo, 2022). Sin embargo, dicho lugar garantiza que sus cuerpos queden expuestos a violencias sistemáticas.

Las anteriores realidades son recogidas y descritas por Camila Sosa, quien narra su realidad y la de sus compañeras travestis:

Todo el día los insultos, la burla. Todo el tiempo el desamor, la falta de respeto. Las avivadas criollas de los clientes, las estafas, la explotación de los chongos, la sumisión, la estupidez de creernos objetos de deseo, la soledad, el sida, los tacones de los zapatos que se quiebran, las noticias de las muertas, de las asesinadas, las pelás dentro del clan, por hombres, por chismes, por dimes, por diretes. Todo eso que parece no detenerse nunca. Los golpes por encima de todo lo demás, los golpes que nos daba el mundo, a oscuras, en el momento más inesperado. Los golpes que venían inmediatamente después de coger. Todas habíamos pasado por eso. (Sosa, 2019, p.34).

Además de esto, se debe resaltar también el discurso necropolítico que abraza a estos cuerpos disidentes. Según el informe “No se mata lo que no se olvida” de Caribe Afirmativo, entre 2021 y 2022, fueron asesinadas 99 personas con experiencia de vida trans*, siendo 70 mujeres trans*. En el año 2023, la Defensoría del Pueblo denunció 197 hechos de violencia en contra de la población trans*, siendo 171 mujeres trans*. Según Caribe Afirmativo, en el año 2023 hubo 156 víctimas de homicidios y feminicidios de personas LGBTIQ+. 46 eran personas con experiencias de vida trans, siendo 41 mujeres trans (Caribe Afirmativo, 2024). Por lo anterior, Colombia ocupó por tercer año consecutivo el segundo país con más muertes de personas con experiencia de vida trans* después de Brasil (Diverso, 2023).

Es por esto por lo que, Juli Salamanca afirma: “Ser una persona trans en Colombia es una sentencia de muerte”. No solo sus vidas son altamente banalizadas sino también sus muertes. Lo que lleva a concluir que las mujeres trans* mueren:

primero, cuando nos matan, cuando nos apuñalan, cuando nos ponen el pie encima del Estado negligente. Segundo, cuando la Fiscalía registra las muertes sin legitimar nuestra construcción de género. Toda la vida en ese proceso para que cuando llegue el día de nuestra muerte salgamos

mediáticamente como un alias, como un hombre vestido de mujer, o como un hombre con peluca. (Pares. Fundación Paz & Reconciliación, 2020)

Uno de los tantos ejemplos de lo anterior se evidencia en una noticia en la que enuncian el transfeminicidio. Juliana Giraldo, una mujer trans*, muere primero en manos de un militar en el año 2020. Asimismo, vuelve a morir en manos del periodismo cuando el titular que comunica la noticia, afirma que un hombre “que se hacía llamar Juliana” murió (Fundación Gabo, 2020). El desprecio por sus vidas y la banalización de sus muertes pueden encontrarse, a modo de conclusión, en un relato de Camila Sosa (2019):

Cada vez que los diarios anuncian un nuevo crimen, los muy miserables dan el nombre de varón de la víctima. Dicen “los travestis”, “el travesti”, todo hace parte de la condena. El propósito es hacernos pagar hasta el último gramo de vida en nuestro cuerpo. No quieren que sobreviva ninguna de nosotras. A una la asesinaron a pedrazos. A otra la quemaron viva, como una bruja: la rociaron con nafta y la prendieron fuego, al costado de la ruta. Hay cada vez más desapariciones. Hay un monstruo allá afuera, un monstruo que se alimenta de travestis. De una para el otro ya no estamos, simplemente (p. 214).

Lo anterior, puede evidenciarse en las historias de vida Eriainis Yépez, Charloth Chirino y Sasha Paola Sánchez, las cuales son resultado de la metodología cualitativa de historias de vida en complemento de cartografías corporales enunciada en el segundo apartado.

4.4 Algunas reflexiones sobre las historias de vida en relación con las injusticias epistémicas y la matriz heterosexual.

Aclaraciones iniciales

La reconstrucción de las historias de vida de Eriainis Yépez, Sasha Paola Sánchez y Charloth Chirino fue producto de la metodología explicada en el segundo apartado del presente trabajo. Por lo cual, es importante recordar que se realizaron cuatro encuentros porque se buscó reconstruir un pasado, presente y futuro respecto al género, lo cual indagó por los hitos o hechos de sus vidas que fueron determinantes para la construcción de sus identidades y las expectativas que visualizan en un futuro respecto a sus identidades y expresiones de género.

Con la construcción de sus historias de vida, se busca indagar sobre el segundo daño de la injusticia hermenéutica (el impedimento a la construcción de la identidad) y la imposición de la matriz heterosexual en sus experiencias y vivencias por el hecho de habitar sus cuerpos trans. El primer daño de la injusticia hermenéutica, que tiene que ver con la exclusión de lugares en los que se construye conocimiento debido a prejuicios identitarios, se aborda en la primera parte del quinto apartado. Recordar, además, que el análisis de sus violencias y las imposiciones de ciertos significados opresores se realiza en conjunto con las dos categorías analíticas: segundo daño de la injusticia hermenéutica y la matriz heterosexual. Solo que, para fines de estructura, se desarrollaron anteriormente de forma separada.

Para esto, es necesario enunciar la hipótesis que se tuvo al comienzo de la investigación. Y es que, la matriz heterosexual conserva sus raíces fuertes y mantiene su capacidad de construcción de cuerpos periféricos, ilegibles o abyectos para su constante opresión. Se encarga de brindar respuestas sociales, políticas y culturales que castigan y que pretenden implosionar la construcción de las identidades de las mujeres trans*. Sin embargo, y es lo que intenta hacer ver este apartado y esta tesis en general, cuando hablamos de las vidas de estas tres mujeres trans* (quienes representan a muchísimas más), es posible observar que la capacidad de implosionar está invertida: son ellas quienes implosionan la matriz heterosexual.

Es decir, se resalta que esta matriz heterosexual conserva su fuerza para lo relativo a la negación de derechos, más no en lo que tiene que ver en las construcciones de sus identidades. Para pesar de esta matriz, que en realidad es una sociedad deseante de aniquilación, la sola existencia de las mujeres trans* y sus capacidades de edificarse como seres sociales que desean, solo demuestra lo fisurada y débil que se encuentra frente a ellas. Por tanto, el hecho de que las mujeres trans* construyan sus identidades, a pesar de los dolores, implica que se constituyan como sujetas de conocimiento, conocimiento aquel que no se considera como legítimo en la academia.

Así que, en este análisis se busca identificar las respuestas de ellas frente a la imposición de la matriz heterosexual y el segundo daño de la injusticia hermenéutica que se traduce en la imposición fuertemente marcada de los significados sociales que pretenden falsificar sus

identidades al estar interiorizadas. También el análisis va dirigido a darle correlación a las violencias y resistencias que se construyeron en todo su proceso. En primer y último lugar, resaltar que la re-existencia y resistencia en sí mismas se encuentran en el hecho de que ellas existan en este mundo de la manera como ellas desean y no como la sociedad les ha dicho que deben hacerlo. Antes de comenzar las reflexiones, se aclara que este apartado analiza la dualidad entre violencia y resistencia. Como se afirmará, en la mayoría de los relatos se realza la violencia. Sin embargo, al final del siguiente apartado, donde se enuncian las distintas resistencias frente a los daños de la injusticia hermenéutica, se resaltarán las re-existencias, resistencias y enterezas de Eriainis, Sasha y Charloth.

Sobre el pasado

En los relatos sobre el pasado, se observa que sus cuerpos comenzaron a ser el escudo de estas violencias, y que en lugar de debilitarlas, su entereza se multiplicó. Las balas que recibían, como menciona Charloth de forma figurativa y simbólica, se resignificaban en un constante insistir en sí mismas. Si bien no se trata de romantizar las violencias vividas, ellas mismas afirman que fueron situaciones que les permitió entender que si no luchaban por ellas mismas, nadie lo iba a ser. De hecho, relatan los recuerdos como medios para comprender lo que las formó y lo que las ayudó a convertirse en lo que son hoy. Sin embargo, este parece ser el principio de la naturalización de la violencia, que termina por convertirse en resignación. Y es que, desde los primeros momentos en los que comienzan a hacer el tránsito, la violencia recibida por sus familias es leída y entendida como “necesaria”.

Es en este punto donde se evidencia la dualidad siempre presente entre la violencia y la resistencia. Sus relatos ilustran maltratos insoportables, golpes, cachetadas y castigos que las movilizó a “salir del closet siendo trans de una buena vez”, a sentirlo como un paso más allá, a ser la única trans* que se ganó el lugar y el trono en el barrio. También, en algunos relatos, las resistencias representan inmensidad frente a las violencias. Y esto es cuando se narran las experiencias colectivas de construcción de la identidad. Las maricas resisten y se construyen juntas. Es gracias al recorrido de otras maricas que ellas son paridas en el mundo trans*, nutriéndose, conociendo y construyendo sus infinitas necesidades. Es clara la transferencia de conocimientos en estos procesos colectivos. Se aprende, por ejemplo, a

maquillarse con pintura de la pared como sombra de ojos, a raspar el ladrillo para el rubor, a pintarse los labios con marcador y a echarse crema de manos para que los pies grandes entren en los tacones.

Ellas también resaltan como resistencia y ventaja el hecho de haberse enunciado como hombres en otro momento, porque esto les permite resistir en las calles, comprender y leer en muchas ocasiones la mente *oscura, macabra y maldita de los hombres*. Lo anterior, las agencia a defenderse de las violencias y agresiones por parte de ellos. Porque en estos casos, se igualan a lo macabro y responden. Por último, a pesar de no haberse previsto la pregunta sobre el amor, en sus relatos aparecen historias sobre sus experiencias, todas negativas. Esto ha sido algo que he identificado en el trabajo comunitario con algunas mujeres trans*, y es que, suelen estar en lugares de poca estima y de mucha violencia respecto a sus parejas sentimentales. Lo anterior, podría verse explicado a través de lo que afirma Charloth, y es que ella deseaba sentirse emocionalmente querida. Recibir el amor que no recibió en la niñez, que en cambio recibió rechazos familiares, de amigos, de la sociedad. En busca de querer sentirse amada, querida, cometió el error de enamorarse de un hombre, que constituye una cicatriz muy marcada en su vida, según afirma Charloth.

Por último, se sabe que históricamente se ha impuesto la idea de que las personas se sienten en un cuerpo equivocado, creando un “mito fundacional de la falocracia que autoriza los cuerpos y sujetos, solo es correcto un cuerpo para cada sujeto sexuado. Todos los demás cuerpos son erróneos” (Stone, 1991). Este argumento ha sido uno de los medios más eficaces para patologizar las experiencias trans* y para incomodar estas subjetividades con sus propios cuerpos. Si bien es algo que se ha luchado por deconstruir, cuando se abordan las historias de vida, específicamente en el pasado, se evidencia que dicho discurso es replicado. Este es uno de los casos en los que se ocurre lo afirmado por parte de Fricker, que es cuando estos prejuicios se interiorizan por ellas mismas, corriendo el riesgo de que falsifique sus identidades.

Sobre el presente

Como se explicó en la descripción de campo, el segundo encuentro estuvo dirigido a indagar por el presente de sus vidas a través de las historias de vida y la cartografía

corporal. Cuando diseñé la estrategia metodológica, imaginé que las violencias se verían reflejadas mayormente en sus pasados cuando comenzaron a realizar el tránsito. Por el contrario, imaginé que las resistencias se ilustrarían con mayor fuerza en sus presentes a la hora de intervenir la cartografía corporal. Sin embargo, lo que más se resaltó en este encuentro fueron las violencias, los dolores y sufrimientos que ha significado construirse como mujeres trans*.

En un comienzo, se reflexionó en torno a los significados de sus cuerpos en general y en este contexto sus cuerpos aparecen como el pilar de la vida, el templo, el medio para expresarse y para que las personas vean lo que se es y el origen de placeres propios y de los demás. Además, salen significados que tienen que ver específicamente con sus experiencias de vida trans*. En este sentido, se define como un objeto económico, que está sujeto a riesgos y sacrificios al momento de llevarlo de “un cuerpo natural a un artificial”, lo que lleva a que en muchos casos la belleza conduzca a la muerte. Siguiendo con esto, ellas son conscientes de que viven de su cuerpo a través del ejercicio de la prostitución, porque es la única oportunidad en sus vidas, por lo que entre más bellas se construyan, más positivo será.

El cuerpo, además, permite transformación, que si bien ellas nacen “con un sexo diferente”, logran transmutar a lo que ellas deseen. Sus identidades son construidas a través de sus cuerpos así ellas no lo afirman de esa manera. Sus proyectos de vida son sus cuerpos porque “las maricas se construyen por eso mismo, para llamar la atención y marcar la diferencia”. Según mi percepción, el cuerpo en este punto aparece de forma dual. Por un lado, materialmente constituye un medio, objeto e instrumento de sobrevivencia. Por otro lado, simbólicamente significa la posibilidad de constituirse como seres sociales según sus profundos deseos y aspiraciones. Es por esta razón que el cuerpo deberá “sustentarse hasta donde más se pueda” (lo cual es injusto porque hay cuerpos que no requieren este tipo de sustentación, defensa y reafirmación constante para que se permita su aparición y existencia en el mundo).

Lo desgarrador del encuentro aparece con la pregunta sobre el significado de tener y habitar un cuerpo trans. Hacer el tránsito ha significado para ellas maltrato, búsqueda de violencia, prejuicios, límites y problemas. Todas ponen en cuestión la decisión de realizar el tránsito,

porque no sabían a lo que se iban a enfrentar, y de haberlo sabido, no lo hubieran hecho. Para Charloth, ser trans* es un maltrato que ella se tira a sí misma. En este punto vuelve a aparecer una dualidad, y es en lo relativo a la anestesia y el blindaje del que habla Camila Sosa (2019). Ella afirma que el cuerpo aprende a adaptarse como líquido a cualquier forma y que para ser prostituta es necesario que previamente se proceda a una anestesia total. Lo mismo han hecho Eriainis, Sasha y Charloth. La dualidad aparece cuando anesthesiarse al mundo puede reflejarse como resistencia y como violencia. En este caso, la violencia supera sobremanera la resistencia.

Por ejemplo, puede observarse una resistencia cuando Sasha relata que ya no le importan las opiniones de los demás. Esto porque el origen del hecho nace de la enseñanza que le brindaron sus hermanas y gracias a esto, Sasha afirma que ahora se siente más segura de sí misma y que cosas que le preocupaban antes, ya no le importan. Además, Sasha cuenta que ha cambiado su forma de pensar, que antes era tierna y femenina, pero que ante el mundo macabro, ella se volvió aún más macabra. Quien conoce a Sasha, sabe que lo macabro atraviesa por completo la construcción de su identidad. Sin embargo, Sasha lo encarna y lo vive de forma muy bella, porque como dije al comienzo del trabajo, el lugar de lo macabro encubre inocencia, ternura y miedo, pero es un hecho que se requiere ser macabra para sobrevivir ante la hostilidad del mundo. Lo anterior, permite evidenciar la digna rabia o la furia travesti de las mujeres trans*, de la legitimación de su maldad porque es lo único que reciben de la sociedad.

La digna rabia, desde los movimientos feministas, se ha convertido el lugar en que muchos sentires e inconformidades se encuentran para exigir la no repetición de las violencias sistemáticas y estructurales. En efecto, dichas violencias son objeto de rabia, son por completo dignas de furia, ya que no hay respuestas frente a ellas. Cuando el Estado y la complicidad social las legitima, no queda otra manera de denunciar de forma visceral. La digna rabia, por tanto, se ha convertido en fuerza política que moviliza a la transformación (Navarro y Uribe, 2020).

Siguiendo con esto, el grito de la furia travesti aparece de los márgenes en los que la sociedad ha ubicado a las mujeres trans* y travestis, poniéndolas en una línea casi inexistente que separa la vida y la muerte. Pues bien, la furia travesti afirma sus vidas de

forma ingobernable frente a las violencias. La furia será “esa forma de emoción que arrebatada deshaciendo los límites de la individualidad para poner el valor de la diferencia frente a la normalización homogeneizadora” (Gil y Ceballos, 2020). En este sentido, Camila Sosa (2019) se refiere al origen del “vicio de robarles dinero” (p.119) a los clientes. Ella narra las ganas perpetuas de prender fuego todo, “de acabar con el mundo de una vez” (p. 119) por el maltrato perpetuo que han vivido. Por ende, es legítimo robarle al cliente por la violenta transacción con él, porque la existencia travesti es un delito en sí mismo.

Sin embargo, cuando Eriainis y Charloth hablan respecto a esto, se ilustran profundas formas de violencia y de dolor. Para Eriainis, ser trans* es perderse a sí misma porque las mujeres trans* deben olvidarse de lo que piensen y digan de ellas, deben comenzar a ignorar todo lo que gira alrededor y esto las convierte en “ignorantes al mundo”, no saben nada. Asimismo, Charloth relata que ya superó los gritos, escándalos y discriminaciones que ha vivido, pero explica que esto se dio porque “se acostumbró a vivir con la violencia” y porque sabe que las mujeres trans* son sujetos de violencia, y la violencia siempre existirá. En estos casos, la anestesia y el blindaje a la violencia se traduce en resignación.

También es importante resaltar que, si bien estábamos abordando el presente de sus vidas, salieron a relucir muchísimas violencias vividas en el pasado. Sasha hizo mucho énfasis en el sufrimiento, en los maltratos insoportables, los castigos físicos por parte de su padre. Además, aclaró que dejar de enunciarse como hombre significó perder privilegios, porque era el único varón de su familia, y que luego de realizar el tránsito, perdió su lugar allí. Dejó de contar con el apoyo de su mamá y de todas las personas de la familia. Que Sasha haya traído estas historias al presente, ilustra un poco lo que ellas mismas afirmaron en la cartografía corporal, y es que era necesario dibujar heridas abiertas por todo su cuerpo. Sus heridas aún duelen y sus contextos de violencia no contribuyen a la cicatrización.

En el relato Sasha se evidencian múltiples intersecciones cuando confiesa, además de lo vivido por el hecho de ser trans*, su sufrimiento por ser VIH positiva y ser migrante en un país en el que la sociedad la maltrata y la excluye. Cuando expresa este sufrimiento menciona que si tuviera un padrino mágico le pediría que no fuera trans. Ella expresa felicidad y alegría pero internamente vive sufrimientos. Con esto, se requiere comprender que la interseccionalidad se asocia, en primer lugar, con la inseparabilidad de los factores

de discriminación. En segundo lugar, la confluencia de dichos factores crea una experiencia cualitativa distinta que otras experiencias en las que hay menos factores o solo hay un factor de discriminación (Corte IDH, 2015)

Las mujeres trans* migrantes venezolanas en Colombia se enfrentan principalmente a tres barreras, construidas a través de la estigmatización y los prejuicios, que vulneran sus derechos fundamentales. Las barreras son en razón de sus identidades y expresiones de género; su origen nacional; y, por último, el ejercicio de la prostitución. Lo anterior exagera sus experiencias por la imbricación de distintos sistemas de opresión, siendo naturalizadas sus violencias y ubicando a las mujeres trans* en un lugar del “no derecho” por el hecho de ser migrantes (Caribe Afirmativo, 2022).

Quiere decir que, la experiencia de Sasha solo es posible comprenderla cuando se abarcan los factores que la excluyen en razón de su identidad y expresión de género, el ejercicio de la prostitución, el hecho de ser VIH positiva y estar en situación de movilidad humana. Todo lo anterior crea una experiencia cualitativa distinta a la que tendría, por ejemplo, una mujer trans* que no está en ejercicio de la prostitución, es VIH negativa y no es migrante. A pesar de esto, Eriainis dice que el hecho de vivir del puto, ser mujer trans* y migrante la ha llevado a adquirir mucho conocimiento y madurez. En sus vivencias interseccionales “aprendió a valorar más la vida, a cuidarse más”. Esto aparece como resistencia principalmente cuando ella habla del cuidado. Todo este proceso ha contribuido a que ella construya prácticas de cuidado sobre ella misma, así como su mamá le decía que debía luchar por ella y cuidarse. Así, Eriainis aprendió a “luchar, brillar y estar” para ella misma.

Sobre el futuro

En el encuentro en el que se abordó el futuro, tal vez lo más importante y lamentable, es la relación directa entre la muerte y el ejercicio de la prostitución. Mencionar las características de un contexto necropolítico las llevó de inmediato a relatar sus experiencias y realidades en el ejercicio de la prostitución en las calles. Eriainis describe como “terrorífico” este contexto. Como relata en su historia de vida, ella dejó la prostitución en las calles de Venezuela por una situación muy violenta, la cual afirma que nunca olvidará. Sin embargo, al momento de migrar a Colombia, tuvo que volver a hacerlo en las calles de

Valledupar, donde fue apuñalada en dos ocasiones. En el lugar de la herida, a dos centímetros del corazón, su piel cicatrizó. A pesar de ello, desde lo simbólico, ella enuncia la herida abierta y el dolor que produce, “porque casi se iba muriendo”. Asimismo, Sasha afirma tener un trauma por todo lo que le ha pasado con hombres. Ahora siente miedo y terror, por lo que no se volvió a montar en carros de particulares. De la misma manera, Charloth tuvo que gestionar “con los de la vuelta”¹² la posibilidad de pararse en las calles. Para ella el puteo en las calles implicaba llevar palo de los hombres, pagar vacuna y buscar una enfermedad. Por estas razones, no le gustó el movimiento de la calle y por eso dejó de hacerlo.

Por otro lado, se resaltan dos cuestiones interesantes que se relacionan con las categorías analíticas propuestas en esta investigación. En primer lugar, en lo relativo al contexto necropolítico, comencé a indagar sobre el hecho de que en el proceso de Caribe Afirmativo, el cual lleva tres años en Medellín, se han muerto y han matado a seis mujeres trans*. Charloth opinó que no le afecta en nada las muertes de las maricas porque ella sabe muy bien los motivos por los cuales las asesinan: “por ladronas y mal habladas”. Uno de los prejuicios identitarios más comunes que se crean en relación a las mujeres trans* es precisamente relacionarlas con el hurto o cualquier otro delito, buscando legitimar la violencia que se ejerce sobre sus cuerpos. En este sentido, entran en juego los prejuicios y los estereotipos que generalizan características negativas como el hurto y lo relacionan directamente con **todas** las mujeres trans*. Por ende, se crea una idea y una forma de interpretar fuertemente impuesta creando un orden lógico de que una mujer trans*, por el hecho de ser trans*, será ladrona. Lo peligroso de sostener estos prejuicios, es precisamente banalizar la muerte de las mujeres trans* legitimándola a través de un presunto hecho delictivo.

Todo lo anterior puede explicarse a través de las injusticias hermenéuticas en relación con el segundo daño, y es que la idea de que una mujer trans* es ladrona, termina siendo una idea prejuiciosa interiorizada por la sociedad. Fricker reflexiona sobre esta imposición y

¹² Ellas relatan que las calles del centro de Medellín están controladas por actores armados, por lo que deben contar con el permiso y la aprobación de estos actores para ejercer la prostitución. Además, Charloth cuenta que cuando ejerció la prostitución en las calles, debía pagar “vacuna”, un incentivo económico a cambio de poder pararse en las calles a prostituirse.

afirma que normalmente el sujeto sobre el cual recae el prejuicio suele interiorizarlo también. Por lo cual, es posible observar que el discurso necropolítico, producto a su vez de la matriz heterosexual, también se impregna en ellas independientemente de que ellas sean mujeres trans*. En sus estructuras de pensamiento también se ubica la banalización de la vida y el creer que son vidas eliminables y prescindibles.

En segundo lugar, Charloth afirma “¿qué es lo único que tenemos en mano? Que no tenemos todos los derechos en leyes, es lo único que nos falta”. Ella piensa que la sociedad ya no las mata tanto por el hecho de ser maricas porque la sociedad ya está más acostumbrada a vivir con ellas. Si bien no estoy de acuerdo con esta afirmación, este punto se podría poner a dialogar con la hipótesis sobre la matriz heterosexual, la cual conserva su mayor fuerza en lo relativo a la negación de derechos, más no en lo que tiene que ver con las construcciones de sus identidades.

Por otra parte, es complejo porque todas sueñan que en el futuro no estén ejerciendo la prostitución, sin embargo, con otras afirmaciones ilustran casi con certeza que eso no será posible. Sus presentes realidades parecen determinar por completo sus futuros. Afirmaciones como las de Eriainis y Charloth son las que mejor ilustran esta percepción. Eriainis dice que por más que estudien y tengan pensamientos formales, las oportunidades de la vida simplemente dan esto. Describe un poco lo que significa el ejercicio de la prostitución como un mal trabajo, que implica estar esperanzadas de sus cuerpos en un trabajo que no las fortalece. Otra afirmación es la de “vos sabés que uno de marico vive de su putería y siempre va a morir en la putería.”

De la misma manera lo mismo ilustra Charloth cuando dice que las mujeres trans* están encadenadas, y esas barreras seguirán por más esfuerzo que ellas hagan. También sueña dejar la prostitución pero inmediatamente dice “obviamente lo seguiré haciendo porque es lo único que me ha sostenido la vida desde la transición como mujer trans. En la misma línea de desesperanza escribe Sosa (2019): “Pero en el fondo de las cosas, en el sótano de esta historia, no hay nada que sea para mí. Apenas mi cuerpo, que vendo para poder vivir como mujer.” (p.207).

Ahora bien, la realidad del presente no les ha impedido soñar en futuros posibles y distintos por fuera de la prostitución. Charloth, como muestra en su historia de vida, desea estabilizarse más en lo económico y en lo emocional, dejar la prostitución y tener un negocio grande y reconocido. Eriainis también quisiera tener un negocio estable y poder dedicarse a ser ama de casa. Sasha sueña conseguir novio y también vivir como ama de casa. Por último, es muy bella la dualidad que aparece en Charloth, porque al comienzo del encuentro dice que no le importan las muertes de las maricas, pero al final del encuentro, narra que tiene un sueño como mujer trans* y es ayudar a otras mujeres trans*. El origen de este sueño es el reconocimiento de las barreras y vulnerabilidades que ha encarnado por ser trans. En este punto, se valora lo cualitativo de las historias de vida, porque recoge las contradicciones y las paradojas de la verdad humana, sin quitarle rigurosidad ni deslegitimar la construcción de conocimiento desde sus enterezas.

V. Resistencias de las mujeres frente a los daños de la injusticia hermenéutica.

5.1 Resistencia desde lo discursivo. Aportes desde lugares de enunciación de las mujeres trans* como resistencias al primer daño de la injusticia hermenéutica.

Podemos hacernos con la violencia textual inscrita en el cuerpo transexual y convertirla en fuerza reconstructiva. Para dar más importancia a las prácticas de inscribir y leer que forman parte de esta deliberada llamada a la disonancia, sugiero que percibamos a los transexuales como un género literario, un conjunto de textos corpóreos cuyo potencial para lograr una ruptura productiva de las sexualidades estructuradas y espectros del deseo está pendiente de análisis (Stone, 1991).

La mayoría de la gente que no es trans está familiarizada con los términos que usamos nosotras para describirnos y para referirnos a nuestras experiencias ya nuestras necesidades más urgentes (Serano, 2020).

Las injusticias y violencias epistémicas han sido ampliadas para referirse a la agencia y la resistencia de las poblaciones hermenéuticamente marginadas. Uno de los autores que ha teorizado sobre esto es José Medina. Él considera que estas poblaciones no se instalan en la injusticia, sino que, por el contrario, comienzan a realizar procesos de resignificar, configurar y crear lugares de enunciación dentro de los discursos (Chamorro Muñoz et al, 2021). En el movimiento político y social LGBTIQ+ ha habido procesos de resignificación que se dan en la línea del planteamiento de este autor. Uno de los casos son los del movimiento y teoría queer y la historia política del travestismo. En ambos casos hubo procesos de resignificación del concepto “queer” y “travesti”, ambos utilizados para referirse despectivamente a dichas poblaciones. Eran conceptos que se utilizaban para describir ciertas experiencias comunes de estas poblaciones, reduciéndolas a la ofensa, a la injuria y al insulto. Lo destacable de estas dos situaciones es la riqueza epistemológica inmersa en la respuesta de las poblaciones, porque a través de sus mecanismos interpretativos, lograron construir no solo herramientas de resistencia, sino también de re-existencia.

En términos de Carlos Porto-Gonçalves (2006) y Alban Achinte (2016), la re-existencia es una lucha de distintos movimientos sociales por determinadas formas de existencia en busca de habitar un lugar propio, tanto geográfico como epistémico. Es la creación de determinadas formas de pensar, vivir y actuar, transformando así las relaciones de poder y buscando condiciones de vida digna (Hurtado y Porto-Gonçalves, 2022). Asimismo, es posible observar claramente y de forma específica, las agencias, resistencias y re-existencias frente a ambos daños de la injusticia hermenéutica por parte de la población trans. Respecto al primer daño, de cual nos ocuparemos en esta sección del apartado, se ha evidenciado el levantamiento de sus voces, significados y sus formas de habitar sus corporalidades, creando así herramientas conceptuales para resistir la injusticia epistémica. Bajo el conocimiento de estas diferentes perspectivas es posible comenzar a entrever la heteronormatividad que atraviesa los discursos imperantes como los discursos médicos, jurídicos y mediáticos (Chamorro Muñoz et al, 2021). Respecto al segundo daño, este será abordado en la segunda parte del presente apartado.

Lo anterior ha permitido la oposición ante los castigos sociales, imposición de discursos y esencialismos respecto al sexo y género, creando y aplicando nuevos términos que abarquen por completo sus experiencias sociales y les brinde un completo reconocimiento. De la misma manera, respecto a los discursos trans-excluyentes dentro del feminismo, aparecen los transfeminismos como vertiente feminista que busca realzar experiencias, voces, prácticas y conocimientos de las mujeres trans*. El campo de acción y producción epistemológico ha generado conocimiento propio dentro y fuera de la academia. Mujeres trans* y travestis, a través de sus experiencias y militancia, se han constituido como sujetas de conocimiento y han realizado reflexiones ético-políticas respecto a las experiencias y a los derechos de las personas con experiencia de vida trans* (Sentiido y Heinrich-Böll-Stiftung , 2022).

Un punto de partida importante de José Medina, es que enfatiza que el diagnóstico de injusticia hermenéutica sobre un grupo de personas puede ser el principio pero nunca el fin. Él controvierte a Fricker en este sentido porque comprende que las personas no caen ni quedan en lagunas hermenéuticas, sino que siempre encuentran la forma de expresar, nombrar y denunciar. En este marco se hace énfasis en las luchas feministas y queer que

permiten refinar desde lo discursivo ciertos conceptos como el feminicidio (Medina, 2021). Sin embargo, Fricker, años posteriores a su obra sobre injusticia epistémica, empezó a reconocer las agencias de las poblaciones marginadas hermenéuticamente, como prácticas hermenéuticas localizadas. Ya que, las ignorancias interseccionales respecto a conceptos interpretativos muestran relaciones dialógicas y polifónicas en las que converge el poder, la resistencia, el empobrecimiento interpretativo y la creatividad conceptual en dichas poblaciones (Medina, 2017).

Una clara resistencia ante las injusticias hermenéuticas ha sido el activismo epistémico de movimientos en contra de las violencias. Este activismo permite que las protestas y los movimientos hablen desde sus propios términos en contra del silenciamiento y la degradación epistémica. Además, Medina resalta las situaciones en las que no hay palabras disponibles o se crean obstáculos al momento de comunicar las experiencias, y en estos casos, se generan agencias y resistencias desde el cuerpo. El cuerpo en estos casos, cuando se compromete la credibilidad o inteligibilidad, se convierte en el testimonio mismo de la experiencia. Por esto, son tan importantes los aportes de José Medina, porque hace evidente muchas formas en las que los sujetos responden al silenciamiento y la exclusión. El activismo trans* ha hecho posible que algunos sistemas de justicia en el ámbito de lo penal, amplíe la interpretación y la aplicación del feminicidio en casos de mujeres trans*.

Colombia es un ejemplo de estas ampliaciones, según Medina (2021), citando a *Women in the World* (2018). En el año 2018, el sistema de justicia colombiano procesó un caso de una mujer trans* y lo calificó como feminicidio, tres años después de que se haya aprobado la Ley 1761 de 2015, la cual regula el tipo penal de feminicidio (Congreso de Colombia, 2015). Lo cual, en efecto, fue resultado de la lucha del movimiento trans. Además, la protesta no solo crea nuevas palabras o amplía conceptos, sino que también genera diversas formas de lucha y conciencia social, despertando o profundizando sensibilidades en ciertos temas (Medina, 2021). Respecto a la responsabilidad sobre la injusticia hermenéutica, Fricker propone una escucha activa y virtuosa que permita visualizar puntos ciegos, lagunas o problemáticas interpretativas.

Siguiendo con esto, Medina propone algo más, y es generar fricciones epistémicas en contra de la normatividad interpretativa y dialogar con otros significados, interpretaciones y

estilos expresivos alternativos. También es importante poner de presente nuestra responsabilidad hermenéutica de resistirnos a los contextos hermenéuticos injustos. Tanto Fricker como Medina, sostienen una posición que no es aplicable al marco de este trabajo investigativo. Y es que ambas afirman que cooperar y compartir los recursos hermenéuticos de determinadas poblaciones a veces no es la forma apropiada de luchar contra las injusticias hermenéuticas. Ya que, hay casos en los que estas poblaciones no se encuentran interesadas en introducir sus conceptos al fondo común interpretativo y es más provechoso dejarlos en el ámbito privado para evitar peligros o vulnerabilidades.

Esta consideración no es aplicable al presente trabajo porque las mujeres trans* que participaron en esta investigación sí están interesadas en poner sus voces, sus conocimientos, sus rostros y sus aportes en otros lugares por fuera de sus ámbitos privados. Y en caso de que deseen dejar algunas cosas fuera de lo público, sería más en la vía de generar exclusividad respecto a algunos temas pero como forma de resistencia y no como la sensación de que estén en peligro o sientan miedo de expresarlas.

Ahora, las resistencias son distintas dependiendo del nivel del daño de la injusticia hermenéutica. Sobre la muerte hermenéutica, a las que han estado sujetas las mujeres trans*, la cual fue abordada en el primer apartado, Medina destaca una forma especial de resistencia, y es la insurrección hermenéutica como una manera de desobediencia frente a las normas que oprimen y niegan la humanidad de ciertos sujetos. El hecho de que existan situaciones de muerte hermenéutica crea un derecho y legitimación de luchar a través de cualquier medio necesario. Ya sea mentir, sabotear, silenciar, ocultar para demostrar fidelidad a las comunidades que resisten. También se abre la posibilidad de perturbar los hábitos y expectativas interpretativas opresoras. Las poblaciones víctimas de injusticias hermenéuticas no son responsables de nada respecto a aquellas que las violentan y aniquilan porque no es posible exigirles que acepten y apoyen prácticas nocivas para sus propias agencias.

Las resistencias en lo específicamente trans*, se evidencian, por ejemplo, en las epistemologías trans. Estas surgen desde esta necesidad, lo que implica cuestionar teórica, política y éticamente la epistemología hegemónica en ciencias sociales, humanidades y artes. La idea que transversaliza estas epistemologías es que las personas trans* deben ser

reconocidas como expertas y generadoras de conocimientos, principalmente en temas trans. Es importante reconocer los orígenes de estas discusiones en los estudios trans* como un campo que surge para problematizar la producción de conocimiento, la agencia, los puntos de enunciación, lugares de la historia y la generación de memorias de las personas trans. Además, recuerda la diferencia entre los estudios trans* y las epistemologías trans. Los primeros surgen desde corrientes europeas y estadounidenses y están dirigidos principalmente a cuestionar discursos patologizantes. Mientras que las segundas, surgen del habla hispana y de América Latina y buscan superar la interpretación de la discriminación contra personas trans* como el punto central. Busca, también, distanciarse de aquellas prácticas comunes de personas, que sin ser trans*, intentan representarse como tal. Las resistencias discursivas de las mujeres trans* se han posicionado como conocimientos encarnados y comprometidos porque son ellas quienes deben teorizar sobre sus vivencias y experiencias desde sus propias voces (Chanaga, 2020).

5.1.1 Apuestas transfeministas

Desde hace varias décadas es evidente que el feminismo no es uno, sino que en su composición puede ser comparado con una gota de mercurio que estalla y se pluraliza, pero que guarda dentro de sí una composición que le permite multiplicarse, separarse y volver a unirse por medio de alianzas (Valencia, 2013).

Ahora, para comprender algunas de las resistencias que se han presentado a nivel discursivo en los transfeminismos por parte de mujeres trans*, es necesario abordar la cuestión del conocimiento en clave feminista. Cuando se habla de la ciencia del feminismo, es necesario reconocer el posicionamiento de las mujeres dentro del sistema sexo-género, pero también otros lugares y marcas identitarias desde las cuales se ha definido a las mujeres. Reconocer estos lugares permite analizar condiciones históricas que originaron estructuras de opresión, las cuales no es posible explicarlas solo a través del género. Lo anterior, problematiza la producción de conocimiento desencarnado y hegemónico, proponiendo así “una ciencia sucesora feminista”. Algunas de las propuestas que se generan desde allí, es la necesidad de desenmascarar la posición de testigo modesto, la cual consiste en borrar la propia subjetividad en el ejercicio científico, propio de la ciencia moderno. Dicha posición, según

Haraway, no agrega ninguna opinión o la propia corporeidad de quien investiga (Haraway, 1997 citada en Cabrera y Vargas, 2014)

Se trata entonces de poner en cuestión esa objetividad de la ciencia occidental, hegemónica y masculina, para apelar a un conocimiento situado, otro tipo de objetividad que tenga reconocimiento explícito del lugar de enunciación al momento de producir conocimiento, dando valor a los “conocimientos encarnados, limitados y comprometidos” (p.28). Para Haraway el conocimiento científico solo es válido y legítimo cuando se permiten estas conexiones y posicionamientos. Asimismo, Gloria Anzaldúa, siendo una fuente clave de los feminismos decoloniales, aboga por “conocimientos otros”, aquellos que no tienen cabida en el conocimiento científico pero que son formas de conocimiento que se vinculan con el cambio social y con la emergencia de un mundo otro. Su definición de conocimiento se relaciona con un camino de transformación que construye otras apuestas epistémicas (Cabrera y Vargas, 2014). Todas estas posibilidades que nacen en distintas corrientes del feminismo, Sayac Valencia (2018) las valora como distintas maneras políticas y personales de sostener visiones del mundo. En efecto, en la problemática de no poder nombrar definitivamente los feminismos, radica su riqueza y potencia.

Los movimientos transfeministas aparecen en este mismo sentido, buscando generar y abrir espacios a aquellos cuerpos que se salen de los linderos neoliberales como las mujeres trans* y de género diversos. A ellas las matan tanto por ser mujeres, como por ser desertoras de los mandatos biologicistas inscritos en sus cuerpos, a sus sexos asignados medicamente al nacer, borrando así sus posibilidades discursivas y de enunciación. Las perspectivas transfeministas aparecen como herramientas epistémicas de insurrección y amplían el concepto de tránsito, llevándolo a migraciones, mestizajes, vulnerabilidades, condiciones de raza y clase que constituyen memoria histórica de sujetos que han quedado por fuera. Por lo que, Sayac Valencia (2018), cuestiona que los transfeminismos no solo se encargan de incorporar discursos trans* en el feminismo ni pretende una superación del feminismo. Respecto a esto, ella explica el significado del prefijo trans* en el feminismo:

El prefijo “trans” hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra. Lo revertebra y lo transmuta; aplicado a los feminismos, crea un tránsito, una trashumancia entre las ideas, una transformación/actualización que lleva a la creación de anudaciones epistemológicas que tienen

implicaciones a nivel micropolítico, entendiéndolo como una micropolítica procesual de agenciamientos mediante la cual el tejido social actuará y se aproximará a la realidad (2013, p. 112).

Los transfeminismos complejizan las relaciones entre los géneros y desencuentra el sujeto de feminismo, para que no se reduzca a mujeres cisgénero, blancas y heterosexuales. Sin embargo, la discusión no se limita al sujeto del feminismo sino que tiene una visión transversal con otros movimientos que luchan por razones étnicas, de clase, de orientaciones sexuales o de diversidad funcional (Valencia, 2018). Por ende, hacen un llamado a acoger sujetos considerados inaceptables, apelando por construir “un frente común social y político que dé cuenta de las violencias que instauran o naturalizan artificialmente una estrategia narrativa deliberadamente fracturada” (p.33). El frente político del transfeminismo aboga por las vivencias antinormativas y antiasimilacionistas. Siguiendo con esto, los transfeminismos se plantean desde el proyecto político y ético de la sostenibilidad de la vida y de las prácticas de cuidado que sostienen la vida (Valencia, 2018).

En América Latina, los transfeminismos se han organizado desde distintos campos o dimensiones, los cuales se comunican y se construyen entre sí. En primer lugar, encontramos el ámbito práctico, que se enuncia como popular, comunitario y con apuesta a la movilización social: “militancia de la calle, protesta y articulación comunitaria local han sido algunas de las principales herramientas encontradas por las mujeres trans y travestis para trabajar por la defensa de sus derechos y necesidades” (Sentiido y Heinrich-Böll-Stiftung , 2022, p.11). Se resalta, por tanto, que la apuesta política nace en espacios de lucha y resistencia en contra de sistemas de opresión como lo es, por ejemplo, la cisnormatividad. En segundo lugar, aparece el campo epistemológico, el cual reconoce a los transfeminismos latinoamericanos como fuentes y productores de conocimiento. Aquí se realiza una aclaración muy importante que es de plena pertinencia para la presente investigación. Y es que la producción académica no se aleja de los conocimientos construidos en la práctica ni niega que el campo práctico no tenga conocimientos propios. Mujeres trans* y travestis han generado epistemologías a través de sus historias de vida y de sus militancias.

Desde los transfeminismos se comprende también que el campo epistémico siempre está acompañado de reflexiones ético-políticas necesarias, y se convierten en herramientas de pensamiento crítico respecto a la comprensión multifacética y no binaria del género. En tercer lugar, se presenta el campo político en lo relativo a la participación política de mujeres trans* y travestis, que les ha permitido ser elegidas en cargos de elección popular. En este punto hay una comunicación fuerte con el ámbito comunitario, porque a través de él se ha motivado la participación de mujeres trans* travestis en lugares en los que han sido históricamente marginadas, como lo son las asociaciones comunitarias, las universidades y la academia en general (Sentiido y Heinrich-Böll-Stiftung , 2022).

Hay características de los transfeminismos que se presentan como puntos en común, y es que estos son plurales, interseccionales y decoloniales. Son plurales porque responden territorial y contextualmente a las necesidades particulares de las mujeres trans* y travestis en distintos lugares de América Latina. Por ejemplo, hay categorías identitarias de autorreconocimiento distintas. En muchos lugares se reivindica el lugar de enunciación del travestismo como categoría política de insurrección epistémica. Enunciarse como travesti tiene connotaciones locales, ya que fue fruto de luchas del suelo latinoamericano. En otros casos, las personas se enuncian a través de palabras trans*, queer o no binarie con fines estratégicos para abordar cuestiones de su interés. Respecto a la interseccionalidad, las intersecciones más relevantes en los transfeminismos son las de raza y clase. Hace notorio que la mayoría de las mujeres trans* travestis viven en condiciones precarizadas y en sus cuerpos suelen entrecruzarse factores respecto a la identidad, condiciones etnoraciales y situaciones socioeconómicas difíciles. También se observa que el transfeminismo acoge a las personas sin importar si son “travas, gordas, flacas, putas, negras, con discapacidad, estamos todo aquello que siempre queda por fuera de algunos sectores” (p.16).

La decolonialidad se refiere a que muchos transfeminismos buscan la emancipación respecto a las consecuencias políticas, sociales y culturales de la colonialidad que ha impuesto sobre los cuerpos trans* obligaciones según la biología, el binarismo, la heterosexualidad y las jerarquías de género. Si bien se ha aclarado que la única finalidad del transfeminismo no es abordar la problemática del sujeto político del feminismo, este sí se ha hecho cargo de la necesidad de cobijar la multiplicidad de este sujeto. Por lo que surge

algo tangible, local, territorial y con fuerza de movimiento que evidencia que ese sujeto se ha hecho pequeño y tiene capacidad de restringir y excluir por sí mismo (Solá, 2013). Pero este “hacerse cargo” no significa que los transfeminismos busquen definir otro sujeto que represente el lugar político en el feminismo, sino más bien, construir relatos colectivos que reflejen la conexión y contacto de cuerpos, géneros, sexualidad en pro de la construcción de estrategias, luchas y transformaciones múltiples (Medeak, 2013).

5.2 Resistencias desde las propias existencias.

Respecto al segundo daño de la injusticia hermenéutica, las agencias, resistencias y re-existencias se revelan en los procesos de construcción de identidades de género de las mujeres trans*. Se hace evidente que, a pesar de las opresiones provenientes de las injusticias y violencias epistémicas, la matriz heterosexual y de la violación sistemática de derechos humanos, las mujeres trans* se posicionan como sujetas de conocimiento al construir sus identidades de género. Las mujeres trans* desarrollan procesos en los que hacen conscientes sus cuerpos, se enfrentan a disputas, y que son receptoras de violencias estructurales y sistemáticas. Sin embargo, a pesar del dolor, de la represión y la discriminación, ellas siguen insistiendo en sí mismas, sustentando y reafirmando sus cuerpos.

Resistir desde la propia existencia.

**«El corazón travesti: una flor de la selva, una flor henchida de ponzoña, roja, los
pétalos de carne»**

Camila Sosa, 2019, p.81.



(Barroso, 2024).

«Somos volcanes. Cuando nosotras las mujeres ofrecemos nuestra experiencia como nuestra verdad, como la verdad humana, cambian todos los mapas. Aparecen nuevas montañas»

Ursula K. Le Guin



Te pongo como ejemplo esta montaña. De este lado hay una sequía ni la hijueputa, que si prendes el cigarro a quinientos metros se prende fuego todo ese paisaje que está ahí. Pero del otro lado, hay otro tipo de paisaje que no es esa sequía y ahí están los políticos y aquellos cachesudos que se creen de la alta categoría, pero viven más bajo que uno. Pero

quien lucha por los derechos, por nuestras vidas, por nuestras fortalezas día a día somos los que habemos de este lado, en la sequía. Cuando lleguemos a la punta de la montaña, nunca vamos a poder lograr agarrar esa gloria. ¿Qué ha logrado ese lugar árido en la lucha? Como todo paisaje, el sol sale, lo calienta y lo quema. Luego llueve, se fortalecen las raíces y vuelven a crecer. Así somos nosotras: matan quinientas maricas al mes y nacemos mil trescientas al otro mes. Poco a poco siempre nos fortalecemos un poco más. Entre más maltrato y violencia hay hacia nosotras, seguimos apareciendo más.

Charloth Chirino, 2024.

«La infinita necesidad»: la obstinación en sí mismas.



(Barroso, 2024).

Mi familia siempre respetó mi espacio. Con ellos no tuve esas dificultades de que me botaran de la casa, por más que sí lo hicieron, pero yo, en mi infinita necesidad, les gané el puesto y siempre estuve ahí. Mi familia a los 14 años me dijo que si lo hacía, me iba de mi casa. Empecé a hacerlo en casas de amigas, poco a poco y fueron llegando los comentarios a mi casa. Hasta que un día dije: “no, qué tanto, desde aquí voy a hacer todo.” Y lo comencé a hacer en mi casa. Obvio a mi familia no le gustaba, se ponían groseros, odiosos, insultaban, pero eso es lo que había. Hasta que a medida de los años ellos poco a poco fueron aceptando y hoy en día no tengo problema con ellos, sino para qué.

Eriainis Yépez, 2023.



Cuando cumplí 10 años me revelé más, ya era una marica fuerte mi amor, porque ya sentía lo que quería. A los 12 ya tenía el cabello largo, de una. Porque yo salí del closet siendo trans de una buena vez y yo dije: o se acostumbran o los acostumbro. De una, sin anestesia.

Sasha Paola Sánchez, 2023

Me regañaban, me daban mil cachetadas y todo, pero yo no le prestaba atención a eso, para mí era un paso más adelante que daba. Cuando mi mamá me pegaba porque me encontraba con tacones de ella por allá pintada de rojo, eso para mí no era un insulto o discriminación. Para mí era un paso con mucho éxito adelante, de demostrar lo que yo quería ser. Y gracias a todos esos golpes que llevé de toda mi familia, ahora soy lo que yo quería ser, la macabra
Charloth de Mondragón, la Chucky con tetas, bajáte de ahí.

Charloth Chirino, 2023.



(Barroso, 2024).

Ser migrante para mí fue un desafío. Todavía me desafío porque sigo siendo migrante pero ya me puedo dar la oportunidad de decir que todos esos obstáculos y barreras las pasé, porque ya pasé por la violencia por parte de conflictos armados, por parte de muchos factores en la calle como trabajadora sexual, como mujer trans. Ya he sido maltratada, violada, he sido culpada por asesinato, he estado en una cárcel bajo custodia por un año.

Si ya superé pasar tras las rejas, llevar tanto golpe en la vida desde que estoy acá, ahora me puedo permitir que en estos momentos yo pueda estar respirando paz. Me he alejado de los vicios que puede ser alcohol, que era un vicio primordial que tenía porque mi frustración la arrojaba en el alcohol, entonces ya no quise hacerlo más sino sacar adelante esa frustración y dejar atrás el alcohol porque si no lo hacía así, obviamente iba a seguir en las mismas barreras y en los mismos obstáculos: en la calle, en el puteo, llevando palo de los hombres, pagando vacuna y buscando una enfermedad en la calle que algún día tiene que llegar.

Tuve que sentir amor propio para poder superar todo. Sentí que debía amarme a mí misma.

Charloth Chirino, 2024.



(Barroso, 2024).

Uno avanza desde un principio porque ya simplemente tomar la decisión de uno ser trans, políticamente ya eso es un desafío que debemos atravesar día a día. Nadie sabe qué es el desastre que se va a encontrar más adelante: aquellas discriminaciones, golpes, secuestros, violaciones, de todo se van a encontrar. ¿Pero entonces qué? Ya todos esos maltratos están un poco minimizados porque nosotras somos las que hemos luchado contra ese maltrato. ¿Cuántas veces no me han dado palera, cuantos tiros tengo en mi cuerpo? Que ya de diez tiros que tengo en el cuerpo, a otra que salga nueva le darán uno. Queda viva y sobrevive con su cicatriz. Así les pasamos el legado a quienes van llegando.

Charloth Chirino, 2024.

Que ahora 2024 podamos decir que en la actualidad es un poco más fácil es por todas las que han muerto y mira todo lo que ha avanzado porque ha sido una lucha. Aunque nosotras muramos mañana, la lucha que nosotras dimos con Caribe Afirmativo, con nosotras mismas para que las personas, el pueblo y la ley nos acepte. Todo hermana, todo lo que hemos luchado, aunque muramos, vienen otras que sigan el carril y la cadena que nosotras dimos.

Sasha Paola, 2024.



(Barroso, 2024).

Yo misma le di la cara a los de la vuelta: «soy tal, aquí me voy a parar, voy a putiar. »

Charloth Chirino, 2023.



(Barroso, 2024).

Las maricas resisten juntas. Hermanas, amigas y rivales.



(Barroso, 2024).

Las que estuvieron

Antes de los quince me junté con otros amigos gay que eran mi admiración y con ellos fui aprendiendo, a nutrirme en conocimiento de cómo vestirme de mujer y cómo asumir las consecuencias. Me fui nutriendo de cada una de esas personas para lo que soy yo hoy en día.

Eriainis Yépez, 2023.

Porque yo como a los diez años conocí, así como mi amiga, unas maricas que ya eran maricas viejas. Y esas maricas se maquillaban con truco, raspaban la cara a la pared y se la echaban en los ojos. Rayaban el ladrillo para el rubor y para la boca marcador. Crema en esos pies grandotes pa los tacones pa que le queden. Entonces yo veía a las maricas, el brillo, la camisa de lentejuelas y me metí en eso.

Sasha Paola Sánchez, 2023.

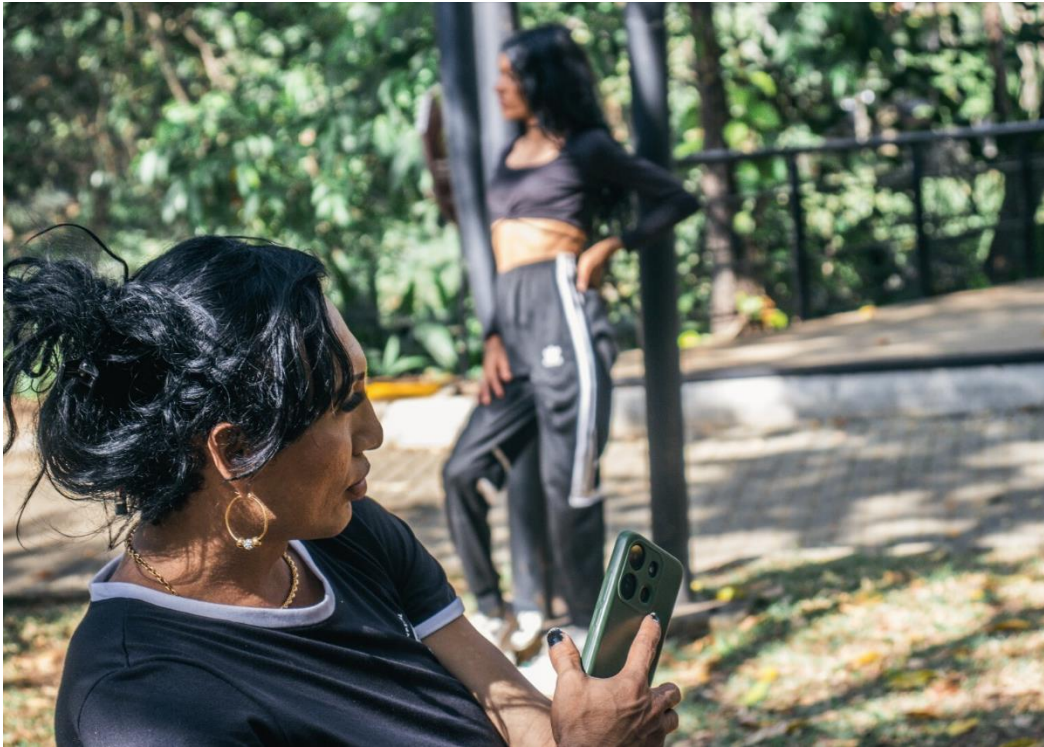
Yo aprendí de una marica muy vieja en Valencia. A ella le decían "marico feo hijueputa" y ella respondía "papi gracias, vuélvemelo a decir. Eso es muy buena suerte para nosotras que estamos puteando, cuando nos dicen feas nos llegan los hombres positivos."

Charloth Chirino, 2024.

Las que están

Las que no están, siempre sé que están conmigo en todo camino y en todo momento porque yo las invoco, yo las llamo desde el más allá. De las que trabajamos en la calle es muy diferente porque cuando estamos en la calle es otro voltaje. Amigas en un momento y rivales en otro momento, porque hasta por muy hermana mía que sea, por muy íntima que sea, siempre va a haber rivalidad por los clientes o por la que más trabaje, o por el trapo más cachesudo, o por el cabello más liso, o el rostro más impecable. He aprendido de mis hermanas de la calle a que todo me da igual, todo me resbala, no me importan las opiniones de los demás, vivo en mi mundo. Me decían "marica" y me guindaba con la persona. Ya no, ya yo sé lo que yo soy y me siento segura de lo que soy y ya. De mis hermanas íntimas que no trabajan en la calle ni nada, que ya han vivido todo lo que yo apenas estoy viviendo, he aprendido a ser fuerte, a aguantar.

Sasha Paola Sánchez, 2024.



(Barroso, 2024).

Porque mira a Charloth, mis respetos para ti porque a mí me gusta andar contigo porque yo siento que estoy segura. Charloth sabe cosas y Charloth sabe hablar. Sabe cosas que yo todavía no sé. Porque yo sé hablar, pero soy muy loca, muy escandalosa, muy grosera, muy todo, es muy diferente a Charloth. Y porque Charloth sabe, Charloth no tiene dos días trabajando con la comunidad, ella sabe todo lo que hemos avanzado.

Sasha Paola Sánchez, 2024.

Consejos de hermanas. De Charloth y Eriainis para Sasha

Ayer le decía a Sasha que lograr pasar un obstáculo es pensar en uno mismo, reflejarse en ese espejo, identificar y saber que ella está mal porque ella lo quiere así. Porque si ella busca su fuerza y voluntad, uno puede.

Charloth Chirino, 2024.

Todo depende de ti misma, ¿cómo depende? Poniéndote pa lo tuyo, dejá de estar metiendo tanta droga, ponéte a buscar tu trabajo bomba. Vos sabés que uno de marico vive de su putería y siempre va a morir en la putería. ¿Qué tenés que hacer vos? Comenzar por vos misma, comenzar a arreglarte, machi. Buscar un hotel, matáte con tus clientes como debe ser, compráte tu ropita, podés meterte tu vicio porque todo el mundo mete su vicio pero un vicio ya controlado, donde vos tengás voluntad.

Eriainis Yépez, 2024.



(Barroso, 2024).

**«Las travestis trepan cada noche desde el infierno del que nadie escribe, para
devolver la primavera al mundo»**

Camila Sosa, 2019, p.17.



(Barroso, 2024).

VI. Reflexiones finales

Las injusticias y violencias epistémicas en las mujeres trans* se enmarcan en los niveles más extremos de estas. Respecto a las primeras, estas no tienen que ver con la falta de recursos hermenéuticos colectivos, porque como se pudo observar en el apartado de las resistencias, ellas han construido sus propios marcos de interpretación. La injusticia se presenta en la vía en que estos marcos no son reconocidos como válidos y legítimos por parte de los discursos hegemónicos o autoridades epistémicas que a lo largo de la historia han estado cargados de prejuicios y que nunca han abarcado las experiencias sociales de las mujeres trans*.

El hecho de que el discurso hegemónico se niegue a cuestionarse a sí mismo, ha hecho que, los prejuicios no solo se perpetúen, sino que también sean interiorizados y reproducidos por las mismas mujeres trans*. También se presentan injusticias hermenéuticas en la constante exclusión y desarraigo de lugares en los que se produce y se circula conocimiento como la academia o campos discursivos del feminismo. Estos dos elementos (la interiorización de prejuicios y el impedimento de habitar lugares de producción de conocimiento) se conjugan de manera negativa de la siguiente manera. En las historias de vida se sostuvieron dos prejuicios muy marcados, relativos al cuerpo equivocado y la banalización de las vidas trans*. Sasha Paola se refirió al cuerpo equivocado cuando habló de su niñez, reflejando una fuerte incomodidad respecto a él. Como se sostuvo en el apartado sobre injusticias y violencias epistémicas, la idea del cuerpo equivocado ha sido el mito fundacional que autoriza ciertos cuerpos válidos (los que se corresponden con el sexo asignado al nacer) y somete al resto de cuerpos, entendiéndolos como un error. Este paradigma, sostenido desde la biomédica ha relacionado las experiencias de vida trans* constantemente con lo erróneo o lo enfermo.

Asimismo, cuando se indagó por el necrofuturo de las mujeres trans*, Charloth hizo el comentario sobre la validez de las muertes, legitimándolas por el hecho de ser “ladronas y mal habladas”. Como se analizó en el quinto apartado, esto es un claro prejuicio identitario, ya que es una falsa generalización entre este grupo poblacional y determinados comportamientos negativos, que terminan por legitimar violencias letales sobre sus cuerpos. En este caso, Charloth, siendo una mujer trans* ha interiorizado dicho prejuicio y

ha banalizado su propia existencia al reproducirlo. Lo anterior, se conjuga de manera negativa con el hecho de que ellas no puedan acceder a los lugares que permiten la identificación y transformación de estos prejuicios. Esto es, ámbitos académicos, culturales y sociales, en los que se tenga la posibilidad de dialogar respecto a sus vivencias.

Al analizar el contexto social de manera situada, es posible concluir que las mujeres trans* no solo viven marginadas epistémicamente, sino que los prejuicios identitarios se extienden a todos los ámbitos de sus vidas y que dichos prejuicios siempre se traducen en violencias sobre sus cuerpos. Es decir, viven de forma cotidiana injusticias epistémicas sistemáticas y corporeizadas. Estas violencias fueron enunciadas claramente cuando se conversó sobre el presente. Eriainis las describió como rechazos, humillaciones, falta de oportunidades y decepciones. Sasha habló de los maltratos y violencias físicas, psicológicas y verbales que vivía diariamente. Por último, Charloth afirmó que “ser trans es un maltrato que uno se tira hacia uno mismo”.

Todo esto se refleja en el no acceso a derechos como a la educación, a la cultura y al trabajo, que no solo impide que ellas mismas teoricen y construyan desde sus experiencias a través de expresiones artísticas, culturales, científicas o académicas, sino que esto tiene impactos negativos directos, por ejemplo, en lo socioeconómico, constituyéndose así un ciclo sin fin de pobreza extrema. Esto hace que sus únicas opciones de vida sean el ejercicio de la prostitución, poniendo en riesgo su salud, su integridad y su vidas mismas. Charloth sabe que lo seguirá haciendo porque “es lo único que le ha sostenido la vida desde la transición como mujer trans”. Eriainis lo afirma en el mismo sentido porque sabe que “uno de marico vive de su putería y siempre va a morir en la putería”.

El hecho de no tener acceso a la salud, implica que las mujeres trans* pongan en riesgo sus vidas al intervenir sus cuerpos de forma clandestina. Charloth, en este punto, reconoce que el cuerpo enfrenta muchos riesgos por las modificaciones necesarias para lograr el cuerpo que se quiere. Sabe que la belleza siempre puede llevar a la muerte porque “toca sacrificar el cuerpo de uno natural y llevarlo a lo artificial para uno poderse sentir bien con su cuerpo”. Asimismo, que desde el ordenamiento jurídico se niegue la protección de sus vidas, envía un mensaje simbólico a la sociedad de que sus vidas no son tan relevantes para la sociedad. Estos casos, en los cuales las injusticias se presentan en múltiples o en todas las

esferas de la vida social, se ubican en la pauta más general de la injusticia social. La evidencia de que se trata de un patrón amplio de la injusticia social, es la dificultad de teorizarla: la línea entre causas y efectos se borra y es imposible establecer órdenes lógicos al momento de indagar por sus realidades. Otra evidencia de la injusticia social se identifica cuando son necesarias múltiples categorías de análisis para intentar abarcar la exclusión, discriminación, opresión y violencia de las mujeres trans*

Esta realidad de las mujeres trans* nos hace cuestionar la extensión de la injusticia en el tejido social, tratándose de casos radicales y extremos. Además, la profundidad del daño es exacerbada porque está socavando las voces de las mujeres trans* y la injusticia está atravesando de forma abismal sus vidas. Bajo este entendido, se presentan casos de muerte hermenéutica, limitando de forma radical la agencia de las personas y aniquilando el propio yo. La muerte hermenéutica está presente en las historias de vida porque a las voces de Eriainis, Sasha y Charloth se les ha dado muerte, han sido negadas una y otra vez en su capacidad para desarrollar y ejercer una voz, para participar en prácticas de creación. Sin embargo, lo particular en las experiencias de vida trans* es que esta muerte no se limita a lo discursivo. Según Spivak, el subalterno puede hablar físicamente pero no simbólica ni dialógicamente, pero, las mujeres trans* no solo son negadas desde lo simbólico, sino que sus voces y cuerpos físicos están siendo eliminados de forma material. Es allí donde radica lo extremo y radical de estas injusticias.

Por otro lado, las violencias epistémicas, las cuales se encuadraron como necesidad de ir más allá de las injusticias hermenéuticas como fenómenos no intencionados, no solo generan daño en la vida epistémica de las personas marginadas sino que genera un desequilibrio en el sistema social que termina por aumentar otros tipos de violencia y discriminación. Esto es, Eriainis, Sasha y Charloth no solo son víctimas de las violencias epistémicas en razón de sujetas de conocimiento, sino que están sujetas a ese desequilibrio en el sistema social, que las somete a formas de discriminación en distintas esferas de sus vidas. El sistema de privilegio de la cissexualidad, que afecta diferencialmente a las personas con experiencia de vida trans*, es sostenido, en parte, por la violencia epistémica como fenómeno estructural. El desequilibrio en el sistema social ha hecho que ellas no

tengan acceso a derechos, que no tengan otras posibilidades en sus proyectos de vida, y que vivan con la certeza de que esto no cambiará.

Las mujeres trans* han sido negadas histórica y socialmente, convirtiéndose en objetos epistémicos, sufriendo de desautorización y descalificación epistémica, extractivismo académico y siendo construidas como otras a través de prejuicios y estereotipos. La forma más extrema de reflejarse esta negación es cuando se construyen los límites de la inteligibilidad, caso de muchas mujeres trans* que no solo no son reconocidas en intercambios epistémicos sino que no son concebibles dentro del tejido o sistema social. Son recluidas en lugares de abyección epistémica, política, moral y social. Pienso que la abyección se refleja en sus historias de vida cuando afirman que “hay que sustentar el cuerpo hasta donde más se pueda”. Esto da testimonio de que sus cuerpos aún no logran un mínimo de reconocimiento, validez y legitimidad por parte de la sociedad. La obligación de sustentar sus existencias es muestra de la lucha por la inteligibilidad, y, en términos de Butler, los cuerpos ininteligibles seguirán recibiendo violencia y negación para mantenerlos fuera de la línea de lo aceptable.

Como se dijo a lo largo del trabajo, los conceptos de injusticia hermenéutica y la matriz heterosexual se imbrican en muchas situaciones y su diálogo permite comprender con mayor profundidad las vivencias de las mujeres trans* de forma conjunta. El marco discursivo epistémico impuesto en la sociedad sobre la naturalización de los sexos, géneros y deseos, ha traído consigo consecuencias directas sobre los cuerpos de las mujeres trans*. Las personas con identidades y expresiones de género diversas, en especial las mujeres trans*, se enfrentan a la hostilidad y a la respuesta social, política y cultural de una sociedad que conserva la idoneidad de crear cuerpos periféricos, ilegibles y abyectos para su constante opresión. Según las historias de vida enunciadas, sus cuerpos tienen una marca de odio por parte de la sociedad. Para ellas, esta marca se representa en heridas que aún continúan abiertas, que no dejan de doler y que, en el ejercicio de cartografía corporal, se afirmó que sus cuerpos están llenas de ellas, de principio a fin.

Esto ha llevado a que ellas mismas naturalicen y normalicen la violencia que viven diariamente como medio de cuidado y preservación. Ya que, enfrentar la violencia no es lo único que deben hacer. Las mujeres trans* deben disponer, rutinariamente, de excesiva

energía para reafirmar sus identidades, para sustentarse a sí mismas, para defender sus construcciones identitarias “a capa y espada”. Y si bien esto también constituye maneras de resistencia, no es nada justo que haya cuerpos que reciben reconocimiento sin requerirlo, mientras que otros cuerpos deban suplicarlo. Ignorar la violencia que viven las obliga a perderse a sí mismas, a vivir en una mentira, según describió Eriainis. Las hace vivir en lugares de constante resignación y aceptación, como cuando Charloth afirma que está acostumbrada a la violencia. Todo esto termina por despojar sus propias esencias y maneras de ser, se resignan porque la violencia es lo único que han vivido y piensan que es lo único que les espera en sus vidas. Es tanta la violencia a la cual están sujetas que terminan por interiorizar y aceptar que ellas son las culpables de recibir dicha violencia por la decisión de realizar el tránsito, y no la sociedad homicida que las niega diariamente.

Así, se concluye que, en estas historias de vida, la matriz heterosexual, (que la cual opera a través de todas las respuestas inhumanas que la sociedad impone desde el sufrimiento, el dolor y el padecimiento), no tiene el poder de implosionar la construcción identitaria de dichas mujeres trans*. Sin embargo, tiene el poder de hacer sus vidas invivibles, el pleno poder de interponer lo indigno y lo inhumano en las vivencias cotidianas. No en vano, Eriainis, Sasha y Charloth afirman que nunca hubieran realizado el tránsito si hubiesen sabido lo que les esperaba.

Con todo, se permite observar lo que se ha sostenido desde el comienzo de la investigación. Y es que, si bien se generan daños epistémicos en los cuerpos de las mujeres trans*, ellas tienen claras respuestas frente a estos: planteamientos teóricos sobre experiencias trans*, militancias, activismo epistémico e historias de vida como formas de insurrección hermenéutica. Estas respuestas han permitido la creación y ampliación de distintos puntos de enunciación, como también han conseguido que los contenidos de conceptos, derechos y normas jurídicas como el feminicidio las reconozca y establezca una protección expresa frente a ellas (la lucha ahora es por conseguir que sí haya reconocimiento al momento de aplicarlas). Además, sus cuerpos se han convertido en su propio testimonios de sus experiencias, construyendo así sus identidades y expresiones de género a pesar de las prohibiciones sociales. La insurrección hermenéutica es clara desde sus propias existencias, porque se oponen al imperativo absoluto de “no existirás”.

La sublevación de Eriainis, Sasha y Charloth en lo cotidiano consiste en la lucha por sus derechos, por sus vidas, por sus fortalezas “desde el lado de la sequía”. Si bien Charloth afirma que ella nunca podrá alcanzar la gloria en esta lucha, sabe que las maricas cada vez se fortalecen un poco más. Y “entre más maltrato y violencia hay hacia nosotras, seguimos apareciendo más”. Sasha comprende la lucha en el mismo sentido, porque los derechos que tiene en este momento han sido resultado de una lucha por parte de muchas mujeres trans* que han muerto, y ella se reconoce en la lucha cuando afirma que “todo lo que hemos luchado, aunque muramos, vienen otras que sigan el carril y la cadena que nosotras dimos”. Ellas, además, reconocen el poder de lo colectivo, porque se han construido desde y con las hermanas, amigas y rivales. En el comienzo de sus tránsitos estuvieron presentes unas maricas que les enseñaron cómo vestirse de mujeres, cómo maquillarse y sobre todo, cómo asumir las consecuencias. De la misma manera, en el presente, son las amigas quienes cuidan y quienes enseñan “cómo ser fuerte, cómo aguantar.”

Otra cuestión importante es la pregunta por los puntos de encuentro y desencuentro entre los ámbitos prácticos y teóricos al momento de resistir. Según se enuncia, los transfeminismos se convierten en un lugar común de las resistencias de mujeres trans* porque la valoración de los conocimientos se realiza de forma igualitaria, sea que se construyan en el ámbito práctico, epistemológico o político. Este, tal vez, es un punto de encuentro, porque las mujeres trans* no han tenido que hacer parte de la academia para producir conocimiento, como se observó con claridad en las historias de vida de esta investigación. Sin embargo, el punto de desencuentro es la posibilidad de que ese conocimiento circule. Las mujeres trans* que han logrado habitar espacios como lo es la academia o el activismo, han tenido la posibilidad de ampliar y circular sus conocimientos. Mientras que, en vivencias como las de Eriainis, Sasha y Charloth, esto aún no ha sido posible por sus condiciones de vida, porque el hecho de que estén vivas constituye la mayor resistencia. Como lo decía más atrás, son cuerpos que deben disponer de excesiva fuerza y vigorosidad para reafirmar sus identidades, para sustentarse a sí mismas y defender sus construcciones identitarias “a capa y espada”, día a día. Sin descanso.

Ahora, esta investigación tuvo como objetivo evidenciar cómo las mujeres trans* se constituyen como sujetas de conocimiento al construir sus agencias, resistencias y re-

existencias desde lo teórico, desde el activismo y desde las construcciones de sus identidades. Sin embargo, en este punto se debe mencionar que, si bien ellas son sujetas de conocimiento, esto no deja tratarse de una grave injusticia social de la que debemos responsabilizarnos. Sus agencias no son sinónimo de evitación del daño, la justicia epistémica solo se logrará en los casos en los que se mitigue o se erradiquen los daños mencionados a través de acciones individuales, colectivas, políticas y éticas. Ante la discriminación estructural de las mujeres trans*, deberán proceder acciones igual de estructurales.

Por último, resaltar la obligatoriedad de nuestros deberes epistémicos, esto es, encaminar acciones para garantizar las justicias epistémicas. Lo anterior es de conocimiento público pero ha habido silencios que sostienen una ignorancia voluntaria. Nadie debería estar al margen de estas realidades ni ignorarlas deliberadamente. Nadie debería seguir sosteniendo insensibilidades epistémicas, creyendo que la exclusión de ciertos conocimientos no empobrece su propia capacidad epistémica. La vida epistémica nos pertenece y nos responsabiliza a todas las personas. Que en las vidas de Eriainis, Sasha y Charloth (quienes representan la mayoría de las realidades de mujeres trans) se refleje, se destaque y se recalque tanta violencia, dolor y sufrimiento, nos dice que hace mucho su opresión dejó de ser cuestión de intencionalidades concretas, así que cualquiera es responsable y cualquiera podrá exigir medidas de reparación.

Por mi parte, reitero mi sensibilidad epistémica, política y ética para afirmar que mi lugar acá es precisamente moverme de lugar: este lugar es de ellas. Es callarme un poco, es aprender a escuchar sus voces y sus silencios, es enriquecerme de sus maneras y sus marcos, es de respirar profundamente mi transformación por y para ellas.

“Nosotras, las olvidadas, ya no tenemos nombre. Es como si nunca hubiéramos estado ahí”
(p.220), afirma Camila Sosa al final de su libro *Las malas*.

Hoy pulso esta oración para gritar sus presencias, sus marcas en nuestro paisaje que calan hasta el núcleo de la tierra. Hoy las nombro y me nombro con ellas hasta la muerte y después de ella.

Referencias

- Alpízar, M. (2020). Pedagogía de la violencia y resistencias de las mujeres. El cuerpo como territorio en disputa. *Anuario del Centro de Investigación y Estudios Políticos*(11), 325-254.
- Barroso, T. (2024). Resistir desde la propia existencia. . *Fotografía*. Medellín.
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género: Bouvoir, Wittig y Foucault. En *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (págs. 303-326). Edicions Alfons el Magnánim.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314.
- Butler, J. (2000). Imitación e insubordinación del género. . *Revista de Occidente*.(245), 85-109.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. . Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2021). *El género en disputa*. Paidós.
- Cabrera, M., & Vargas, L. (2014). Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. *universitas humanística*, 78, 19-37. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.tdac>
- Caribe Afirmativo. (2022). *Perfiles migratorios de personas venezolanas LGBTI*.
- Caribe Afirmativo. (2022). *Perfiles migratorios de personas venezolanas LGBTI+ en Colombia*.
- Caso Gonzales Lluy y Otros VS. Ecuador (Corte IDH 1 de Septiembre de 2015).
- Chamorro Muñoz, A. N., Suárez Ortiz, G., & Unger Parra, B. (2021). Morir dos veces: injusticia epistémica e identidad de género en Colombia. *Universitas Philosophica*. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-77.ieig>
- Chanaga Jerez, L. X. (2020). *Injusticias epistemológicas en las construcciones de memorias sobre las mujeres trans en el marco del conflicto armado colombiano : una mirada desde los estudios culturales y las epistemologías trans*. (U. d. Andes, Ed.) <https://repositorio.uniandes.edu.co/server/api/core/bitstreams/ed213b24-67a8-434c-837a-54f575c93fd5/content>
- Chanaga Jerez, L. X. (2020). *Injusticias epistemológicas en las construcciones de memorias sobre las mujeres trans en el marco del conflicto armado colombiano : una mirada desde los estudios culturales y las epistemologías trans*. Tesis de maestría: <https://repositorio.uniandes.edu.co/entities/publication/3cbda80a-8a0e-4bc2-a61d-97aacc3f4119>

- CIDH. (2020). *Informe sobre Personas Trans y de Género Diverso y sus derechos económicos sociales, culturales y ambientales.*
- Comisión de la Verdad . (2022). *Informe Final Comisión de la Verdad. Sección La Verdad es Arcoíris.*
- Congreso de Colombia. (6 de Julio de 2015). LEY 1761 DE 2015. *Por la cual se crea el tipo penal de feminicidio como delito autónomo y se dictan otras disposiciones.*(Rosa Elvira Cely).
- Cordero, M. C. (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot*, 5(I), 50-67.
- Díaz, L. (2019). Un caso de injusticia hermenéutica: la vida de Donald Shirley en la película Green Book. *Ciencia y Sociedad*, 44(4), 25-32.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22206/cys.2019.v44i4.pp25-32>
- Diverso. (20 de Noviembre de 2023). Suman más de 26 transfeminicidios y 200 casos de violencia por identidad de género en Colombia. .
<https://www.diverso.mx/derechos/Transfeminicidios-Colombia-Se-registran-mas-de-26-asesinatos-de-trans-y-mas-de-200-casos-de-violencia-por-identidad-de-genero-20231120-0019.html>
- Fernández, A. C. (2013). Investigación-Participación e Historias de Vida, un mismo camino. En A. Lopes , F. Hernández, J. Sancho, & J. Ignacio, *Histórias de vida em educação* (págs. 157-165). Esbrina.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Fricker, M. (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca*. .
Revista internacional de filosofía política, 97-103.
- Fuentes Rodríguez, S. (2024). Cartografía del cuerpo. *Ichan Tecolotl*(380). Cartografía del Cuerpo.
- Fundación Gabo. (25 de septiembre de 2020). Titulares que matan: cómo no revictimizar a las personas trans. <https://fundaciongabo.org/es/etica-periodistica/blogs/titulares-que-matan-como-no-revictimizar-las-personas-trans>
- Gil, N., & Ceballos, M. P. (2020). Furia travesti entre fronteras, la comunidad de las diferencias: Problematicaciones en torno a la encuesta a la población Trans del Departamento San Martín. *El lugar sin Límites*(3), 5-35.
- Giromini, J. G., & Vilatta, E. (2022). Conceptos sociales, etiquetas y cambio conceptual: un enfoque semántico de la injusticia hermenéutica. *Estudios de Filosofía*, 66, 33-55.
- González Hernández, E., Matamoros Aguirre, N., & Giulia Marchese. (2018). Subvertir la cartografía para la liberación . *Revista de la Universidad de México*, 40-43.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.

- Hurtado, L. M., & Porto-Gonçalves, C. W. (2022). Resistir y re-existir. *GEOgraphia*, 24(53), 1-10. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a54550>
- Lazcano Vázquez, C., Filgueiras Toneli, M. J., & De Oliveira, J. M. (2019). Necropolítica, políticas públicas interseccionales y ciudadanía trans. *ex æquo*(44), 141-156. [https://doi.org/ https://doi.org/10.22355/exaequo.2019.40.09](https://doi.org/https://doi.org/10.22355/exaequo.2019.40.09)
- López, D. (2022). Injusticias epistémicas y colonialidad del poder. Aportes para pensar en la decolonialidad desde América Latina. *Estudios de Filosofía*, 66-79.
- Medeak. (2013). Violencia y transfeminismo. Una mirada situada. . En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. (págs. 73-79). Txalaparta.
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. En *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (págs. 41-43). Taylor & Francis.
- Medina, J. (2021). Injusticia epistémica y activismo epistémico en las protestas sociales feministas . *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 12-23.
- Navarro Trujillo, L., & Uribe Lineros, J. (30 de noviembre de 2020). *Juntanza y digna rabia: sistematización de experiencias de las colectivas feministas en la PUJ*. Tesis de pregrado: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/52726>
- Pachón, D. (2022). Trabajo realizado en la Especialización Infancia, Cultura y Desarrollo. *Luna Hernández, una Historia de infancia Trans*. Bogotá, Colombia.
- Pares. Fundación Paz & Reconciliación. (8 de Julio de 2020). “Ser una persona trans en Colombia es una sentencia de muerte”. <https://www.pares.com.co/post/ser-una-persona-trans-en-colombia-es-una-sentencia-de-muerte>
- Peña Sarmiento, M. F., & Sanabria Bohorquez, C. A. (2021). Cartografías del cuerpo. Un recorrido por el territorio para reconocerse y para aportar a la transformación social. *Revista Argentina de Estudios de Juventud*(15).
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites*, 1(1), 81-98.
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. En *The Routledge Handbook of Epistemic injustice* (págs. 13-27). Taylor & Francis.
- Radi, B. (2019). Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans. En M. Lopez, *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades* (págs. 27-42).
- Radi, B. (2022). Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual. *Estudios de Filosofía*, 66, 97-110.
- Radi, B., & Pérez, M. (2019). Injusticia epistémica en el ámbito de la salud: perspectivas desde la epistemología social. *Avatares Filosóficos*(5), 117-130. <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/avatares/article/view/3419>

- Radi, M. P. (2018). El concepto de 'violencia de género' como espejismo hermenéutico. *Igualdad, autonomía personal y*, 69-88.
- Rapisardi, F., Maffia, D., Berkins, L., Cabral, M., Fernández-Guadaño, J., Fisher Pfaeffle, A., Giberti, E., & Soley-Beltran, P. (2003). Sexualidades Migrantes Género y Transgénero. *Feminaria Editora*, 1-159.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda: Revista d'Estudis Feministes*(10), 15-42.
- Rincón, L. (2022). Grado en Educación Primaria. *Transexualidad y educación. La historia de vida de una persona trans*. Segovia, España: Facultad de educación de Segovia.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre la Economía Política del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145.
- Salgado, M. P. (2019). Epistemologías y metodologías feministas. En Emagin, I. Mujika, T. Martínez Portugal, O. Dañobeitia Ceballos, I. Cardona Curcó, D. Gómez Correal, M. Luxán Serrano, M. Legarreta Iza, R. Medina Martín, & D. Beorlegui Zarranz, *Otras formas de (des) aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. (págs. 19-41). hegoa.
- Sentiido y Heinrich-Böll-Stiftung. (2022). *Transfeminismos en América Latina. Resumen de hallazgos*. AltaVoz Editores. <https://www.boell.de/sites/default/files/2022-05/Sentiido.-Transfeminismos-en-America-Latina-2022.pdf>
- Serano, J. (2020). *El sexismo y la demonización de la feminidad desde el punto de vista de una mujer trans*. Editorial Ménades.
- Silva, J., Barrientos, J., & Espinoza-Tapia, R. (2013). Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: los mapas corporales. *Alpha*, 37, 163-182. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012013000200012>
- Solá, M. (2013). Introducción. En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (págs. 15-27). Txalaparta.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Stone, S. (1991). *El Imperio Contraataca. Un manifiesto post-transexual*. <https://lasdisidentes.com/2012/08/02/el-imperio-contraataca-un-manifiesto-post-transexual1-por-sandy-stone/>
- Valencia, S. (2013). Transfeminismo(s) y capitalismo gore. En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (págs. 109-119). Txalaparta.
- Valencia, S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade*(22), 27-43. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000200027>

- Valencia, S. (2019). Necropolítica, Políticas Post-Mortem/Trans-mortem y Transfeminismos en las Economías Sexuales de la Muerte. *TSQ Transgender Studies Quarterly*, 6(2), 180-193. <https://doi.org/10.1215/23289252-7348468>
- Villada, C. S. (2019). *Las Malas*. Tusquets Editores.
- Wittig, M. (2006a). La categoría de sexo. En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (págs. 21-29). Egales.
- Wittig, M. (2006b). No se nace mujer. En M. Wittig, *Pensamiento Heterosexual y otros ensayos* (págs. 31-43). Egales.
- Wittig, M. (2006c). El pensamiento heterosexual. En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (págs. 45-57). Egales.
- Zarranz, D. B. (2019). Historia oral e historias de vida: subjetividad,. En I. M. Emagin, *Otras formas de (des) aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. (págs. 111-129). hegoa.
- Zúñiga, Y. (2018). Cuerpo, género y derecho. Apuntes para una teoría crítica de las relaciones entre cuerpo, poder y subjetividad. *Revista lus et Praxis*, 24(3), 209-254.