Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Estudios Feministas

Subjetividades políticas trans en el Perú: prácticas de cuidado y prácticas corporales para existir y celebrar.

Tesis que para obtener el grado de Doctora en Estudios Feministas presenta:

Adriana Isabel Fernández Godenzi

Directora: Dra. Elsa Muñiz García

Integrantes del jurado:

Dra. Chloé Constant

Dra. Silvia L. Gil

Ciudad de México

2026

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de tesis: Dra. Elsa Muñiz García

Firma:

Aprobado por el jurado examinador

1. Dra. Chloé Constant
2. Dra. Silvia L. Gil

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin las personas que, desde diversos espacios colectivos trans en Lima, como la ONG Féminas Perú, la Asociación Civil Diversidades Transmasculinas, la *International Pioneer Kiki House of Prince* y la *International Queens House of Nakamura,* ambas casas de la escena *ballroom* peruana, y la *House of* Lujuria, compartieron conmigo sus experiencias, saberes, reflexiones y formas de habitar el mundo. A ustedes, mi más profundo agradecimiento por la confianza, la generosidad y la disposición para construir este proceso desde una ética feminista de colaboración mutua. Este trabajo les pertenece como sujetxs activxs en la producción de conocimiento; sus voces, resistencias y reflexiones atraviesan y sostienen cada una de estas páginas.

Agradezco especialmente a mi directora, la Dra. Elsa Muñiz García, por su acompañamiento cercano, su escucha atenta y sus valiosas orientaciones a lo largo de todo el proceso. Su guía fue fundamental para dar forma a esta tesis. También agradezco profundamente a mis lectoras, la Dra. Chloé Constant y la Dra. Silvia L. Gil, por su lectura comprometida y sus comentarios siempre muy acertados y cálidos. Finalmente, a la Dra. Siobhan Guerrero por creer que esta tesis es importante.

Asimismo, expreso mi gratitud a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) y a la Pontificia Universidad Católica del Perú por brindarme el espacio y las condiciones necesarias para desarrollar esta investigación.

A todas las personas que me quieren, gracias por estar, por las conversaciones, el apoyo y la complicidad en los momentos más exigentes de este camino. Especialmente a Nata, Toni, Desi, Marisol y David, que me sostuvieron incondicionalmente cuando más lo necesité. A Eloy y César por ser interlocutores increíbles y por ayudarme a seguir pensando cuando encontraba trabas. A mis hermanas feministas, Cynthia, Emi y Jess, porque con ustedes la lucha es más hermosa. A Tona por aparecer como un rayo de luz que iluminó y calentó mi vida.

Finalmente, a mi familia: mi Chela, mis tíos con los que me crié, Antonio, María y Teresa, mis abuelos César y Matilde, que estarán siempre conmigo, mi papá Arturo, por quererme a su manera, y a mi mamá Isabel, mi agradecimiento más profundo por su amor, paciencia y sostén incondicional. Este logro también es suyo.

RESUMEN

Esta investigación muestra los procesos de subjetivación política que desarrollan personas trans que son parte de espacios colectivos diversos y que están inmersas en contextos de violencia en la ciudad de Lima. Desde una metodología de investigación feminista que considera la perspectiva del conocimiento situado, la decisión política de tejer vínculos de colaboración mutua, así como mi lugar de enunciación; se pudieron realizar tanto inmersiones etnográficas como 37 entrevistas a 24 personas de cinco espacios colectivos que son parte de un movimiento trans peruano vivo, dinámico y cambiante.

En el presente trabajo planteo que en la producción de subjetividades políticas trans subyace el despliegue de prácticas de cuidado de lo común y prácticas corporales que, guiadas por un horizonte político de anhelo de vida digna, producen tensiones y acomodos que modifican las formas de ser y estar en el mundo de las personas trans, a la vez que buscan transformaciones sociales concretas desde donde renuevan sus esfuerzos de politización. Respecto de las primeras, analizo cómo la necesidad de existir y el deseo de pertenecer lleva a las personas trans a crear comunidades y sistemas de parentesco otros, donde lo que se cuida en común es la vida trans. A partir de estos hallazgos propongo la categoría de *crianza política* que se contrapone con la definición de contrato social que subyace a la creación de la política moderna. En relación con las segundas, las abordo como procesos dinámicos donde la mutabilidad y la transgresión producen subjetividades políticas trans que encarnan feminidades, masculinidades y bellezas posthumanas. Analizo también el arte y específicamente la performance trans como prácticas corporales subversivas, disidentes y de protesta que permiten localizar-deslocalizar-relocalizar la producción de estas subjetividades en distintos escenarios. Finalmente, reflexiono sobre la categoría subjetividad política y sus limitaciones; y propongo a la *somatividad política* como una categoría potente que permite desplazar la política directamente hacia la experiencia corporal situada, los afectos, las sensaciones y las prácticas encarnadas.

Palabras clave: subjetividad política, prácticas de cuidado de lo común, prácticas corporales, crianza política, somatividad política.

ABSTRACT

This research addresses the processes of political subjectivization experienced by trans people who are part of diverse collective spaces and who are immersed in contexts of violence in the city of Lima. By appealing to feminist research methodology that takes into account situated knowledge, the political decision to forge bonds of mutual collaboration, as well as my own place of enunciation, it was possible to conduct both ethnographic fieldwork, including 37 interviews with 24 individuals from five collective spaces that shape a living, dynamic, and changing Peruvian trans movement.

In this research, I argue that the production of trans political subjectivities is underpinned by the deployment of practices of care for the common wellbeing and bodily practices that, guided by a political horizon of the desire for a dignified life, produce tensions and adjustments that transform the ways in which trans people are in the world, while also seeking concrete social transformations from which they renew their efforts toward politicization. Regarding the former, I analyze how the need to exist and the desire to belong lead trans people to create communities and alternative kinship systems in which what is collectively cared for is trans life. Based on these findings, I propose the category of political nurturing, which contrasts with the definition of the social contract underlying the formation of modern politics. In relation to bodily practices, I approach them as dynamic processes in which mutability and transgression produce trans political subjectivities that embody posthuman femininities, masculinities, and forms of beauty. I also analyze art, and specifically trans performance, as subversive, dissident, and protest bodily practices that allow for the locating–dislocating–relocating of the production of these subjectivities across different spaces. Finally, I reflect on the category of political subjectivity and its limitations, and I propose political somativity as a powerful category that shifts politics directly toward situated bodily experience, affects, sensations, and embodied practices.

Keywords: political subjectivity, practices of care for the common, bodily practices, political nurturing, political somativity.

Índice

INTRODUCCIÓN 1
Un acercamiento teórico a la producción de las subjetividades políticas trans 10
Breve recorrido sobre lo ya producido: ¿qué se ha dicho sobre las subjetividades políticas trans? 33
Apuntes metodológicos 44

1. ESCENARIOS POLÍTICOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN MOVIMIENTO TRANS PERUANO 55
1.1. Contexto político peruano 55
1.2. Hacia la construcción de un movimiento trans peruano 64
1.2.1. Horizonte político y prácticas desplegadas 80

2. COMUNIDADES Y FAMILIAS ELEGIDAS: SOBRE LAS PRÁCTICAS DE CUIDADO DE LO COMÚN 90
2.1. Cuidando lo común: la necesidad de existir y el deseo de pertenecer 90
2.2. Prácticas de cuidado de lo común: la creación de sistemas de parentesco otros 96
2.2.1. Las familias *ballroom* 104
2.2.2. La *House* of Lujuria 112
2.2.3. Diversidades Transmasculinas – DTM 119
2.2.4. Féminas Perú 126
2.3. Crianza política: por la redefinición del contrato social 134

3. LO QUE PUEDEN LOS CUERPOS TRANS PERUANOS: PRÁCTICAS CORPORALES. PARTE I 141
3.1. Cuerpos trans: lugar de transiciones y transgresiones 141
3.1.1. Feminidades y masculinidades posthumanas 157
3.1.2. Bellezas posthumanas 172

4. **LO QUE PUEDEN LOS CUERPOS TRANS PERUANOS: PRÁCTICAS CORPORALES. PARTE II** 194
4.1. El arte y el performance trans: subversión, disidencia y protesta 194
4.1.1. Nación Marika: el arte como protesta contra el patriotismo y el modelo de belleza occidental 213
4.1.2. Plantón contra la LGTBIQfobia en el sistema de salud: en contra de la promulgación del Decreto Supremo – DS N° 009-2024-SA 222

5. REFLEXIONES, HALLAZGOS Y PROPUESTAS **233**

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 252

Índice de figuras, imágenes y cuadros

Aspectos metodológicos
Cuadro 1. Datos demográficos y de filiación de personas entrevistadas 49
Figura 1. Códigos y subcódigos iniciales 52

Capítulo 4
Imagen 1. Afiche publicitario del evento Burdel de poesía realizado por la *House* of Lujuria 200
Imagen 2. Poema VI – Gia Lujuria 200
Imagen 3. Fotografía del plantón frente a la DININCRI 202
Figura 2. Línea de tiempo de las marchas contra crímenes de odio organizadas por trabajadoras sexuales 203
Imagen 4. Marcha contra los crímenes de odio. Para las mujeres diversas trabajadoras sexuales. 204
Imagen 5. III Marcha contra los crímenes de odio 206
Imagen 6. Masculinidades presentes en el bloque trans de la marcha del orgullo TLGBIA+ ¡Somos parte de la lucha feminista! 207
Imagen 7. Línea gráfica de la difusión del Evento Nación Marika en Instagram y Facebook 218
Imagen 8. Flyer de convocatoria pública. Plantón contra la LGTBIQfobia en el Sistema de Salud 222
Imagen 9. Acciones contra la TLGBIQNG-fobia en el Sistema de Salud peruano a nivel nacional 224
Imagen 10. Nota de prensa. Derogación del DS que patologiza nuestras identidades y orientaciones sexuales 225
Imagen 11. Fotografía de la batucada Lucha y Tambo en el Plantón frente al MINSA 227
Imagen 12. Alfombra roja frente al MINSA en el Plantón contra la TLGBIQNG-fobia en el Sistema de Salud peruano 228

Capítulo 5
Imagen 13. No queremos ser más esta humanidad cuadro 230
Imagen 14. No queremos ser más esta humanidad 231

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende reconocer y acompañar las luchas políticas que el movimiento trans peruano viene desplegando desde hace aproximadamente dos décadas, a través de diversos espacios colectivos creados y sostenidos para afrontar la violencia estructural cisheteropatriarcal de la cual son blanco. En ese sentido, en este documento con el propósito de reconocer la diversidad de las diferentes identidades que se incluyen bajo el paraguas de lo trans y que escapan al sistema binario he decidido utilizar la "x" en algunos casos para respetar la particularidad de la identidad de género de cada persona, reconocer la existencia de las personas trans no binarias como parte del conjunto de personas trans, así como desde una convicción política de nombrar cuando se requiere la coexistencia de lo femenino y lo masculino en un mismo cuerpo y la esencial inestabilidad de los cuerpos y los géneros (Maffía, 2012).

Con el objetivo de mostrar los procesos de subjetivación política de personas trans que pertenecen a diversos espacios colectivos, me adentré tanto en las dinámicas cotidianas, como en las actividades particulares que realizan para resistir las situaciones de restricción de sus derechos, así como las de vulnerabilidad material y afectiva en las que se encuentran por ser quienes son. Tanto los espacios colectivos, como las acciones políticas que emanan de pertenecer a ellos los considero escenarios potentes para la generación de estos procesos.

Según la Corte Interamericana de Derechos Humanos,[1] la violencia y discriminación hacia las personas trans en nuestra región siguen siendo la causa principal de la violación de sus derechos humanos. En el Perú específicamente, según una encuesta realizada a 400 mujeres trans, en su mayoría migrantes de la Amazonía peruana que viven en Lima y Callao[2], el no contar con una ley que reconozca su identidad de género[3] se convierte en su principal problema, seguido de las dificultades que

[1] La Ley (2018). Corte IDH: los derechos de las personas trans en el contexto americano. Fuente: https://laley.pe/art/4682/corte-idh-los-derechos-de-las-personas-trans-en-el-contexto-americano

[2] Promsex (2020). Por una plena igualdad: Encuesta de percepción en el reconocimiento de derechos de las mujeres trans. Fuente: https://promsex.org/wp-content/uploads/2021/03/Por-una-Plena-Igualdad-Encuesta-de-Percepcion-en-el-Reconocimiento-de-Derechos-de-las-Mujeres-Trans.pdf

[3] En el 2016 se presentó el proyecto de ley 790/2016 que obtuvo su aprobación en la Comisión de la Mujer en el 2021, pero luego no pasó a discutirse en el pleno del Congreso, para su aprobación final.

encuentran para acceder a empleos, el acoso escolar que experimentan y ser objeto de violencia verbal, física y psicológica.

La violencia contra las personas trans en el Perú obedece a múltiples factores como "(…) la exclusión, discriminación, falta de reconocimiento de su identidad de género, tener ocupaciones que las colocan en mayor riesgo de sufrir violencia y un alto grado de criminalización." (Defensoría del pueblo, 2016:20). También se menciona que la discriminación contra el colectivo LGBTIQ+, incluidas las personas trans, se exacerba por otros factores como el sexo, el origen étnico, la edad y la religión, así como por cuestiones de precarización socioeconómica.

Si bien en el Perú se cuenta con un marco legal que contempla el delito de discriminación por orientación sexual e identidad de género, muchas veces los delitos cometidos contra las personas trans quedan impunes, ya que el mismo sistema de acceso a la justicia les revictimiza. Además, si bien en la Ley para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar, Ley 30364, se incluye un enfoque interseccional para ampliar el concepto *mujeres* a mujeres en su diversidad, no se incluyó la identidad de género. Esto deja en el desamparo legal a las mujeres trans, invisibilizando sus existencias como mujeres y ciudadanas peruanas. En el caso de los hombres trans, la situación es similar, ya que cualquier delito en su contra se debe procesar por la vía penal general, en la cual no existen protocolos diferenciados (Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos - PROMSEX, 2021). Finalmente, en octubre de 2025 se aprobó en el Congreso de la República, cuya conformación es en su mayoría de derecha conservadora, la *Nueva Ley de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres* que elimina el enfoque de género de todas las normas, políticas y programas del Estado implantando un "enfoque biológico y ético". Con esto se genera uno de los mayores retrocesos normativos que invisibiliza las desigualdades estructurales que existen entre hombres y mujeres, así como elimina un enfoque que pretendía proteger a personas trans, no binarias y a otras personas dentro de la disidencia sexual.

A partir de este contexto que cada vez está poniéndose más adverso para las mujeres en su diversidad y la comunidad LGBTIQ+ en el Perú es que planteo específicamente que el problema de las situaciones de violencia y opresiones múltiples

que interseccionan la categoría binaria sexo-género con marcadores como raza-etnia, clase y nivel socioeconómico han llevado y sigue llevando a las personas trans peruanas a organizarse y construir diversos espacios colectivos para resistir, cuidarse y a la vez activar en el espacio público con la finalidad de mejorar sus condiciones de vida.

De mi acercamiento particular al movimiento trans peruano, se visibilizan por lo menos tres tipos de espacios colectivos diferentes que las personas trans han construido y siguen construyendo. En ese sentido, existen desde aproximadamente el 2008 colectivas organizadas que se crean por afinidad y cercanía, por ejemplo, las vinculadas al trabajo sexual de mujeres trans con la motivación de organizarse, capacitarse y luchar por el reconocimiento de los derechos humanos de su comunidad. Aparecen también los espacios colectivos de personas transmasculinas y no binarias, cuya motivación principal es la formación de redes de iguales ante la soledad, la falta de referentes e información en la que viven estas personas.

Actualmente, existen aproximadamente trece colectivas de personas trans[4], la mayoría de ellas en Lima. Por otro lado, en el 2015 se crea Féminas Perú, la primera y única organización no gubernamental (ONG) de y para mujeres trans cuyo objetivo principal es luchar por una sociedad más respetuosa y justa para ellas, y ese mismo año se crea también Diversidades Transmasculinas, una de las varias asociaciones de personas transmasculinas que integraron en un primer momento lo que se denominó Resistencia Transmasculina Perú. Finalmente, otra forma de colectividad importante creada por personas trans en el Perú tiene que ver con el surgimiento de espacios colectivos que privilegian las expresiones artísticas y culturales ligadas a la comunidad trans donde la cultura *ballroom*[5] es de las más importantes y difundidas a nivel global.

[4] Entre las colectivas que tienen un trabajo activo actual se encuentran: Diversidades Transmasculinas – DTM, Fraternidad Transmasculina Perú – FTM, Resistencia Transmasculina Perú, Visibilidad Transmasculina, Rosa Rabiosa, Asociación Civil Ángel Azul, Asociación civil de mujeres trans Amigas por siempre, Asociación Civil Estrella Fugaz Diversidad Inclusiva, Trans – Organización por los derechos humanos de las personas trans, Casa Trans Lima Este, Casa Trans Suleymi, Les Trans y Transandino.

[5] Según Nia Zambrano mujer trans, madre de la *house of* Brava, entrevistada para un podcast llamado "Saber es Danza" creado por Pamela Santana, bailarina y docente de la PUCP, la cultura *ballroom* es un espacio, una cultura que celebra la diversidad sexual y la acepta. Es un lugar de amor que no se encuentra en la familia sanguínea o en otros lados.

En esa línea, en el 2019 que se crea la primera *house*[6] peruana llamada *International Pioneer Kiki House of Prince* y con ella nacieron los primeros *balls*[7].

Como se ha podido señalar, la creación y sostenimiento de estos espacios colectivos diversos de personas trans responde a necesidades materiales y afectivas específicas generadas por las situaciones de violencia que viven diariamente y que se están agudizando en los últimos años con la arremetida de una oleada de gobiernos de derecha y ultraderecha alrededor del mundo, dentro de la cual el Perú no es una excepción. Sin embargo, se podría decir en un sentido deleuziano[8], que estas necesidades de resistencia y cuidado permanente se convierten también en deseos de, por ejemplo, tejer vínculos de amistad, pertenecer a un colectivo que reivindique y celebre sus existencias, ser acogidxs y cuidadxs lejos de la violencia que muchxs han sufrido con sus familias y en sus escuelas, así como el deseo de luchar por sus derechos y por mejores condiciones para sus vidas.

Estos espacios colectivos surgidos de esta forma resultan contextos propicios que potencian la producción de subjetividades políticas trans, ya que favorecen el surgimiento de un nosotrxs desde donde se comparten los mismos sufrimientos, pero también los mismos deseos de procurarse una mejor vida lejos de los discursos que sujetan sus corporalidades a la patología, lo "antinatural", lo antiestético, la inmoralidad, e incluso la delincuencia. Este nosotrxs, este compartir con otrxs experiencias similares de necesidad, pero también deseos, permite la generación de procesos reflexivos, así como la construcción de narrativas, prácticas de cuidado de lo común y prácticas corporales productoras de condiciones para la vida en común y la resistencia comunitaria, entendidas como acciones políticas contra las formas de poder que les sujetan y son ejercidas cotidianamente sobre sus existencias sexodisidentes desde la cisheteronorma.

[6] Las casas o *houses* son espacios colectivos creados y sostenidos por familias donde una madre o padre trans adopta a un grupo de personas como hijxs. Generalmente, lxs hijxs son personas LGBTI que han sido expulsadxs de sus hogares, con vivencias de discriminación y precarización material fuertes.

[7] Las *balls,* según Nia Zambrano, en entrevista con Pamela Santana para su podcast Saber es Danza, son el lugar donde se concentra toda la comunidad *ballroom* para celebrarse y competir. En las *balls* existen las categorías para voguear, un jurado y un DJ.

[8] Gilles Deleuze (1995) planteaba que el deseo no es falta, sino que es un campo de inmanencia, entendido como zonas donde fluye, desde múltiples intensidades, la potencia de vida que nos permite transitar líneas de fuga y movernos de la sujeción que impone la normalización y el disciplinamiento.

Es importante investigar estos procesos de producción de subjetividades políticas trans porque nos permitirá comprender y reconocer, desde una perspectiva feminista, el horizonte político de un movimiento trans peruano, las acciones políticas trans que por un lado producen subjetividades políticas trans y por otro generan reconfiguraciones y posibilidades de cambio social y de formas de hacer política encarnada e interdependiente que permiten seguir cuestionando no solo el régimen de la sexualidad binaria, los procesos de racialización, así como otros sistemas de opresión entramados en los anteriores, sino también la forma de hacer política dictada por la modernidad.

Por todo lo mencionado, la pregunta que deriva de este planteamiento es: ¿Cómo son los procesos de producción de subjetividades políticas de personas trans que son parte de estos espacios colectivos diversos y están inmersas en contextos violentos? Esta pregunta central y amplia me lleva a preguntarme específicamente ¿Cuál es el horizonte político del movimiento trans peruano? ¿Cuál es el papel que juegan el cuerpo y las prácticas corporales en la producción de subjetividades políticas trans? Y ¿Cuál es el papel que juegan las prácticas de cuidado de lo común en la producción de subjetividades políticas trans?

Parto de tres hipótesis de trabajo que se han ido construyendo a lo largo de mis primeros acercamientos al tema de investigación, como a las personas que colaboraron con la misma. En ese sentido, las hipótesis que acompañaron todo este proceso investigativo tomaron en cuenta el contexto de violencia que viven cotidianamente las personas trans en Lima, su deseo y necesidad de pertenecer a espacios colectivos y cómo la convivencia en colectividad genera prácticas de cuidado y prácticas corporales que politizan y (re)politizan constantemente sus subjetividades en producción. Más específicamente me refiero a que:

- El impacto de las violencias ejercidas por el sistema de género binario y por procesos de racialización que posicionan a las personas trans como patológicas, inmorales, abyectas, hasta incluso infrahumanas, promueve que opten por la creación de espacios colectivos desde donde se despliegan procesos reflexivo-sensibles que generan condiciones para el despliegue de prácticas corporales y

prácticas de cuidado de lo común que se convierten en vectores de subjetivación política trans.

- La pertenencia a estos espacios colectivos donde los vínculos cercanos (lo proxémico), la solidaridad (ética encarnada) y el sentir en común (sensibilidad colectiva), no alejados de la posibilidad de conflictos, generan prácticas de cuidado de lo común que fundamentan e impregnan la producción de las subjetividades políticas trans.
- Las tensiones con el poder instituido del género binario, la heterosexualidad como norma y las imposiciones de los ideales de belleza e inteligibilidad occidentales vinculadas a procesos de racialización, hacen del cuerpo trans y de las prácticas corporales trans que se gestan en estos espacios colectivos y las vinculadas al arte en general y al performance en particular, escenarios de resistencia potentes que se convierten en habilitadores de la producción de subjetividades políticas cuestionadoras de estos regímenes y posibilitadoras de otras formas de ser y estar en el mundo.

En este sentido, propongo el siguiente objetivo general que enmarca esta investigación: Mostrar los procesos de subjetivación política que producen lxs sujetxs trans que son parte de estos espacios colectivos y que están inmersxs en contextos de violencia y opresiones múltiples en la ciudad de Lima. Y planteo también tres objetivos específicos que ayudan a delimitar su alcance:

- Describir cómo se construye el horizonte político del movimiento trans peruano dentro del contexto político peruano.
- Analizar el papel de las prácticas corporales en la producción de las subjetividades políticas trans.
- Analizar el papel de las prácticas de cuidado de lo común en la producción de las subjetividades políticas trans.

Durante el proceso de esta investigación he podido corroborar cómo las personas trans en Perú están expuestas a múltiples situaciones de violencia y exclusión que marcan sus cuerpos y existencias desde muy temprano. Estas violencias además gozan de un alto nivel de impunidad debido a la invisibilización estructural de las existencias

trans. Sin el reconocimiento legal de sus identidades, muchas personas trans viven y mueren sin que se les considere y trate como quienes realmente son. Esto implica situaciones de violencia, incluso por parte de quienes tendrían que procurarles protección y seguridad como la policía, el personal de salud, sus compañerxs en la escuela y sus propias familias. Si a este contexto le sumamos la proliferación en varios países de América Latina, incluido el Perú, de movimientos políticos y religiosos de derecha ultraconservadores y antiderechos, se puede decir que la situación de vulnerabilidad de las personas trans se agrava mucho más y con esto sus vidas y sus cuerpos continúan siendo cuerpos ininteligibles, desechables, cuerpos que no importan y vidas invivibles, a decir de Judith Butler (2010).

En este contexto, una investigación que profundice en los procesos de producción de subjetividades políticas trans tiene una triple relevancia: teórica, social y personal.

Teórica, en la línea que aportaría a la comprensión de la producción de subjetividades políticas en condiciones de vulnerabilidad y violencia, desde la posibilidad de rastrear y comprender procesos de subjetivación habilitadores de otras formas de ser y estar en el mundo, así como hacer política encarnada confrontando al régimen de la sexualidad binaria y los procesos de racialización provocados por el colonialismo. En esa línea, también permitirá aportar teóricamente a la producción académica que revela la importancia de las prácticas corporales y las prácticas de cuidado de lo común como experiencias que permiten la producción de subjetividades políticas en contextos que no reconocen o reconocen a medias estas existencias.

La relevancia social radica en que existen muy pocos estudios de este tipo y menos en el Perú. Además, la investigación pretende resaltar y reconocer las luchas políticas que el movimiento trans peruano ya viene desplegando, y desde donde han logrado avances heterogéneos en lo que respecta al reconocimiento pleno de sus existencias, lejos de la patología y de la posición de abyección en la que les colocan dentro de la sociedad peruana por asociarles con la prostitución, la figura del escándalo, de lo no humano, las drogas y el sida. En esa línea, esta investigación pretende producir un discurso académico desde las voces de las propias personas trans que permita revelar la importancia del sujetx políticx trans como productor de formas

anticonvencionales y contrahegemónicas de hacer política encarnada desde la interdependencia, la vulnerabilidad, la resistencia y la subversión.

Con respecto a la relevancia personal que emana de mi posición política como investigadora feminista y disidente sexual, esta tiene la intención de reconocer la importancia de las vidas y las luchas de las personas trans para las agendas políticas feministas, encontrarme en ellas como aliada y aunar mi propia lucha encarnada contra la matriz heterosexual y el régimen cisgenerista a la de ellxs, sin pretensión de igualarla, y más bien con la intención de potenciarla.

La estructura de esta investigación se divide en cinco capítulos. En el primer capítulo titulado *Escenarios políticos y la construcción de un movimiento trans peruano* describo el contexto político peruano desde 1980, año en que retornamos a la democracia y aparecen los primeros grupos activistas de *gays* y lesbianas en Lima, hasta la actualidad. Es así como en el primer apartado describo los devenires de la democracia y la crisis política permanente en la que se encuentra mi país desde el 2016 y lo hago dialogar con un segundo apartado donde me centro en describir la construcción de un movimiento trans peruano vivo, dinámico y cambiante. Finalmente, dentro de este segundo apartado propongo como es que se vislumbra el horizonte político de este movimiento trans.

En el segundo capítulo titulado *Comunidades y familias elegidas: sobre las prácticas de cuidado de lo común,* analizo en un primer y segundo apartado cómo la necesidad de existir y el deseo de pertenecer de las personas trans las llevan a crear comunidades y sistemas de parentesco otros donde lo que se cuida en común es la vida trans. Específicamente, en el segundo apartado profundizo en los cuatro tipos de espacios colectivos a los que me acerco: las *houses*/casas de la escena *ballroom* limeña, la *House of Lujuria*, la asociación civil *Diversidades Transmasculinas* y la organización no gubernamental (ONG) *Féminas Perú*. Finalmente, este capítulo cierra con un apartado que propone la categoría de crianza política como una propuesta teórico-política que se contrapone a la definición de *contrato social* que subyace a la creación de la política moderna.

El tercer y cuarto capítulo son dos partes de una misma temática que titulé *Lo que pueden los cuerpos trans peruanos: sobre las prácticas corporales*. En la *Parte I* me enfoco en hablar del cuerpo trans y las prácticas corporales como procesos dinámicos donde la mutabilidad y la transgresión producen subjetividades políticas trans que encarnan feminidades, masculinidades y bellezas posthumanas. Ocupo la noción de lo posthumano planteada por Rosi Braidotti (2022), desde el feminismo posthumano, para posicionarme y reforzar la crítica de la definición de lo humano moderno. En el cuarto capítulo me centro en analizar el arte y específicamente la performance trans como prácticas corporales subversivas, disidentes y de protesta que permiten localizar, deslocalizar y relocalizar la producción de las subjetividades políticas trans en distintos escenarios. Finalmente, presento dos acciones performáticas que me permiten visibilizar desde la experiencia este planteamiento.

Por último, termino esta investigación con un capítulo de *Reflexiones, hallazgos y propuestas* donde intento responder a la pregunta de investigación y resaltar los aportes que considero más importantes de esta investigación.

Un acercamiento teórico a la producción de las subjetividades políticas trans

Para poder investigar sobre los procesos de producción de subjetividades políticas trans, es relevante decir que se hace referencia a un grupo de personas con diferentes expresiones e identidades de género, como son: mujer trans, hombre trans, persona transfemenina, persona transmasculina, travestis, etc. Es importante resaltar, que estos términos tienen en común ser autoelegidos por sus protagonistas, frente a aquellos que provienen del ámbito médico y que señalan una patología, como por ejemplo la palabra transexual.

Respecto del marco teórico y conceptual, se requiere uno que permita explicar cómo se producen las subjetividades sexuadas-generizadas y racializadas, así como la noción de sujeto moderno en contraposición con las primeras, las corporalidades que se producen y las prácticas corporales en estos procesos. También, es importante explicar la noción de política, desde una mirada feminista, la cual propone la relevancia de la dimensión corporal-afectiva del sujetx politicx y de las relaciones intersubjetivas y de interdependencia para la acción política contrahegemónica.

Respecto a la producción de lxs sujetxs sexuadxs-generizadxs, en el siglo XVIII con el nacimiento de los estados-nación modernos en occidente, surge también la noción de población y con ella la de sujeto vinculada a "… una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo" (Foucault, 2011:24). El análisis de las tasas de natalidad y mortalidad, la edad reproductiva asociada al matrimonio heterosexual, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, entre otras; ponen al centro de la observación gubernamental las conductas sexuales de los individuos. Surgen así diversos discursos de poder que toman forma en la demografía, biología, medicina, psiquiatría, psicología, pedagogía, la crítica política y la moral que, en relación con elementos heterogéneos como prácticas, instituciones, discursos, reglamentos, leyes, entre otros, van a generar el dispositivo de la sexualidad. Este dispositivo permite la producción, por un lado, del sujeto sexual moderno normativo, a través de una serie de prohibiciones, así como de la vigilancia y el control de una sexualidad que le es impuesta, y, por otro lado, de los sujetos de sexualidades periféricas como antagónicos del primero (Foucault, 2011).

Según Judith Butler, quien retoma a Foucault, el poder que forma al sujeto "… no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos" (Butler, 2014:12). Es decir, el devenir sujeto implica un proceso de subordinación; en esa línea el poder produce a la vez que subordina al sujeto a través de discursividades que se convierten en "…la voz autoritaria que interpela al individuo" (Butler, 2014:16), pudiendo ser esa voz la de la autoridad estatal, la del padre o la del médico, entre otras. Esta subordinación a la voz de la ley supone un vínculo donde el sujeto es reconocido y se reconoce como tal, y requiere de la frustración de su deseo para que pueda persistir.

Sin embargo, la misma Judith Butler, siguiendo a Althusser, quien destaca las contribuciones de Lacan, reconoce que:

> Allí donde se espera la uniformidad del sujeto, donde se ordena la conformidad de la conducta del sujeto, podría producirse el repudio de la ley en la forma de un acatamiento paródico que cuestione sutilmente la legitimidad del mandato, una repetición de la ley en forma de hipérbole, una

> rearticulación de la ley contra la autoridad de quien la impone" (Butler, 2015:180).

Butler incorpora así la noción de performatividad de género que, en un primer momento, la centra en el poder reiterativo del discurso que permite comprender cómo las normas reguladoras del sexo operan para producir los fenómenos que regula o impone. Sin embargo, debido a las diversas críticas que recibe al dejar de lado la materialidad de los cuerpos en su conceptualización, vuelve sobre esta noción hablando de la importancia de la persistencia del cuerpo en su exposición pública recuperando los actos corporales y la gestualidad como cuestionadores de regímenes institucionales y legitimidades estatales que quieren normalizar el género por adelantado e imponen precaridad. Así plantea que la performatividad "actúa como una relación quiásmica entre el cuerpo y el lenguaje" (Butler, 2017: 139) en la cual se superponen, no siendo distintas, pero tampoco idénticas.

En esa línea, siguiendo sus planteamientos, puede existir una gama de desobediencias, de desconocimientos entre la ley y el sujeto, es decir, una potencia subversiva o emancipadora en la performatividad de género que "produce espacios ocasionales en los que pueden parodiarse, reelaborarse y resignificarse esas normas aniquiladoras, esos ideales mortíferos de género y raza" (Butler, 2015: 183-184).

Santiago Castro Gómez (2003), desde una perspectiva descolonial, menciona que devenimos sujetos en entramados de subjetividad donde el cuerpo es uno de los nodos importantes y que sobre nuestras corporalidades racializadas, creadas y criadas en América Latina existen condiciones estructurales vinculadas a la lógica binaria eurocentrada que generan violencia en la producción de nuestras subjetividades. Es decir, la producción del sujeto latinoamericano, sudamericano y, por ende, peruano se da en una coordenada espacio-tiempo determinada desde lo que Aníbal Quijano (2000) nombra como colonialidad del poder, definiéndola como la clasificación universal de la población en términos de raza.

> El concepto de la "colonialidad del poder" amplía y corrige el concepto foucaultiano de "poder disciplinario", al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre

> centros y periferias a raíz de la expansión europea (Castro Gómez, 2000:92)

En esa línea, se puede decir que la producción de la subjetividad no es voluntarista, porque las coordenadas de poder-saber son las que permiten esta producción. Es decir, somos los sujetos que podemos ser según las coordenadas de espacio-tiempo que lo permiten. Sin embargo, según Edgar Garavito (1999), existen procesos de subjetivación que implican un trabajo que permite alejarnos de una subjetividad prescrita. Pero recalca que, si bien los procesos de subjetivación se piensan generalmente como resistencia, también pueden estar vinculados a un trabajo del sujeto para ser lo más parecido a la subjetividad hegemónica.

Para Silvia L. Gil (2022), la subjetividad es un conjunto complejo de afectos de toda índole que impactan en el cuerpo y lo constituyen de maneras imprevistas. Siempre estará en el campo del interrogante (¿quién soy realmente?) y convive con la identidad ("yo soy"), abriendo la posibilidad de algo distinto siempre encarnado, algo de lo que la consciencia no puede dar cuenta. En este mismo sentido, Rosi Braidotti (2018) menciona que la subjetividad siempre está en devenir y hay que comprenderla en "sus procesos de constitución trasversales y abiertos al exterior, valorizar su multipuntual y cooperativa actitud de actuar" (Braidotti, 2018:29). Ella propone el concepto de subjetividades nómadas para dar cuenta de un posicionamiento político y un deseo de producir subjetividades "libres, capaces de autodeterminación y deseosas de participación política" (Braidotti, 2018:30). Finalmente, menciona que las subjetividades sexuadas en femenino, y yo añado feminizadas y racializadas no han cabido en la categoría de lo humano moderno. Siguiendo esta idea, Consuelo Pabon (2002) propone construir subjetivaciones o modos de existencia experimentales en donde los cuerpos sean capaces de afirmar trágicamente el esplendor de la vida, creando realidades diferentes a la realidad del exterminio que hoy nos determina.

En la línea de explicitar el cuerpo en la producción de las subjetividades, Alba Pons (2018) acuña la categoría de corposubjetividad y procesos de corposubjetivación para responder a la pregunta sobre cómo nos encarnamos en sujetos de género. Menciona que estos procesos son aquellos mediante los cuales el sujeto se encarna

como tal, y en los que las representaciones sociales en torno al género, la sexualidad, la racialidad y la clase social participan performativamente de forma compleja, particular y constante. Además, añade que en estos procesos la producción de la corposubjetividad no solo está sujeta a estos regímenes normativos, sino en tensión con la experiencia.

Volviendo a Michel Foucault (2011), el dispositivo de sexualidad como régimen normativo permite crear a un sujeto sexual "sano", el sujeto heterosexual, y regular el deseo humano a través de la patologización de las sexualidades periféricas. Es decir, el poder sobre la vida, o biopoder, va a administrar los cuerpos sexuados para asegurar que la población sea un aparato de producción eficaz para los requerimientos del sistema moderno capitalista. En esa línea, se crea al sujeto homosexual como una categoría que abarca también al sujeto trans, la cual se calificará de patológica y perversa frente al régimen político heterosexual que garantiza la reproducción del cuerpo nacional de los considerados "normales", es decir, funcionales para el sistema. Si bien esto ya coloca a los sujetos homosexuales y trans dentro de la patología desde el discurso médico y pedagógico, Paul B. Preciado (2008, 2010) explicará que dentro del régimen farmacopornográfico[9], surgido para él a finales de la década de 1940, los diversos dispositivos de subjetivación sexopolítica[10] reafirmarán la calificación patológica de los sujetos trans en oposición a lo entendido como biosexual, es decir, la producción de biomujeres y biohombres como el supuesto sexo natural y normal. En esa línea, se (re)patologiza al sujeto trans ya no solo como poseedor de un deseo perverso, como en el caso de los sujetos homosexuales, sino también definiéndolo como portador de una corporalidad y sexualidad "falsas", desde el entendimiento de la masculinidad y feminidad como verdades anatómicas.

[9] Para Paul B. Preciado (2010), la creación de la píldora anticonceptiva en 1947 es el hito donde inicia una nueva forma de control político de la sexualidad humana, que él denomina régimen disciplinario farmacopornográfico. Dice que las tecnologías hormonales junto con la pornografía sustituirán al discurso médico, propuesto por Foucault, como productor de verdades en torno a la sexualidad, para producir otras categorías patológicas como lo trans, reforzando así el binarismo de género y la eugenesia.

[10] Paul B. Preciado (2008) al hablar de dispositivos de subjetivación sexopolítica está pensando en la expansión tentacular de la arquitectura doméstica, en el replanteamiento de la división privado-publico, pero tambien en los dispositivos ginecológicos y la invención de la ortopedia sexual (el corse, el speculum, el vibrador médico, el dildo) y en las nuevas técnicas mediáticas de control y representación de las subjetividades (fotografía, cine, pornografía incipiente), en el desarrollo de las técnicas psicológicas de introspección y confesión, en la gestión del comercio sexual paralela al control doméstico heterosexual, entre otros.

Teresa De Lauretis (1993), siguiendo a Foucault, plantea que, así como la sexualidad no es un hecho biológico, el género tampoco lo es. Menciona que “el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja” (De Lauretis, 1993:8).

En esa línea, el régimen político heterosexual se puede considerar como una tecnología de poder que produce a los sujetos sexuados-generizados, en el sentido de que determina su conducta y los objetiva (Foucault, 1988), definiendo los límites de la sexualidad y el género entre normal/anormal y sano/patológico, moral/inmoral, entre otras dicotomías. Varias autoras feministas como Adrienne Rich, Monique Wittig, Judith Butler y Sarah Ahmed conceptualizan la heterosexualidad, o como una institución política obligatoria y opresiva para la vida de las mujeres (Rich, 1996), o como un sistema de dominación que desarrolla una interpretación totalizadora y universal de la historia, la realidad, la cultura, el lenguaje y los fenómenos subjetivos desde la idea de que la diferencia sexual es una construcción social que define y jerarquiza dos sexos diferentes (Wittig, 1978; 1982), o como un aparato regulador que materializa y produce la diferencia sexual fijando los límites del sexo mediante la amenaza de la abyección (Butler, 2018; 2015) o como una forma de confort público que a través de la afectividad genera espacios y ceremonias cotidianas donde algunos cuerpos se sienten cómodos y a gusto, y otros incómodos y fuera de lugar (Ahmed, 2015).

Todas las formas de comprensión de la heterosexualidad mencionadas nos la plantean conectada con el campo político, trascendiendo la opción sexual, el erotismo y la identidad sexual. Según Ochy Curiel (2013), incluso este régimen heterosexual, a través de la ideología de la diferencia sexual, se plasma en la construcción de los Estados-Nación en Latinoamérica, produciendo las instituciones como la familia, el parentesco e incluso la nacionalidad. Es decir, se materializa en las sociedades como

una norma – heteronorma o heteronormatividad[11] – obligatoria y productora de subjetividades encarnadas.

Según Elsa Muñiz (2011), la norma es aquello que se aplica tanto al cuerpo que se quiere disciplinar como a la población que se quiere regular. La heteronorma en esa línea, materializa la diferencia sexual sobre la base de un sistema dicotómico y jerarquizado, impone un entendimiento de la sexualidad que implica reconocer la existencia de solo dos sexos (hombre y mujer) que son opuestos y complementarios, que a cada uno le corresponde disposiciones diferenciadas de sentir, actuar, percibir y pensar (masculino para los hombres y femenino para las mujeres), así como vincula la atracción sexual con lo reproductivo, dejando así a la heterosexualidad como la única forma aceptada de atracción sexoafectiva (Núñez, 2016). En resumen, para que el sujeto sexuado-generizado sea inteligible, no se permiten ambigüedades ni físicas ni internas, ni, como dirían Alba Pons y Eleonora Garosi (2016), el reconocimiento de la fluidez de las experiencias de género, o, como diría María Alejandra Sánchez Monroy (2021), las múltiples posibilidades de ser de los cuerpos sexuados, desde la celebración de la diversidad corporal.

La teoría queer, como producción teórica feminista, cuestiona la imposición de la heteronorma, la estabilidad metafísica del sexo, el binarismo de género, la correspondencia entre sexo, género y deseo como algo natural y permite visibilizar la fluidez de las experiencias de género en la producción de subjetividades encarnadas (Wittig, 1992; de Lauretis, 1993; Butler, 2018). Desde esta teoría, se hace hincapié en que el género y el sexo no es un “ser”, sino un “hacer” y en esa línea el sujeto sexuado-generizado se produce a través de discursos y actos repetidos y constantes que lo significan, pero que a la vez están conformes y limitados a las normas de la matriz heterosexual entendida como el “campo imaginable del género” (Butler, 2018:59). Estos cuestionamientos en torno al sexo y al género permiten dejar de comprenderlos como verdades interiores del sujeto, y permiten argumentar que son significaciones

[11] En 1993 Michael Warner en la introducción al volumen 6 de la Revista Social Text dedicado a la Teoría Queer titulado: “Miedo de un planeta queer. Políticas Queer y teoría social”, desarrolla el término heteronormatividad siguiendo el pensamiento de Adrienne Rich y Michel Foucault. Propone que hay una normalización y reglamentación de la sociedad en nuestra cultura, donde las relaciones heterosexuales se normalizan, institucionalizan y se equiparan con lo que significa ser humano.

performativamente realizadas que pueden dar “lugar a posibilidades de “sujetos” que no solo sobrepasan las fronteras de la inteligibilidad cultural, sino que en realidad amplían los confines de lo que, de hecho, es culturalmente inteligible” (Butler, 2018: 92). Por todo esto se entiende que la sexualidad en vez de ser un hecho fáctico es más bien un campo de poder y de disputas donde se produce la diversidad de sujetos sexuados-generizados.

La bióloga Anne Fausto-Sterling coincide con Butler en que la materialidad del cuerpo es un sistema que, de manera simultánea, produce y es producido por significados sociales. En esa línea, para ella “… la sexualidad es un hecho somático creado por un efecto cultural” (Fausto-Sterling, 2006:37). Es decir, la materialidad de los cuerpos no se puede pensar como un sustrato neutral preexistente sobre el que basamos la comprensión de los orígenes de las diferencias sexuales ya que “… lo material nos llega ya teñido de ideas preexistentes sobre las diferencias sexuales …” así como cualquier organismo biológico siempre es el resultado de las acciones combinadas y simultáneas de la naturaleza y el entorno” (Fausto-Sterling, 2006:39-40). La misma autora, siguiendo a Elizabeth Grosz, retoma la metáfora de la *cinta de Möbius* para ejemplificar que se puede contemplar el cuerpo (el cerebro, los músculos, los órganos sexuales, las hormonas y demás) como la cara interna de la banda, y la cultura y la experiencia como la cara externa, donde se resalta la continuidad entre el interior y el exterior, más que una separación dicotómica. Esta propuesta nos permite tener una visión más compleja e integrada de la sexualidad y, con ella, de las categorías de sexo y género, las cuales actualmente están siendo centro de profundos debates políticos, al fisurar, con este pensamiento complejo, las dicotomías naturaleza-cultura, sexo-género, cuerpo-mente, así como la equiparación entre sexo y naturaleza, así como género y cultura en la comprensión de la producción de sujetos sexuados-generizados.

Siobhan Guerrero (2020, 2022), se enfoca en estos debates políticos actuales alrededor de conceptos como sexo, género y mujer que, según ella, pueden calificarse de controversias metafísicas y que la manera como se resuelvan implicará una nueva lectura del mundo social, así como posibilitará o no la inteligibilidad de ciertas subjetividades, como las subjetividades trans, por ejemplo. Sobre la metafísica del género, luego de la revisión de cinco modelos filosóficos, sugiere que es importante

reconocer que el género va más allá de sus aspectos funcionales, los cuales lo definen "… en términos de roles o funciones sociales que desempeñan los individuos y que obedecen a cómo se ha llevado a cabo cierta división sexual del trabajo y la vida social" (Guerrero, 2020:65). Para ella el género implica también ciertas lógicas del deseo que lo atraviesan y las dinámicas de simbolización que lo estructuran[12]. En un artículo posterior, reconoce que existen dos grandes posturas en debate respecto a estos conceptos: una que se inclina por que la semántica y la metafísica de estos términos están ancladas en un sustrato biológico fijo y transcultural, y la otra que propone una explicación más compleja, que niega la supuesta estabilidad metafísica del sexo y reconoce su contextualidad (Guerrero, 2022), es decir, lo reconoce como producto histórico y cultural. Esta segunda, es una postura en la que la autora se inscribe y la reconoce como incluyente de los cuerpos trans e intersex en el espacio político. Esta postura permite concluir que el sexo y el género serían fundamentalmente normativos y no fácticos y que "toda apuesta esencialista en torno al sexo habrá de fracasar" (Guerrero, 2022: 39), ya que el sexo como categoría exhibe vaguedad, es decir:

> … la vaguedad del sexo no obedece a ninguna falta de conocimiento por nuestra parte, es algo consustancial al cuerpo sexuado mismo, el cual no se presenta de manera binaria sino en términos de gradaciones que exhiben una distribución bimodal que, en cualquier caso, no puede describirse en términos de clases naturales en su acepción clásica" (Guerrero, 2022:44).

Como se puede observar, la lógica binaria sexo-genérica que produce la diferencia sexual entre lo que hoy normativamente llamamos sujetos hombres y mujeres está siendo desafiada teóricamente desde la propia experiencia de autores como Michel Foucault, Teresa de Lauretis, Judith Butler, Siobhan Guerrero y Paul B. Preciado. Este último concibe la diferencia sexual como

[12] En este mismo sentido, Marta Lamas (2014) plantea que las masculinidades y feminidades son posiciones psíquicas además de expresiones culturales y añade que "… la feminidad y la masculinidad psíquicas pueden transgredir los lineamientos culturales de la socialización" (Lamas, 2014:159)

> … una economía política del cuerpo y una gestión colectiva de las energías deseantes y reproductivas, una epistemología históricamente situada que se forja junto con la taxonomía racial en el momento de expansión mercantil y colonial de Europa y que cristaliza durante la segunda mitad del siglo XIX (Preciado, 2020:59).

Indica también que, para él, quien se autoidentifica como un hombre trans, el proceso de transición implica comprender que tanto la masculinidad como la feminidad, como son planteadas por las sociedades modernas occidentales, son experiencias anecdóticas comparadas con las infinitas posibilidades de existencia de la vida. En esa línea plantea que: “La transición es un proceso de descolonización” (Preciado, 2020:45).

Como ya hemos visto, Butler llama a las categorías de género y raza como “ideales mortíferos” y/o “normas aniquiladoras” (Butler, 2015: 183-184), que producen, pero también subordinan a los sujetos, Castro Gómez (2000) y Garavito (1999) hablan de las coordenadas eurocentradas de racialización sobre las que se producen las subjetividades y Preciado en el párrafo anterior nos habla de la raza como una “taxonomía racial” que se forja junto con la diferencia sexual en el momento de la expansión colonial de Europa. Pero específicamente sobre la imbricación entre género y raza es María Lugones (2014) quien nos habla de su relación (co)constitutiva cuando menciona el concepto de la colonialidad del género. Ella dice que el género y la raza están entretejidos o fusionados indisolublemente en la producción de los sujetos sexuados-generizados que habitan las regiones de lo que hoy se denomina sur global, o más específicamente Abya Yala[13], donde se encuentra ubicado el Perú. Es decir, espacios geográficos atravesados por procesos coloniales y poscoloniales.

Del análisis de estos contextos particulares, María Lugones (2014) conceptualiza lo que ella denomina el sistema moderno-colonial de género que enfatiza la imposición colonial del dimorfismo biológico, el heterosexualismo y el patriarcado, en conjunción con

[13] En lengua Kuna, Abya Yala es el nombre más antiguo con el que se denomina al territorio americano, y es reivindicado desde el feminismo descolonial como parte de su apuesta política que implica una mirada crítica del proceso colonial.

la colonialidad del poder. Según la autora[14], la consideración del género como imposición colonial, es decir la colonialidad del género, fue constitutiva de la colonialidad del poder y viceversa, visibilizando que "la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género - ambos son ficciones poderosas" (Lugones, 2014:35) que diferencian a la población "… en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno" (Lugones, 2014:20). Para ella, el sistema moderno-colonial de género tiene un lado visible/claro reservado para los hombres y mujeres blancos y burgueses donde la pureza y pasividad sexual son características cruciales de las mujeres blancas burguesas y la heterosexualidad es compulsiva y perversa, así como un lado oculto/oscuro completamente violento donde los hombres y mujeres racializados, así como también "la gente del "tercer género"[15] fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte" (Lugones, 2014:41).

Según Yuderkis Espinosa (2016), este sistema moderno-colonial de género es la imposición de "un régimen epistémico de diferenciación dicotómica jerárquica que distingue inicial y fundamentalmente entre lo humano y lo no humano y del cual se desprenden las categorías de clasificación social de raza-género" (Espinosa, 2016:153). Es decir, las ideas asociadas al género (razón masculina y fragilidad femenina) no podían ser aplicadas a las personas colonizadas, ya que todas, al ser deshumanizadas, estaban igualmente desprovistas de razonamiento, belleza y fragilidad. En esta línea, según Norman Monroy Cuéllar (2020), los cuerpos en América Latina resisten no solo a las normas que regulan la diferencia sexual, sino también a las dominaciones de clase, raza-etnia, así como a la construcción colonial que es previa a los planteamientos de la teoría queer. Por esto se puede decir que tanto la diferencia sexual como los procesos de racialización, producto de la colonización, generan, según María Lugones (2014), un régimen dual de inferiorización racial y subordinación de género co-constitutivos que

[14] Es a María Lugones a quien le debemos el nombrar como "feminismo decolonial" a una nueva corriente feminista cuyas genealogías se encuentran en el feminismo negro y de color en los EEUU, el feminismo postcolonial, el feminismo autónomo latinoamericano, el feminismo materialista francés y el giro decolonial.
[15] María Lugones en su artículo titulado "Colonialidad y Género. Hacia un Feminismo Descolonial" retoma el término "tercer género" de Michael J. Horswell el cual no implica que haya tres géneros, "sino que se trata más bien, de una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El "tercero" es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica" (Lugones, 2014:32).

domina y violenta a los cuerpos en nuestra región de manera diferenciada y marca la producción de las subjetividades.

Respecto a las investigaciones relacionadas al estudio de las subjetividades sexuales diversas, Gabriela González Ortuño (2016) rastrea en la literatura latinoamericana, de varixs autorxs, cómo ha sido expresada la disidencia sexual situada en las problemáticas de nuestra región. Nos muestra realidades de locas, brujas y tortilleras que despliegan múltiples estrategias para sobrevivir y construir comunidad donde se interseccionan el género con marcadores de clase, raza-etnia y escenarios de pobreza material que marcan la producción de estas subjetividades y sus luchas particulares. Desde sus hallazgos, nos invita a pensar en una teoría de la disidencia sexual latinoamericana surgida en contextos populares frente al uso acrítico, masivo y hegemónico de la teoría queer. Menciona que lo queer ha colisionado con posturas del feminismo decolonial y comunitario, puesto que se comprende como una posición política colonial, individualista y estéril. Sin embargo, menciona que el debate sobre lo queer está abierto siempre y cuando lo entendamos como un dador de conceptos, como el de performatividad, que nos permita hacer "lo que queramos y podamos hacer con ellas" (González Ortuño, 2016:186).

En esta misma línea de mirada crítica a la teoría queer, Norman Monroy Cuellar (2020) usa el término sujeto de la disidencia sexual en vez de sujeto queer. De su análisis de las representaciones de estas subjetividades en la literatura latinoamericana, así como en el ámbito periodístico y penitenciario mexicanos determina que estas "subjetividades otras" constituyen una resistencia al modelo gay imperialista norteamericano ya que exaltan la feminidad y el *mariconaje* que no encaja con la homonormatividad gay. Para él, siguiendo a Gabriela Gonzales Ortuño (2014), a las subjetividades disidentes sexuales populares latinoamericanas se les vincula con la marca del travestismo, la marca de la loca y la exageración barroca en el vestir, peinar y hablar. De sus hallazgos, propone que es importante pensar en un proyecto queer latinoamericano que abra la posibilidad de rastrear y comprender puntos de subjetivación novedosos en los que se puedan visibilizar las situaciones políticas y sociales que se

viven en nuestra región y el impacto de la construcción del proyecto moderno-colonial en las/los sujetos de la disidencia sexual.

Para profundizar en esto, Pedro Javier DiPietro (2020) nos invita a reflexionar sobre el carácter colonial de la categoría transgénero que desde un paradigma occidentalista desestima la inseparabilidad de la corporalidad, el colonialismo y la racialización. A través de su acercamiento y comparación de dos poblaciones vinculadas a través de la historia colonial de las Américas, una travesti y una que se autodenomina queer, de entrevistas a las activistas trans Lohana Berkins y Paris Galán y de una conversación con Gloria Anzaldúa, sostiene que la reivindicación de la categoría travesti en vez de transgénero, en Latinoamérica, permite descolonizar el género, lo transgénero y las corporalidades que los encarnan. Nos muestra, además, desde una deconstrucción transfeminista, que los géneros son espacios potencialmente porosos y permeables que contienen un conjunto de posibilidades de ser y "que lo *trans* no es ni una desviación que se desprende de esos continentes más establecidos que se llaman *hombre* o *mujer* ni un accidente dentro de los mismos" (DiPietro, 2020: 257). Es decir, que esta permeabilidad permite activar caminos para la construcción de subjetividades contrahegemónicas, lejos del discurso colonial que desde la imposición del género como biológicamente binario equipara lo transgénero con algo menos-que-humano. Según el autor, el discurso colonial ha generado cuerpos infrahumanos, dentro de una jerarquía humano/no-humano, entre los que se encuentran las corporalidades trans asociadas con la monstruosidad y la discapacidad. Finalmente, retoma a Gloria Anzaldúa y sus exploraciones sobre los límites entre lo humano y lo animal en las prácticas chamánicas de la transmutación para afirmar que existe afinidad geopolítica entre las nuevas mestizas y las travestis. Menciona que "la colectividad travesti nos ofrece una sensibilidad semejante al nagualismo porque rastrea disidencias corporales más allá de los territorios de género y, por tanto, humanos" (DiPietro, 2020: 282).

Si volvemos a la propuesta de la teoría queer como aquella que nos permite desestabilizar las normas rígidas de género y comprender la producción de subjetividades sexual diversas, al ser una teoría pensada para el norte global requiere, según Héctor Domínguez Ruvalcaba (s/f) una traducción, traslocación, transmigración

de sus prácticas discursivas a la dinámica cultural compleja latinoamericana para comprender como “los cuerpos han conducido y han sido transformados por prácticas, significados y políticas de sexualidad inherentes a los procesos históricos de la región.” (Domínguez-Ruvalcaba s/f:7). En esa línea, enfatiza que este proceso:

> En vez de centrarse en preservar su escenario original (sus contextos sociales, sus características culturales, su uso político en el drama de origen del discurso), es un discurso reescrito, ya que el escenario social y la cultura a los que el texto queer se traduce presenta desafíos muy distintos a los del contexto del cual surgió. Son discursos que abordan condiciones específicas donde los disidentes sexuales y los sujetos con inconformidad de género exigen una apropiación del carácter liberador del conocimiento queer (Domínguez-Ruvalcaba, s/f:10).

En suma, el autor plantea una “producción *queer* de color” (Domínguez-Ruvalcaba s/f:14) que, si bien reconoce las potencialidades de la teoría queer, propone complejizarlas desde una mirada situada e interseccional, que pueda reflejar la simultaneidad de opresiones que experimentan las personas trans en nuestra región, o como menciona Patricia Hill Collins (2012), desde el pensamiento feminista negro, reconocer la existencia de una matriz de dominación caracterizada por opresiones interseccionales donde el género no es el único indicador de diferencia grupal, sino tambien la raza, clase, sexualidad, religión y el estatus de ciudadanía, las cuales se co-constituyen en la experiencia de las personas.

Esta diferencia sexual-racial encarnada de la que nos habla Héctor Domínguez-Ruvalcaba cuando se refiere a lxs sujetxs disidentes sexuales latinoamericanos nos remite a un proceso de materialización de los cuerpos que, según Elsa Muñiz (2018), se gesta a partir de la efectividad performativa de las prácticas corporales. Para la autora, las prácticas corporales son acciones performativas “… que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros, a través de las cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos” (Muñiz, 2018: 282) y tienen como objetivo primordial la normalización de estos por su carácter eminentemente regulador. Elsa Muñiz (2018), siguiendo a Butler, menciona que las

mujeres - pero podemos ampliar a los sujetos generizados/racializados - "… se apropiaron de las prescripciones sociales y culturales sobre el sexo en virtud de diferentes dispositivos de poder, entre ellos, el dispositivo corporal" (Muñiz, 2018:292) y propone que el dispositivo corporal "… tiene una función estratégica en el disciplinamiento de los sujetos encarnados que responde a necesidades regulatorias de la sociedad" (Muñiz, 2018:289). Es decir, a través de la reiteración de las prácticas corporales, que se gestan dentro de un dispositivo corporal contextualizado en una sociedad y culturas específicas, se producen los sujetos de género respondiendo a las normas sociales situadas, a la vez que se materializan los efectos del poder que los regulan. Además, la autora enfatiza que "la necesaria reiteración abre fisuras que representan la inestabilidad constitutiva de tales construcciones donde ubicamos todo aquello que escapa a la norma o la rebasa" (Muñiz, 2018:292). En ese sentido, afirma que el estudio de las prácticas corporales de la sexualidad "permiten un acercamiento a la construcción de las identidades de género desde una crítica consistente al marco heterosexual como obstáculo al reconocimiento de la diversidad sexual" (Muñiz, 2018:295) y define las operaciones de reasignación de sexo que realizan algunas personas trans, como prácticas corporales referidas a la subversión, la disidencia y la protesta. Además, plantea que las prácticas corporales de disciplinamiento del cuerpo definen lo que se entiende como anormal y las de los patrones estéticos lo que es susceptible de discriminación en términos corporales. En esta línea, las prácticas corporales funcionan como una categoría de análisis importante en esta investigación que permitirá observar la producción situada de las subjetividades políticas trans.

Hasta aquí se ha construido un marco conceptual que permite explicar la producción de subjetividades encarnadas, la relación de esta producción con el dispositivo de sexualidad y la heteronorma, así como también las posibilidades de subversión o emancipación que este mismo proceso posibilita desde la conceptualización que hace la teoría queer del sexo, el género y la sexualidad como normativas más que como hechos fácticos. Además, se ha podido explicar la importancia de la relación (co)constitutiva entre género y raza, como efecto del colonialismo, en la producción de estas subjetividades en nuestra región, las cuales implican prácticas y un

dispositivo corporal contextualizados que regulan y normalizan los cuerpos latinoamericanos de manera diferenciada.

Ahora, se pasará a explicar la noción de política que se está eligiendo para luego definir qué se está entendiendo por subjetividades políticas trans de manera específica.

Desde el feminismo se entiende que el sexo, como una categoría social, es siempre político y genera una jerarquía ideológica y social entre los sujetos sexuados-generizados, la cual Gayle Rubin (1989) llama estratificación sexual dentro de la política sexual contemporánea. Según la autora, “el sexo es un vector de opresión” (Rubin, 1989:159) con consecuencias múltiples sobre poblaciones sexuales ubicadas dentro de las llamadas disidencias sexuales. Menciona también que este sistema de jerarquía sexual produce leyes sobre el sexo, así como un control extralegal, las cuales van a ser más poderosas contra la homosexualidad, la prostitución o la obscenidad.

Gayle Rubin (1989) dice que “La única conducta sexual adulta legal en todas partes es colocar el pene en la vagina en el matrimonio” (Rubin, 1989:154), en ese sentido recalca que “la ley refuerza y apuntala la estructura de poder, los códigos de conducta y los prejuicios. En sus peores extremos, las leyes sexuales son pura y simplemente apartheid sexual” (Rubin, 1989:156). Este planteamiento de Rubin nos lleva a pensar en la estratificación de los sujetos sexuados-generizados, donde en la cúspide de la pirámide estará el hombre cisgénero heterosexual blanco y en la parte más baja se posicionarán las poblaciones sexuales racializadas, criminalizadas y estigmatizadas debido a su actividad sexual, como los sadomasoquistas, homosexuales, prostitutas, bisexuales, los travestidos y los transexuales. Para ella:

> Las ideologías de inferioridad erótica y peligro sexual reducen el poder de las y los desviados y trabajadores del sexo en los encuentros sociales de todo tipo. Disfrutan de menos protección frente a las conductas criminales o carentes de escrúpulos, tienen menos acceso a la protección policial y menos recursos legales. Las relaciones con las instituciones y burocracias -hospitales, policía, tribunales, bancos, funcionarios públicos- son más difíciles (Rubin, 1989:158).

Esta “persecución erótica” de las poblaciones disidentes sexuales, como la llama Gayle Rubin, afecta la producción de sus subjetividades políticas ya que promueve la

creación de redes entre ellxs y desde el intento de adquirir un espacio social se llevarán a cabo constantes acciones políticas y/o “batallas entre los principales productores de ideología sexual -las iglesias, la familia, los medios de comunicación pública y los psiquiatras- y los grupos cuya experiencia es clasificada, distorsionada y puesta en peligro por los primeros” (Rubin, 1989:160).

En esta línea, se puede decir que la producción de subjetividades políticas de poblaciones consideradas disidentes sexuales, como la población trans, estará atravesada por una posición de subordinación en la política sexual contemporánea construida desde la lógica binaria sexo-genérica, una persecución legal y extralegal sobre sus actividades sexuales que deviene de lo anterior y la creación de redes o comunidades de referencia que van a desplegar acciones políticas de reafirmación y reivindicación de sus existencias para resistir a los productores de la ideología sexual.

Siguiendo la lógica de la estratificación sexual planteada por Gayle Rubin, Leticia Sabsay (2018) menciona que, en la formación del Estado moderno en América Latina, es decir los Estados poscoloniales, la relación entre sexualidad y Estado ha sido consustancial, promoviendo la centralidad del modelo patriarcal heterosexista higienista ligado al progreso. En esa línea, dice que “… la lógica del reconocimiento que promueve la ciudadanía sexual es por un lado progresista - queremos derechos, no podemos no quererlos - pero al mismo tiempo vehiculiza jerarquías sociales y formas renovadas de privilegio” (Sabsay, 2018:9). Es decir, plantea que la ciudadanía sexual es una reinterpretación de las sexualidades a la luz del lenguaje de la ciudadanía y los derechos en clave colonial; y que si bien esto ha generado cambios sustanciales en el reconocimiento de la diversidad sexo-genérica a mediados de 1990, y ha desarrollado marcos legales favorables a los derechos de algunos sujetos disidentes sexuales, genera también una nueva forma de regulación y respetabilidad sexual que prioriza, por ejemplo:

> a las personas dignas de inclusión y reconocimiento - la pareja homo-modélica se presenta como un caso paradigmático – y lxs olvidadxs en la batalla: trabajadorxs sexuales, personas identificadas como queer, trans y disidentes sexuales que no encajan en este modelo; persistencia de la homo-lesbo-bi-transfobia atravesada por la clase, la racialización y la discriminación cultural (Sabsay, 2018:8).

Por otro lado, Mauro Cabral desde una crítica a la definición de la ciudadanía sexual desde una lente progresista, la explica como aquella que “enuncia y garantiza el acceso efectivo de ciudadanos y ciudadanas tanto al ejercicio de derechos sexuales y derechos reproductivos como a una subjetividad política no menguada por desigualdades fundadas en características asociadas al sexo, el género, la sexualidad y la reproducción” (Cabral, 2003:s/p). Poniendo de ejemplo la ciudadanía (trans)sexual, a la cual considera menguada en sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos debido a los discursos médicos y jurídicos, objeta el carácter excluyente de la noción moderna de ciudadanía que no cuestiona el régimen de la diferencia sexual y por ende discrimina sobre la base de la orientación sexual, la expresión y/o identidad de género. Finalmente, propone y demanda “(…) una ciudadanía sexual no solo ampliada, sino también radicalmente diversa” (Cabral, 2003: s/p).

En esta misma línea, Iris Hernández (2016) menciona que un programa político de los movimientos LGTBI en nuestra región no solo puede estar centrado en la sexualidad ya que esto actualiza una matriz de poder racista y clasista por omisión. Además, para responder a los intereses de la mayoría, incluyendo a lxs olvidadxs en la batalla, es decir a las personas disidentes dentro de las disidencias sexuales, se tendría que asumir un compromiso político en contra de todas las formas de opresión imbricadas en las experiencias de las personas que son parte de la comunidad.

Respecto a la acción política de estx ciudadanx sexual diversx, Leticia Sabsay (2018) menciona que la vulnerabilidad, el cuerpo y el componente de las emociones y afectos serían dimensiones novedosas y centrales, en medio de contextos que involucran procesos de precarización, racialización y vulneración de ciertas poblaciones, como por ejemplo la población trans. Sobre la vulnerabilidad retoma a Judith Butler (2017) quien la propone como una forma de activismo y motor de la resistencia y las protestas sociales, basada en las relaciones de interdependencia afectiva que sostenemos con otrxs que promueven las coaliciones políticas. En este mismo sentido, Rosi Braidotti (2018) menciona que el dolor actúa como catalizador para la transformación vehiculizando un principio de lealtad y solidaridad mediante la identificación con la herida del otro. Finalmente, plantea que al cuerpo como una estructura quiásmica, permeable entre la materia y la significación y dice que “la manera

en que conceptualicemos esta corporalidad, central a la relación entre subjetividad y política, determinará, en cierto modo, nuestro modo de identificar y entender el potencial de prácticas democráticas radicales" (Sabsay, 2018:17).

Para complementar la propuesta de Leticia Sabsay se retoma los postulados de Brian Massumi (2002, 2015) quien propone que el cuerpo es el lugar donde la fuerza e intensidad afectiva se producen, vinculadas a la cualidad de afectar y ser afectado. Menciona también que los afectos son productores de subjetividad. En ese sentido, dentro de su planteamiento las acciones y comportamientos, que podría incluir las acciones políticas, están determinadas por disposiciones afectivas. En esta misma línea y abonando a lo que se conoce como el "giro afectivo" o el "giro emocional" en las ciencias sociales, Sarah Ahmed (2015) plantea que las emociones no son estados psicológicos sino prácticas sociales y culturales, que no suponen una autoexpresión que se vuelca hacia afuera, ni una apropiación de afuera hacia adentro. Ella plantea un modelo de la socialidad de las emociones donde estas no son posesiones ni del yo, ni del nosotros, "… sino que, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el "yo" y el "nosotros" se ven moldeados por - e incluso toman la forma de- el contacto con los otros" (Ahmed, 2015:34). Es decir, las emociones son los efectos del contacto y el encuentro entre los sujetos y los objetos, los cuales son moldeados por experiencias anteriores, son además inseparables de las sensaciones corporales y suponen tanto articulación como movimiento. Este movimiento de los objetos de la emoción, según Ahmed, es lo que hace que se produzca la conexión entre cuerpos que se con(mueven) entre sí.

Este (con)moverse del que habla la autora implica intrínsecamente el movimiento y articulación con otro u otros, y para ella estos efectos de las emociones estarían vinculadas con la acción política y podrían ser causas y efectos del involucramiento de lxs sujetxs en estructuras colectivas particulares. Ella menciona que:

> Las estudiosas feministas y queer nos han mostrado que las emociones "importan" para la política; las emociones nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos también (…) La atención a las emociones nos permite abordar la pregunta sobre la

> manera en que los sujetos se involucran emocionalmente en estructuras particulares. (Ahmed, 2015:38).

En este mismo sentido, Susan Roberson (2010), retomando a Adrienne Rich, habla acerca de la política de localización como una conciencia de posicionamiento, de re/creación de estas estructuras colectivas particulares. Para la autora el acto de localizarse permite habitar lugares donde las subjetividades se descubren y definen a si mismas. Sugiere además que estas localizaciones no son posiciones neutrales, sino que son genéricas y de color; donde las personas de color y feminizadas (con respecto a los hombres masculinos blancos) “definen sus propias localizaciones contra y más allá de los legados patriarcales hegemónicos” (Roberson, 2010:224). Es decir, que la política de localización de sujetxs racializadxs y feminizadxs apuesta por procesos que promuevan (trans)locaciones. Es decir, ir más allá de las sujeciones del sistema patriarcal cisheteronormativo para descubrirse y definirse a si mismas. O como suscribe la autora siguiendo a bell hooks, la política de localización y relocalización necesariamente llama a aquellas subjetividades que participarían en la formación de una práctica cultural contra-hegemónica, como la performance, y a la identificación de los espacios donde comienza el proceso de re-visión, por ejemplo, en el hogar, las comunidades elegidas y los márgenes.

Retomando la importancia de las emociones para la política, Hil Malatino (2021) al analizar las redes de cuidado que se gestan entre personas trans que viven colectivamente situaciones de exclusión interseccional y las desatenciones de un Estado que no reconoce plenamente su ciudadanía menciona que “los cuidados son algo profundamente político” (Malatino, 2021:27). Es decir, cultivar una red de cuidados dentro de una comunidad trans permite generar una acción política que se produce desde la posibilidad afectiva de (con)moverse con los otros, ponerse en su lugar y atender sus necesidades generando estructuras colectivas particulares, que Malatino denomina redes de activistas.

El autor menciona que las personas trans han aprendido a cuidarse mutuamente a consecuencia de experimentar diferentes situaciones de rechazo. Su noción de “cuidados posteriores” relacionada a cómo las personas trans viven lo que viene después

de las experiencias de pérdida de redes de apoyo familiar y amical, así como de trabajos y anclaje en varios mundos sociales, permite comprender la importancia política de los cuidados trans como acciones de compromiso con la justicia social y el bien común. Por otro lado, al referirse a los cuidados trans revela la importancia política de descentrarnos de la dependencia heterocisnormativa ligada a las formas de familia y parentesco tradicionales, hegemónicos, blancos y eurocentrados para comprender cómo los diversos sujetos trans racializados se posicionan dentro de las prácticas de cuidado que despliegan.

> Para los sujetos *queer* y trans, a menudo no se trata tanto de exportar los valores feminizados de los cuidados asociados al hogar blanco y burgués a la esfera pública como de buscar fórmulas para hacer que los cuidados necesarios y polivalentes que estructuras (sic) muchas de nuestras vidas sean más sostenibles (Malatino, 2021:76-77)

Es así como el autor resalta la importancia de las prácticas de cuidado como mutuas, reciprocas y como un trabajo no explotador, ni alienante realizado alrededor de las personas con quienes somos socialmente consustanciales e interdependientes. Además, desde lo que ha denominado una "ética infrapolítica de los cuidados" destaca las formas de cuidado vinculadas a "… reparar, reconstruir y cultivar la resiliencia durante y después de sufrir abrumadores afectos negativos." (Malatino, 2021:77)

Según Cristina Vega, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes (2018) este descentramiento de los cuidados de la casa y la familia tradicional permiten hablar de cuidados comunitarios, los cuales se comprenden como:

> prácticas muy heterogéneas cuyos confines no siempre son claros; a veces remiten a procesos autogestivos basados en la afinidad y la elección, a veces son una prolongación de la familia extensa, mientras que en otras ocasiones se entrelazan con servicios del Estado o de organizaciones particulares (Vega *et al.*, 2018:21-22)

Para las autoras, este tipo de cuidados surgen de redes o colectividades presenciales y "resultan un recurso para romper el aislamiento, generar apoyos y actuar

políticamente" (Vega *et al.*, 2018:22). Es decir, al estar la realización de los cuidados en manos de una colectividad que hace propias sus condiciones de ejecución y sus beneficios, esto permite la construcción de subjetividades políticas que deciden y gestionan de forma regular y continuada una diversidad de acciones políticas que promueven el sostenimiento cotidiano de lo común.

Según Silvia Gil (2022), los cuidados siempre implican la pregunta por lo común y por la vida en común. Implican además modos de estar, hacer y sentir desde lógicas comunitarias que articulan múltiples apuestas y sujetxs, así como lo privado y lo público, y el cuerpo y los afectos. Esto es lo que se llama una "política de lo común" vinculada con los modos de hacer política de los movimientos de mujeres y feministas. Una forma de política que "deconstruye las dicotomías imperantes en el pensamiento político clásico (…) idea-cuerpo, razón-emoción, teoría-practica, transcendencia-inmanencia" (Gil, 2022:47) e "insiste en la capacidad expansiva de los cuerpos, en volver a decir "nosotras" (…) un nosotras que se niega a ser asimilado bajo categorías totalizantes y esencialistas: no está hecho de identidad, sino de diferencias capaces de recomponerse entre sí" (Gil, 2020:40).

Como se ha tratado de explicar hasta aquí, a partir de las autoras citadas, la noción de política que se está considerando en esta investigación es la de política de lo común. Tomando en cuenta la posición de subordinación que tienen las personas trans dentro de la política sexual contemporánea y la producción de una ciudadanía (trans)sexual menguada desde parámetros coloniales, se comprende que la producción de subjetividades políticas trans y por ende la acción política trans emane principalmente de la creación de redes o comunidades de referencia donde la vida en común y el cuidado de lo común, la experiencia de vulnerabilidad e interdependencia, el cuerpo y las emociones que con(mueven), así como el descentramiento de la lógica cisheteronormativa son centrales para estos procesos.

En esa línea, y tomando en cuenta todo el marco conceptual construido para esta investigación, se entiende que los procesos de producción de subjetividades políticas trans implican una posición de interdependencia vital donde los vínculos cercanos y la capacidad de (con)moverse de los cuerpos afectados y afectivos despliegan prácticas

corporales y prácticas del cuidado de lo común que producen tensiones y acomodos que modifican sus formas de ser y estar en el mundo, a la vez que buscan transformaciones sociales concretas desde donde renuevan sus esfuerzos de politización.

Breve recorrido por lo ya producido: ¿qué se ha dicho sobre las subjetividades políticas trans?

Respecto de la literatura académica y actualizada, encontré que no hay muchas investigaciones que estudien concretamente la categoría de subjetividad política con personas trans, sin embargo, hay una producción académica afín que considero relevante tomar en cuenta para situar mi investigación.

Parto primero de compilar los esfuerzos académicos relacionados con estudiar la producción de subjetividades trans situadas en Latinoamérica, específicamente aquellas adjetivadas como políticas, para luego centrarme en investigaciones que resaltan la violencia como un factor que atraviesa las vidas trans. Me enfoco también en documentos audiovisuales e investigaciones vinculadas a la cultura *ballroom*, entendida como un espacio colectivo poderoso para la producción de subjetividades políticas trans que está teniendo un auge importante y aún poco explorado en nuestra región y en Perú particularmente. Finalmente, recorro la producción académica peruana afín a mi investigación.

Sobre lo primero, el estudio comparativo *La politización del cuerpo: subjetividades trans en resistencia* hecho en las ciudades de Bogotá y México D.F. por Manuel Roberto Escobar (2013) propone la idea del *cuerpo barroco* para explicar que las experiencias de politización del cuerpo trans se mantienen dentro del mismo sistema binario sexo-genérico, encontrando desde la resistencia formas obtusas e incongruentes de estar en su interior. Menciona que el cuerpo trans es un buen ejemplo de construcción barroca de la corporalidad en contraposición al cuerpo moderno “fundado en la subjetividad de la racionalidad, la narrativa institucional, la lógica burguesa y patriarcal, la blanquitud y la identidad fija y unívoca” (Escobar, 2013:144).

Otro aspecto de su investigación reside en que, si bien Bogotá y la Ciudad de México son ciudades latinoamericanas con órdenes corporales parecidos y las

vulneraciones a las personas trans coinciden, “los procesos y mecanismos asumidos para la obtención de reivindicaciones tienen énfasis distintos según las condiciones de posibilidad de cada ciudad” (Escobar, 2013:145). Es así como su investigación se convierte en una invitación a rastrear las experiencias de cuerpos trans en otras capitales de países latinoamericanos -como lo hice yo en Lima-, reconociendo la importancia de producir un conocimiento situado que muestre la pluralidad y complejidad corporal y subjetiva inmersas en las experiencias trans con las condiciones de posibilidad que esta ciudad brinda.

Respecto específicamente a la categoría de subjetividad política encorpada y agenciamiento político, Jhon Fernando Jaramillo Taborda (2021), en su artículo *Transitar: cuerpo y resistencia. Una mirada micropolítica a la experiencia trans* intenta responder a la pregunta sobre “¿cómo se configura la subjetividad y capacidad de agenciamiento político en las personas trans desde el empoderamiento sobre y a partir de su cuerpo, como primer espacio de resistencia?” (2021:176). A partir de los relatos de una transfeminista y de una mujer trans indígena residentes en Medellín, Colombia, el autor se sitúa desde un ámbito micropolítico y reivindica la importancia del cuerpo, lo personal y lo subjetivo en la construcción de la subjetividad política de personas trans que, para él, implica procesos de agenciamiento político, así como construcción y deconstrucción de sus corporalidades. Es decir, propone que los cuerpos trans son el principal vehículo de movilización y resistencia donde el sujeto trans se autoconstituye y con esto releva la importancia de la relación entre el cuerpo que se va haciendo, la subjetividad y la política, evidenciando esos otros lugares de la política lejos de los ejercicios y espacios institucionalizados. Finalmente, resalta la experiencia trans como aquella donde las personas construyen su cuerpo como un espacio político, para desde ahí proyectar también acciones políticas a favor de sus pares, así como cuestionar diversas categorías que se les han impuesto y que limitan su posibilidad de ser diferentes. Esto es interesante, porque en la forma como el autor lo plantea pareciera que hay una secuencia de acciones en donde la persona trans primero construye su cuerpo y luego realiza otro tipo de acciones políticas más colectivas, sin embargo, creo que esto se puede dar de manera simultánea y es un ámbito todavía por seguir investigando.

Siguiendo con la categoría de agenciamiento político, Juan Pablo Cepeda Bolívar (2017), en su artículo *Agenciamiento político y subjetividad política de la Red Comunitaria Trans en Bogotá, Colombia,* pretende documentar los procesos de agenciamiento político y de subjetividad política del colectivo de mujeres trans "Red Comunitaria Trans". En esa línea y a partir de un análisis de fuentes secundarias desde un diseño microhistórico y hermenéutico, se evidencia que en el agenciamiento político de las mujeres trans lo corporal, la memoria y su motivación por organizarse constituyen dimensiones importantes en la producción de "…un sujeto colectivo trans en emergencia para la defensa de sus derechos" (Cepeda, 2017:175). Es decir, el surgimiento del sujeto político "mujeres trans" implica, para el autor, un proceso donde la reivindicación colectiva de su corporalidad lejos de la patología, el recuerdo de la violencia ejercida sobre sus cuerpos como una memoria histórica y vigente, así como sus capacidades de gestar colectividad se entretejen para generar concientización en la sociedad respecto de su necesidad de forjar liderazgos trans.

En estas investigaciones sobre subjetividad y agenciamiento políticos, se puede ver cómo estas categorías pueden estudiarse tanto desde el relato de personas como en el caso de la investigación de Jaramillo, o con colectivos como en la investigación de Cepeda, donde se habla del sujeto político colectivo "mujeres trans" como un grupo homogéneo. Esto me permite ver la versatilidad de la categoría y plantear en mi investigación una propuesta diferente donde pretendo acercarme a colectivas de personas trans y comprender el espacio colectivo como central para la producción de subjetividades políticas trans heterogéneas, donde el ser parte de una comunidad permite explicitar relaciones de interdependencia y cercanía vinculadas a la experiencia de compartir necesidades, expectativas, proyectos, afectos y deseos similares que van a afectar la producción de sus subjetividades políticas.

Finalmente, sobre la categoría de subjetividad política como tal, vinculada a personas trans, existe producción académica tanto en Argentina como en México. Si bien esta producción es acotada, ofrece información académica importante para comprender el uso específico de la categoría en investigaciones con personas trans.

Desde Argentina, Guadalupe Lazzaroni y Victoria Arriagada (2014) en la ponencia[16] titulada *Subjetividad política de las personas Trans y Ley argentina de identidad de género. Anudamientos y desanudamientos* plantean que la conformación de sujetas y sujetos políticos trans se da en un mundo-historia signado por las leyes de la biopolítica del género, encuadradas en el binarismo hombre-mujer y en un contexto específico que las autoras denominan "Combo Trans", el cual implica "…la combinación reiterada y sostenida en el tiempo, de circulación por espacios donde principalmente sufren/viven: violencia - alcohol - droga - prostitución - VIH - privación de la libertad - 40 años en sus expectativas de vida." (Lazzaroni y Arriagada, 2014:2). Las autoras refieren además que tanto en su región, el Alto Valle de Río Negro y Neuquén, como en casi todo el territorio argentino, los movimientos sociales de la diversidad y el feminismo, así como las organizaciones específicas de personas trans como *Conciencia ViHda*, la cual analizan a profundidad, trabajan en pro de la promulgación de leyes que puedan mejorar la situación denominada "combo trans". Ellas consideran que desde y en la organización se favorece "la crítica de la vida cotidiana, la pregunta por el sentido, la búsqueda de la dignidad, en definitiva, la elección del mundo en el que se desea vivir" (Lazzaroni y Arriagada, 2014:3) y que esto además de aportar a leyes como la Ley Argentina de Identidad de género, producen subjetividades políticas trans activas que debaten y toman decisiones versus las pasivas imbuidas en sus vidas violentas (combo trans), las cuales delegan su poder en las primeras. Es decir, dan a conocer cómo dentro de la producción de subjetividades políticas trans vinculadas a un evento específico como la elaboración de una ley, estas se producen también transitando por las reflexiones, experiencias, estrategias y acciones vinculadas a la política institucional.

Por otro lado, Lenin Adolfo Zamorano-Martínez, Ignacio Lozano-Verduzco, Juan Carlos Mendoza-Pérez, Andrew Eaton y Shelley Craig (2023), en su artículo *Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad política en experiencias de jóvenes trans en México*, donde realizaron entrevistas y grupos focales a 23 jóvenes trans entre 16 y 29 años analizaron cómo operan las diferentes prácticas, discursos de

[16] Esta ponencia fue presentada en el 3er congreso denominado ***Género y Sociedad: voces, cuerpos y derechos en disputa,*** llevado a cabo en la Universidad de Cordoba – Argentina del 24 al 26 de setiembre de 2014.

precarización y violencia, así como la opresión de género en la subjetividad política de estos jóvenes trans. Realizaron un análisis de contenido de sus narrativas, encontrando dos categorías: a) la precarización de los derechos humanos de las personas trans y b) la producción de subjetividad política. Sobre la primera, postulan que todxs quienes participaron de la investigación reportaron haber vivido violencia y haber enfrentado limitaciones en el ejercicio de sus derechos humanos. Sobre la segunda categoría, manifiestan que a pesar de que las relaciones de poder asimétricas configuran subjetividades normadas y disciplinadas, "también es una realidad que las personas vulneradas se encuentran en constante resistencia a través de actos, pensamientos y emociones que propician posibilidades de construir vidas habitables" (Zamorano-Martínez et al., 2023:135-136). Otro aspecto importante es que mencionan que existen efectos emocionales ligados al dolor, tristeza, rabia, miedo, etc., que desencadenan una serie de actos y estrategias que les permiten hacer frente a la precarización de sus derechos. Entre las más resaltantes se encuentran las expresiones artísticas como el diseño gráfico, el cosplay y el drag, las cuales se convierten en vías críticas para llevar a cabo transiciones de género, para contar sus historias y crear bases de empoderamiento. (Zamorano-Martínez et al., 2023)

Estas investigaciones que estudian las subjetividades trans adjetivadas como políticas me permiten comprender la importancia del cuerpo trans como el lugar de la acción política y como un espacio en resistencia frente al sistema binario de sexo-género, que, al ser apropiado e irse produciendo, permite nuevas posibilidades de ser y existir. En esa línea, dentro de mi investigación, el cuerpo y las prácticas corporales de las personas trans serán centrales en la exploración etnográfica, entendiéndolas como actos políticos de resistencia.

Existe otro grupo de investigaciones realizadas con personas trans en Latinoamérica que resaltan la violencia como una problemática que atraviesa y permanece en sus vidas, y por ende son relevantes a tomar en cuenta si es que se quiere explorar la producción de subjetividades políticas trans. En esa línea, destaca la investigación de Erica Sandoval (2008), la cual se presenta en el artículo titulado *Un lugar en el mundo. Condiciones de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad*

de México. La autora entrevistó a personas transexuales y transgénero que residen en la Ciudad de México y encontró que la violencia es un fenómeno que va escalando en sus vidas y hace que sus relaciones familiares, laborales y económicas se vuelvan más complicadas, tensas y precarias en la medida en que manifiestan y visibilizan su identidad transgénero. Es decir, producirse como sujetxs transexuales o transgénero les lleva a tener que cortar sus relaciones familiares o a sostenerlas con tensiones y enfrentamientos, así como a padecer el desempleo, lo que les genera precariedad económica. En esta misma línea, en la investigación *Mujeres trans* violencia y cárcel* realizada por Chlóe Constant (2022) con mujeres trans internas y en situación poscarcelaria en Mexico, se visibiliza este continuum de violencia dentro de los ámbitos familiar y laboral, que lleva a estas mujeres a realizar una migración interna en su juventud para escapar de la violencia familiar y a experimentar la cárcel como un lugar donde la violencia se sigue reproduciendo adquiriendo ciertos matices que se relacionan sobre todo con la violencia sexual y la negación de sus feminidades.

Por su parte, Lohana Berkins (2003), teórica y militante travesti argentina, quien reivindica la identidad travesti como situada y eminentemente política, en su artículo *Un itinerario político del travestismo*, nos presenta dos estrategias que usan las travestis en Argentina para lidiar con la violencia, sin abandonar su lucha política por visibilizarse y reconocerse como sujetos. Estas son: instalarse en la posición de víctimas para ser aceptadas, y usar vestimenta colorida y llamativa en las acciones públicas, como las marchas del orgullo. La intención de estas decisiones es que la sociedad conozca que las travestis existen y que sus vidas están atravesadas por múltiples violencias y obstáculos que les impiden existir desde una identidad considerada subversiva. También resalta que la lucha política trans es por la deconstrucción de las dicotomías que las sitúan compulsivamente dentro de la binariedad varón-mujer. Es decir, es justo esta lucha política por ser travesti la que las convierte en blanco de la violencia cisheteropatriarcal que precariza sus vidas.

En esa misma línea, en la investigación *Transfeminismos en América Latina* de Andrea Domínguez, Juliana Martínez, Ángela Duarte y Daniel González (2021), donde se entrevista a líderes y lideresas transfeministas y/o transactivistas latinoamericanas,

se menciona que la violencia contra las mujeres trans y travestis es la preocupación más urgente para las personas trans que son parte de organizaciones y colectivas activistas. Lxs entrevistadxs mencionan que esta violencia es expresión de la transfobia, la misoginia y el racismo, todo ello enraizado en la historia colonial de la región que implanta discursos de odio contra lo femenino y lo trans. También se mencionan como preocupaciones prioritarias la lucha por la despatologización de las identidades trans y travestis, así como el logro de leyes integrales de identidad de género en todos los países de la región que estén basadas únicamente en el reconocimiento de la identidad autopercibida de las personas.

La relevancia de estas investigaciones me permite enmarcar la mía en la comprensión de que múltiples situaciones de violencia y opresión son parte de la vida cotidiana de las personas trans en nuestra región y en esa línea, la violencia será considerada un factor que va a afectar la producción de sus subjetividades políticas. El hecho de que la violencia se incremente en la medida en que se hace visible su identidad trans, como lo manifiesta la investigación de Erika Sandoval, o que la violencia sea vivida como un continuum dentro de la trayectoria de vida de las mujeres trans en la investigación de Chlóe Constant, me lleva a pensar el cuerpo trans como espacio de resistencia permanente donde el cuidado personal y colectivo, así como la búsqueda y el sostenimiento de redes de apoyo son centrales para la producción de subjetividades políticas trans. Por otro lado, el hecho de no contar con un acceso pleno a los derechos es una realidad que les puede impulsar a realizar estrategias de lucha personal y colectiva por estos derechos negados. En esta línea, es importante investigar cómo este contexto de violencia específico impacta en la producción de subjetividades políticas trans, más aún en un país como Perú donde no existe una ley de identidad de género.

Por otro lado, para mi investigación es importante indagar la producción académica y empírica relacionada a la cultura *ballroom*[17], entendida como un movimiento que genera espacios de pertenencia y politización para personas LGTBIQ+ alrededor del

[17] Esta cultura underground fue creada como un espacio colectivo a finales de los años 60, por mujeres trans negras y personas queer como un acto de resistencia, frente al racismo que existía en los bailes drags (masquerade parties) que se realizaban en Nueva York, desde los años 20. Es Crystal LaBeija, una famosa dragqueen negra, quien cansada del racismo organiza la primera ball solo para personas negras y latinas y crea la primera *house* o familia dentro de la cultura denominada "*House of* LaBeija".

baile del *vogue*[18] y porque existe una escena *ballroom* peruana, desde el 2019, que se encuentra en pleno apogeo y convoca a muchas personas trans.

Ballroom es una cultura *underground* que se muestra masivamente por primera vez en el documental *Paris is Burning* (1990) dirigido por Jennie Livingston y luego de más de veinte años en la serie *Pose* (2018-2021) dirigida por Murphy, Falchuk y Canals, difundida en la plataforma FX. En ambos documentos audiovisuales se puede apreciar la evolución de la cultura *ballroom* a través de las vidas de personas gais y travestis afroamericanas y latinas asentadas en el barrio neoyorquino de Harlem, quienes en su cotidianidad se encontraban en múltiples situaciones de riesgo debido a sus sexualidades disidentes, a la epidemia del VIH, al racismo habitual y a la situación de precariedad económica en la que se encontraban. Nos muestran también cómo estas personas, debido al rechazo y violencia que experimentan, construyen una comunidad alrededor de la generación de casas y familias elegidas donde se tejen lazos afectivos entre madres y/o padres trans e hijxs que se cuidan y protegen, así como también se enfrentan y compiten. Estas casas/*houses* tienen la particularidad de competir entre sí en eventos performáticos llamados balls para los cuales se unen lxs integrantes de la casa para preparar los vestuarios y las performances con las que se van a presentar.

En estos eventos, les integrantes de las casas compiten en diversas categorías que según Marlon Bailey (2013), en su libro *Butch queens up in pumps: gender, performance, and ballroom culture in Detroit* se organizan desde el sistema de género, pero este a la vez es subvertido por les competidores quienes, desde el vestuario, el maquillaje, la apariencia, los gestos y movimientos performáticos ponen de manifiesto la arbitrariedad de la construcción del género binario. En este mismo libro, Bailey (2013) visibiliza el potencial político de la cultura *ballroom* a través de la institución social de las casas como espacios donde se tejen lazos de parentesco que permiten cuidar y en mis palabras producir subjetividades políticas contrahegemónicas frente al modelo de familia heteronormativa.

[18] Según Trejo Olvera (2023) el *vogue* es un baile que celebra la disidencia sexual, la feminidad y la agencia performativa de los cuerpos, tiene como fuentes de inspiración las poses de las modelos en las tapas de revistas de moda y las pasarelas de alta costura.

Respecto de la producción académica realizada en Latinoamérica sobre la cultura *ballroom*, la cual es acotada, destacan dos investigaciones resaltantes, la de Niverdo Trejo Olvera, titulada *Nuestra venganza es ser felices: redes, prácticas y datos cuir de la comunidad ballroom mexicana* y la tesis de Nicole Vanessa Flórez Cruz titulada *Cuerpos danzantes: prácticas de resistencia, (re)creación y sanación de la danza en la cultura ballroom bogotana;* ambas publicadas en el 2023.

Trejo Olvera (2023) comprende la cultura *ballroom* como un movimiento transnacional y contracultural que ha migrado desde Nueva York a varios países de América Latina[19]. Según el autor, hay una apropiación y resignificación de la memoria colectiva de la cultura *ballroom* por parte de las casas que se crean en Latinoamérica, las cuales están constituidas por sujetxs cuyos cuerpos han sido castigados, medicalizados y racializados; y es desde esas corporalidades que crean formas disidentes de subjetividad, belleza y deseo. Menciona que, en México, la escena *ballroom* nace en el 2015 y funciona como un refugio que se organiza en "familias elegidas denominadas casas/*Houses* cuyo propósito es crear espacios habitables por medio del baile del Vogue donde su disidencia sexo-genérica deja de ser la razón de su muerte." (Trejo Olvera, 2023:117). En su investigación, el autor analiza lo que él llama las prácticas digitales cuir de casas *ballroom* mexicanas, para esto, metodológicamente integra un estudio etnográfico y un estudio de small data de los perfiles de las casas en Instagram. El menciona que estas prácticas digitales cuir son realizadas "por sujetxs politizados que prefiguran colectivamente códigos y lenguajes comunes con base en sus diferentes modos de hacer y estar en el mundo" (Trejo Olvera, 2023:120) y concluye que su característica principal es informar sobre aspectos relacionados con el género, el sexo y la sexualidad de una comunidad politizada, cuyo objetivo es apuntalar la importancia y la dignidad de las experiencias de personas trans, maricas, travestis, lesbianas y no binarias. En resumen, para el autor estas prácticas y datos cuir "son una fuente de reproducción de la memoria y una manera de subjetivación y agenciamiento" (Trejo Olvera, 2023:131).

[19] Dentro de América Latina, la escena *ballroom* llega primero a Brasil en el 2009 y es diez años después, en el 2019, que en Lima se funda la primera casa de la escena *ballroom* peruana denominada *International Pioneer Kiki House of Prince.*

Por otro lado, la tesis de Flórez Cruz (2023) analiza la danza dentro de la cultura *ballroom* bogotana como una vía política que posibilita prácticas de resistencia, sanación y (re)creación que permiten la transformación de subjetividades de personas disidentes sexuales. En esa línea, describe la danza como una práctica que permite entretejer comunidades afectivas y subversivas que se materializan en la figura de las casas y en los actos performativos de voguing que se realizan tanto en las balls (competencias de baile), cuanto en acciones políticas públicas como el Paro Nacional de Colombia realizado durante el 2021[20]. Finalmente, la autora resalta tanto las potencialidades recreativas de la danza para construir subjetividades no alienadas como los elementos emancipadores y anticoloniales del *ballroom* bogotano respecto del estadounidense al producir espacios no binarios.

Si bien la producción académica y los documentos audiovisuales presentados no exploran directamente la producción de subjetividades políticas trans, si nos muestran la cultura *ballroom* como un espacio colectivo de resistencia contra el racismo, la transfobia, la NBfobia y otras formas de opresión que recaen sobre lxs sujetxs de la disidencia sexual. En esa línea, es importante explorar en mi investigación la escena *ballroom* limeña para comprender cómo esta colectividad tan particular está produciendo subjetividades políticas trans.

Finalmente, en la producción académica peruana afín a mi tema de investigación encuentro el libro titulado *Museo Travesti del Perú* de Giuseppe Campuzano (2007) donde se pretende, desde la propia experiencia del autor, visibilizar y reivindicar las existencias travestis a lo largo de la historia del Perú. El autor recopila y reescribe nuestra historia rescatando las existencias trans como aquello oscurecido e invisibilizado y desde mi punto de vista, esta mirada transgresora y crítica de la historia permite comprender la formación de las subjetividades políticas y las estéticas trans y travestis en el Perú. Por su parte, Ximena Salazar Lostanau (2015) realiza una tesis doctoral titulada *Vine al mundo porque dios quiere que yo esté aquí: recorridos identitarios de mujeres trans en*

[20] Este paro nacional se considera un hito en la historia contemporánea de Colombia, un estallido social que en plena pandemia hizo que millones de colombianxs salieran a las calles a protestar en oposición al proyecto de reforma tributaria presentado por el Gobierno del presidente conservador, Iván Duque. 80 personas murieron en esta protesta que duraron aproximadamente 3 meses.

Lima, Iquitos y Ayacucho, a través del análisis de siete historias de vida plantea que la identidad de género de las mujeres trans no es una esencia fija ni un proceso lineal, sino una experiencia abierta y profundamente condicionada por contextos sociales, económicos y culturales. En esa línea, asume el cuerpo trans como espacio de producción de sentido, agencia y conflicto, donde el trabajo sexual y la migración son dimensiones constitutivas de sus recorridos identitarios. Por último, Paola Patiño (2023), en su libro *The aesthetic and political practices of transwomen in Perú,* producto de su tesis doctoral, plantea que la acción política de las mujeres trans no se limita a lo institucional o discursivo, sino que se produce de manera central a través de sus cuerpos, su performatividad de género y sus prácticas cotidianas de existencia. Mediante una etnografía situada, la autora visibiliza cómo el deseo de reconocimiento estructura las trayectorias vitales de las mujeres trans articulando simultáneamente vulnerabilidad, agencia y resistencia frente a la colonialidad, el patriarcado y el capitalismo. Asimismo, conceptualiza las prácticas estéticas trans como una forma de política que transforma el orden de lo sensible y amplía los significados de ciudadanía. Tanto Salazar y Patiño ponen en el centro y resaltan las voces de las mujeres trans como las experiencias que dan vida a sus investigaciones.

Mi investigación suma a esta producción académica peruana comprometida con reivindicar las voces y experiencias trans como productoras legítimas de conocimiento y como agentes clave en la renovación de la política y de las sensibilidades en el Perú contemporáneo, así como aporta a la discusión sobre la distinción entre identidad y subjetividad apostando por el dinamismo y la condición de seguir siendo de la segunda, así como reconoce la diversidad de lxs sujetxs trans al incorporar las voces y experiencias de personas transmasculinas y no binarias para comprender más a fondo como se produce la subjetividad política trans en colectividad.

Apuntes metodológicos

Con este marco teórico, revisión de literatura de referencia y para conocer cómo son los procesos de producción de subjetividades políticas de personas trans que son parte de colectivas y están inmersas en contextos violentos en Lima, Perú, en un primer momento presentaré las bases teórico-metodológicas de la metodología feminista que han guiado la realización de esta investigación. Específicamente, la perspectiva del conocimiento situado, la importancia de evidenciar una decisión política de tejer vínculos de colaboración mutua con todas las personas que han hecho posible esta tesis y mi lugar de enunciación. En segundo lugar, describo el proceso desarrollado durante el trabajo de campo y describo también cómo llevé a cabo el análisis de la información obtenida.

Respecto de lo primero y específicamente del conocimiento situado, la epistemología feminista parte de que el conocimiento siempre es parcial y se encuentra ubicado en unas coordenadas tiempo-espacio específicas que le dan un contexto particular y un posicionamiento político que nunca es neutral, sino que más bien refleja la genuina objetividad de una realidad establecida como lo menciona Donna Haraway (1995). En esta misma línea, Luz Martínez y cols. (2014) indican que tanto la neutralidad como la objetividad son falacias diseñadas desde sesgos androcéntricos, las cuales privilegian una epistemología positivista y homogeneizante que ha dominado lo que se espera y entiende por una investigación académica rigurosa. Además, propone que la investigación que es feminista contempla su dimensión política cuando se plantea como un proceso que contribuye a la visibilización de las relaciones de poder, sus consecuencias y puede aportar a la transformación de estas. Por su lado, Norma Blázquez (2010) enfatiza que la metodología de investigación feminista, al alejarse de la visión androcéntrica/masculina, cuestiona las dicotomías clásicas del pensamiento moderno cartesiano, como idea-cuerpo, razón-emoción, teoría-práctica, trascendencia-inmanencia, evidenciando, por ejemplo, que dicha forma de pensamiento sostiene las relaciones de poder que surgen al momento de pensar, por ejemplo, la producción de sujetos, así como pensar lo que se entiende por la política.

En esa línea, apuesto por la producción de un saber parcial pero genuino, donde mi posición de investigadora feminista tiene la intención de develar las relaciones de poder que se tejen dentro de la producción de las subjetividades políticas trans, así como las experiencias de resistencia y tensión respecto de diversas narrativas hegemónicas que atraviesan la construcción del sujeto moderno-occidental. Además, pongo en cuestión sobre todo las dicotomías cartesianas mente-cuerpo, razón-emoción, público-privado e individual-colectivo, priorizando el análisis de la producción de las subjetividades políticas trans como un proceso encarnado que prevé la integración de estas dicotomías desde una vivencia compleja, continua y dinámica.

Por otra parte, Sandra Harding (2010) plantea que el método feminista parte de reconocer que los fenómenos a los que nos pretendemos acercar provienen de las personas que los viven. Es decir, de la experiencia y saberes de las personas con las que nos vinculamos en el proceso de investigación. Sobre esta base, priorice las voces de las personas trans con las que converse y entreviste, así como conviví a través de las diversas actividades a las que asistí, como talleres, aniversarios, marchas, *balls* (competencias de *voguing*) y prácticas públicas (de *voguing*) para comprender desde ellas mismas cómo se producen como subjetividades políticas en colectivo. Finalmente, estas voces las entretejí con la mía, generando una polifonía que me sitúa como conocedora activa y crítica de los procesos de producción de estas subjetividades políticas trans, asumiendo como investigadora, en palabras de Biglia, “nuestra agencia feminista para producir saberes transformadores, interaccionando de una manera constructiva y respetuosa con las redes sociales con y en las que investigamos” (2014:21).

En lo referente a tejer vínculos de colaboración mutua con todas las personas colaboradoras de esta tesis, alineado con el método feminista, tomé la decisión política de establecer una relación de intercambio recíproco, equitativo y respetuoso de saberes y experiencias donde las personas trans me permitieron conocer sus vidas y dinámicas colectivas y yo ofrecí a cambio la posibilidad de brindar espacios de fortalecimiento de la salud mental tanto grupales como individuales a todas aquellas personas que lo puedan requerir. En esa línea, se materializaron dos espacios de fortalecimiento de la salud

mental individuales, de diez sesiones cada uno, y dos espacios grupales, uno de una única sesión y otro de diez sesiones. Todos estos espacios fueron gratuitos, sin embargo, en cuanto a los dos espacios individuales y el grupal que duraron diez sesiones, las personas y la colectiva me pidieron continuar con las sesiones. Estos espacios se han desarrollado desde el 2023 hasta el 2025, teniendo la posibilidad de continuarse según la demanda de las personas y/o de la colectiva. Es importante mencionar que la posibilidad de estos espacios contribuyó a estrechar los lazos de confianza y amistad política con estas personas, pero lo compartido no ha sido parte del material que se ha analizado para arribar a los resultados y conclusiones de esta investigación, ya que se encuentra protegido por el principio ético de la confidencialidad terapéutica.

Para cerrar esta primera parte, quiero mencionar que el lugar de enunciación como aporte del feminismo negro dentro de la metodología feminista, como menciona Djamila Ribeiro (2023), nunca es neutral, ni objetivo ni universal. Al ser la enunciación una voz pronunciada por alguien que habita un determinado tiempo y espacio, así como una biografía específica, se convierte entonces en un lugar político. Y al ser un lugar político, no es un lugar individual, sino un lugar social y cultural que me invita a revisitar mis propias experiencias y expectativas como integrante de la comunidad LGTBIQ+ de Lima en la manera en que reflexiono y analizo la producción de subjetividades políticas de personas trans desde mi rol de investigadora feminista. En ese sentido, reconozco que me une a las personas trans un sentimiento de coalición que me permite habitar con ellas un continuum de resistencia y desobediencia en un país machista, misógino y transfóbico como lo es Perú y específicamente Lima, considerada una de las ciudades más conservadoras de Latinoamérica.

Si bien considero que me encuentro inmersa en ciertas condiciones sociales de exclusión y discriminación que hacen que en mi país no pueda acceder a ciertos derechos y a cierto estatus de ciudadanía, es importante reconocer que escribo desde mi privilegio de ser una mujer cisgénero académica que decide utilizar su privilegio como instrumento para resaltar las voces y saberes trans, así como visibilizar las prácticas que realizan en colectivo para cuidar y celebrar sus vidas como parte de la producción de sus subjetividades políticas en contextos donde sus existencias quieren ser negadas y/o

borradas constantemente. Es así como desde mi lugar de enunciación realizo una apuesta política transfeminista y decolonial por reconocer la importancia de las experiencias trans también para la teoría y el activismo feminista.

Con respecto a lo segundo, específicamente sobre el trabajo de campo de esta investigación, este se realizó entre 2022 y 2025 y contó con dos etapas.

La primera etapa tuvo el objetivo de hacer un mapeo de los principales espacios colectivos de personas trans que se encontraban activas realizando acciones diversas de organización, capacitación y lucha por sus derechos, así como la realización de contactos iniciales con personas clave que me puedan ayudar a iniciar el vínculo con los espacios colectivos. A muchas de las personas ya las conocía, pero de un ambiente más informal, nunca les había propuesto realizar una investigación con ellas. Por esta razón, para esta primera parte conté con el apoyo remunerado de un activista trans amigo y colega mío[21]. Desde la Ciudad de México me reunía con él de forma virtual para que me mostrara avances en la base de datos que estaba construyendo y desde su experiencia como activista podía conocer cuáles eran los espacios colectivos trans que contaban con más integrantes y cierto liderazgo dentro del movimiento trans peruano. Es así como intencionalmente envié cartas y/o realicé comunicaciones por redes sociales, y de este primer contacto tuve respuestas de cinco organizaciones tanto de mujeres trans como de transmasculinos, así como de dos casas/*houses* de la escena *ballroom* de Lima de las ocho que existen, y de una colectiva que se autodenomina *house* pero no pertenece a la escena *ballroom* limeña.

De los cinco espacios colectivos, dos tuvieron una disposición muy abierta para colaborar con la investigación: estas fueron la ONG Féminas Perú, creada y desarrollada por y para mujeres trans, y la Asociación Civil Diversidades Trans Masculinas (DTM), que se define como una colectiva transfeminista compuesta por transmasculinidades, personas de género no binario y/o no conforme asignadxs mujeres al nacer. En cuanto a las dos casas *ballroom*, ambas tuvieron la disposición de colaborar con la investigación.

[21] Para mí era importante que esta investigación cuente con los saberes de Marco Guillermo Pérez Caycho al ser un activista trans reconocido por el movimiento y además era una intención metodológica que la experiencia de investigación pueda traer retribución económica a personas trans valiosas que son discriminadas en el ámbito laboral peruano por ser quienes son.

La primera fue la International *Pioneer Kiki House of Prince*, la cual es la primera casa kiki de la escena peruana, y la segunda, la *International Queens House of Nakamura*, ambas son casas/*houses* creadas en Lima que no son capítulos de casas/*houses main*[22]. Finalmente, la *House of Lujuria*, definida como un espacio político y de contención para personas trans y marikas seropositivas, también tuvo mucha disposición para ser parte de la investigación.

En todos estos espacios colectivos se propuso una relación que comenzaba con la investigación pero que no necesariamente culminaba con esta. Además, se les propuso, como ya se mencionó, una relación de colaboración mutua que implicó siempre un vínculo intersubjetivo de respeto por los saberes compartidos y equitativo en cuanto a la dialéctica de dar y recibir.

La segunda etapa tuvo el objetivo de realizar una inmersión en los espacios colectivos y casas/*houses* que habían aceptado ser parte de la investigación para poder conocer cómo se producen las subjetividades políticas dentro de estos. Las primeras aproximaciones fueron virtuales, tanto realizando conversaciones informales por Zoom, como realizando un seguimiento constante de las publicaciones que realizaban los distintos espacios colectivos en sus páginas oficiales[23] dentro de la red social Instagram. Esto me permitió, por un lado, pactar la realización de entrevistas a profundidad cuando viajé a Lima, ya que me interesaba mucho que estas pudieran darse de manera presencial para construir un vínculo intersubjetivo y de confianza más cercano y sin

[22] Dentro de la escena *ballroom* de Lima, que es una escena kiki pensada dentro de la cultura como un lugar para aprender, crecer y formar comunidad existen casas/*houses* creadas en Lima que conviven con casas/*houses* que son capítulos, una especie de réplicas de la escena *Main* que se considera más como una plataforma profesional para consolidarse como leyenda dentro de la cultura. Las casas *main* son más competitivas y se enfocan más en la escena profesional de alto nivel, mientras que las casas creadas dentro de una escena kiki se enfocan más en la formación y en hacer familia y comunidad.

[23] Estas son las páginas oficiales de Instagram de los cinco espacios colectivos que colaboraron con esta investigación:
Féminas Perú https://www.instagram.com/feminasperu?igsh=ZXV1Zm5mdTQ5dXly
Diversidades Transmasculinas https://www.instagram.com/diversidadestm?igsh=N3Y1bmlxNnk5Zmlt
International Pioneer Kiki House of Prince
https://www.instagram.com/kikihouseofprince?igsh=MXRlMHBpZWpuMWs2bw==
International Queens House of Nakamura
https://www.instagram.com/queenshouseofnakamura?igsh=MW1vcWpycHg4MXdnbA==
House of Lujuria https://www.instagram.com/houseoflujuria?igsh=MXFsZ2x0cGZvYXV5cA==

mediatización de una cámara. Por otro lado, me permitió conocer las dinámicas, diversas actividades y acciones políticas que realizaban los distintos espacios colectivos desde sus publicaciones en Instagram, así como recopilar algunas fotografías que se exponen en este documento.

En el tiempo que duró esta segunda etapa, realicé tres viajes a Lima en el 2023, 2024 y 2025. En estos viajes pude realizar las entrevistas a profundidad a personas clave integrantes de estos espacios colectivos. Es decir, personas que ocupan cargos importantes dentro de las organizaciones, así como las madres/padres/xadres e hijes de las casas. En el caso de la escena *ballroom* limeña, luego de una primera inmersión en las casas elegidas, decidí que era importante entrevistar a las madres/padres/xadres de las demás casas y a un 007[24] para tener una mirada más profunda y completa de la escena. Es así como terminé conversando con 24 personas, lo que supuso realizar 37 entrevistas. Esto implicó entrevistar en más de una oportunidad a la misma persona debido a que, en algunos casos, se buscó comprender las experiencias vividas desde las perspectivas de las propias personas, por lo que se necesitó más tiempo para poder generar relaciones horizontales, éticas y no explotadoras que, desde la confianza, superen el extractivismo académico (Blázquez, 2010).

Las entrevistas se realizaron en espacios de las propias colectivas, cuando estas los tenían y me permitieron ahondar en las experiencias de fundación/creación de los espacios colectivos, sus horizontes políticos, en cómo se cuidan, sostienen y organizan, cómo usan el arte y el performance como herramienta para seguir siendo, así como en otras cuestiones que fueron relevantes para las propias personas trans con relación a su producción como sujetxs politicxs.

En el siguiente cuadro doy a conocer los datos sociodemográficos y de filiación a los espacios colectivos de las personas entrevistadas. Todas las personas entrevistadas decidieron mantener su nombre y/o su AKA *(also known as)*[25] y no acudir a seudónimos.

[24] Una persona 007 es aquella que pertenece a la escena *ballroom*, pero no es integrante de ninguna casa.
[25] AKA o a.k.a. significa: también conocido como.

Espacio Colectivo	Participante	Edad	Identidad de género	Grado de instrucción	Tiempo en la organización	Cargo/Rol
Féminas Perú ONG	Leyla	47	Mujer trans	Superior universitaria	9 años	Directora ejecutiva
	Lesly	34	Mujer trans	Superior Técnica	+ 7 años	Coordinadora Administrativa y de Incidencia
	Cath	36	Mujer trans	Superior universitaria	2 años	Coordinadora de investigación
	Isabella	+ de 30	Mujer trans	Superior universitaria	9 años	Coordinadora de comunicaciones y contenidos
	Danixa	40	Mujer trans	Secundaria	9 años	Coordinadora del Área Comunitaria
	Yahaira	34	Mujer trans	Superior universitaria	8 años	Coordinadora del Área legal
Diversidades TransMasculinas	Sebastián	34	Transmasculino de género fluido	Superior universitaria	9 años	Presidente
	Santiago	35	Travesti	Superior universitaria	7 años	Asesor político
	Dani	29	Transmasculino	Superior universitaria	3 años	Director ejecutivo
	André	36	Transmasculino	Superior universitaria	3 años	Coordinador de Finanzas
	Viktor	26	Transmasculino no binario / de género fluido	Superior universitaria	7 meses	Integrante de la comisión de Autocuidado
House Of Lujuria	Gia	36	Chica trans	Superior Técnica	7 años	Madre/Fundadora

	Sandra	32	Chica trans	Superior universitaria	3 años	Hija
	Drako	36	Marika, no binarie y racializade	Superior técnica	3 años	Integrante
Ballroom House of Prince	Isis	34	Transfemenina no binaria	Superior universitaria	6 años	Madre Pionera
	Green Gemini	29	Transmasculino no binario	Superior técnica	2 años	Padre
	La Calle	29	Transmasculino no binario	Superior universitaria	1 año y 9 meses	Hije
Ballroom House of Nakamura	Bosco	24	Chico Trans	Superior técnica	2 años	Father pussy boy
	Lirio	17	Persona no binaria	Superior universitaria	1 año y 5 meses	Hije
	V	33	Agénero	Superior universitaria	2 años	Hije
Ballroom House of Calloway	Lui	29	Transfeminidad no binaria	Superior Universitaria	2 años	Madre/Fundadora
Ballroom House of Brava	Barbie	30	Chica trans	Superior universitaria	3 años	Madre/Fundadora
Ballroom The legendary imperial dynasty House of Hua Mulan	Emona	29	Mujer cis		5 años	Madre Pionera
Ballroom 007	Basu	27	Hombre cis	Superior Universitaria	3 años	007 (independiente)

Cuadro 1. Datos demográficos y de filiación de personas entrevistadas

Por otro lado, en estos viajes a Lima pude realizar inmersiones etnográficas en diversas actividades importantes realizadas por cada colectivo como los talleres realizados los martes por las chicas de Féminas, la inauguración de la casa trans *La Rodri* como el espacio comunitario y de refugio para personas trans de DTM y su décimo aniversario, diversas *balls* y prácticas públicas organizadas y/o donde participaban lxs integrantes de la *house of* Prince y la *house of* Nakamura, así como presentaciones de libros, poemarios y una fiesta profondos organizados por la *House of* Lujuria. También asistí a la marcha del orgullo en Lima en 2024, a la cual asistieron todos los espacios colectivos mencionados y/o algunas personas integrantes de los mismos.

Durante esta segunda etapa, es importante mencionar que el 16 de mayo de 2024 el Ministerio de Salud (MINSA) del Perú publica en el diario oficial El Peruano el decreto supremo DS 009-2024-SA[26] que patologizaba directamente a las personas trans y homosexuales utilizando la desactualizada Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y problemas relacionados con la Salud CIE-10 (donde aún se patologizan a las personas trans) para incorporarlas en el Plan Esencial de Aseguramiento en Salud. Esta acción fue tomada por el movimiento LGTBIQ+ peruano y específicamente por el movimiento trans como un acto oficial de patologizarles como enfermos mentales. A raíz de esto se hizo un chat de whatsapp, al cual fui invitada, para generar acciones en contra del DS. Formar parte de este grupo de whatsapp me ayudó a conocer más de cerca la organización del movimiento que se materializaba en las redes sociales, en los espacios colectivos, así como en plantones frente al MINSA.

Finalmente, respecto del análisis de la información, este se realizó en su mayoría entre 2024 y 2025. Los planteamientos de la teoría fundamentada constructivista planteada por Kathy Charmaz (2006) me ayudaron a organizar y analizar la información obtenida de diferentes fuentes desde una mirada crítica y desde una postura de co-construcción del conocimiento entre las personas que colaboraron con esta investigación y yo. De acuerdo con la autora:

[26] Aquí se puede leer el Decreto Supremo https://www.gob.pe/institucion/minsa/normas-legales/5579215-009-2024-sa

> (…) son dos los objetivos que hay que cumplir en esta empresa. En primer lugar, hacer explícito el proceso de construcción intersubjetiva de los datos y, con ello, las estrategias cognitivas y los razonamientos inherentes al sentido común en la interpretación de la realidad social. Y en segundo lugar, mostrar las relaciones de poder y de confianza sujetas al proceso de recogida de la información. (Charmaz, 2006:285)

En esa línea, es importante para mí revelar cómo el proceso de construcción de conocimiento de esta investigación se ha dado de forma relacional a través del reconocimiento de que es imprescindible dejar que el encuentro con el otro y la escucha guíen la investigación y que tanto las coincidencias como las tensiones e interpelaciones propias de esta nueva experiencia, puedan enriquecer no solo el proceso investigativo, sino también a quienes seremos parte de él.

Un recurso que me ayudó en este proceso fue el software para el análisis de datos cualitativos ATLAS.ti 24, el cual me permitió el análisis y la codificación de todas las entrevistas. Así trabaje inicialmente con los siguientes códigos y subcódigos que fueron la base para la realización de los diferentes capítulos de resultados de esta tesis.

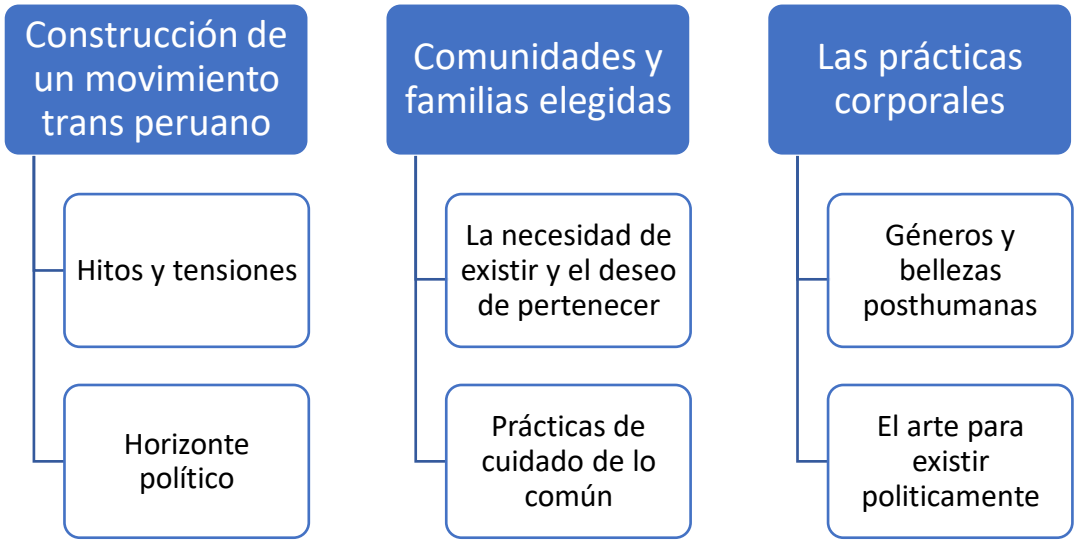

Figura 1. Códigos y subcódigos iniciales

Estos códigos y subcódigos iniciales se reorganizaron a la luz de cómo se iba develando el proceso de producción de subjetividades políticas en la interacción con las

personas colaboradoras de esta tesis. Es así como los subcódigos Horizonte político y Prácticas de cuidado de lo común tomaron una mayor relevancia, junto con el código Prácticas corporales al explicar la producción de las subjetividades políticas. En esa línea redefiní lo que comprendo en esta investigación por la producción de subjetividades políticas, las cuales implican una posición de interdependencia vital donde los vínculos cercanos y la capacidad de (con)moverse de los cuerpos afectados y afectivos despliegan prácticas corporales y prácticas del cuidado de lo común que producen tensiones y acomodos que modifican sus formas de ser y estar en el mundo, a la vez que buscan transformaciones sociales concretas desde donde renuevan sus esfuerzos de politización guiados por un horizonte político específico.

La realización de esta investigación ha supuesto muchos retos y dificultades, pero también me ha traído muchas experiencias interesantes y valiosas. En cuanto a los retos y dificultades, me topé con la desconfianza de ciertas personas trans para participar en una investigación realizada por una mujer cisgénero. El recelo por el extractivismo académico y el poder ser tratadas como objetos de estudio fue un obstáculo al que me enfrenté. Sin embargo, ser de la comunidad LGTBIQ+ de Lima, pertenecer a una organización feminista reconocida como importante dentro del activismo transincluyente me permitió sobrellevar esta limitación y ganarme la confianza de las diversas personas que colaboraron con esta investigación.

Por otro lado, en algunas ocasiones sentí corto el tiempo del trabajo de campo en Lima debido a que solo se me permitía tener viajes de máximo mes y medio según el cronograma académico del doctorado. Esto a veces me impedía participar de más actividades y acciones presenciales que realizaban espacios colectivos con los que trabajé. A pesar de ello, el seguimiento que realicé de sus redes sociales y la interacción virtual que tuve con la mayoría de las personas colaboradoras de esta tesis me permitieron estar conectada con su trabajo activista.

Finalmente, la elaboración de esta tesis me ha permitido conocer más a fondo las vidas de un grupo de personas trans en Lima que desde su activismo dan a conocer sus apuestas políticas por el respeto de la vida en común, la diversidad sexual y la posibilidad de vivir desde el deseo genuino de ser, aunque esto implique conflictos internos, así

como opresión y violencia sobre sus vidas. Conocerlas así a través de esta investigación ha generado entre nosotras vínculos afectivos que perdurarán en el tiempo.

CAPÍTULO 1

ESCENARIOS POLÍTICOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN MOVIMIENTO TRANS PERUANO

En este capítulo intento describir el contexto político peruano desde 1980 hasta la actualidad. Elegí este periodo de tiempo porque es en 1980 cuando como país regresamos a un gobierno democrático después de 12 años de dictadura militar y es también a inicios de los 80 cuando comienzan a aparecer los primeros grupos activistas de *gays* y lesbianas en Lima. Es así como, tomando en cuenta la estructura de una línea de tiempo, describo en el primer apartado los devenires de la democracia y la crisis política permanente en la que se encuentra mi país desde 2016 hasta la actualidad. Este contexto macro lo hago dialogar con un segundo apartado donde me centro en describir la construcción de un movimiento trans peruano vivo, dinámico y cambiante. Finalmente, propongo que el horizonte político de este movimiento trans ha priorizado prácticas de cuidado de lo común y prácticas corporales en su accionar político y por ende en la producción de las subjetividades políticas que lo componen.

1.1. Contexto político peruano (80s-2024)

En 1980, después de doce años de los gobiernos militares del General Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y del General Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), asume la presidencia de la república peruana el arquitecto Fernando Belaunde Terry.

Con una nueva constitución, resultado de la Asamblea Constituyente de 1978[27], el gobierno de Belaunde enfrentó una crisis económica fuerte reflejada en el incremento de la deuda externa y una inflación creciente dejadas por el gobierno militar, así como el *fenómeno de El Niño*[28] que devastó la producción agropecuaria en el norte y sur del país.

[27] El General Morales Bermúdez se ve obligado a convocar a la Asamblea Constituyente de 1978, debido a las protestas de la población civil y el fracaso de las reformas que intentaba aplicar.

[28] El fenómeno de El Niño se inició a finales del año 1982 y se prolongó hasta mediados de 1983. Mientras la zona norte del país fue afectada por intensas lluvias, la zona sur padeció de sequías por la ausencia de lluvias. El Niño ocasionó la muerte de 512 personas y 1´330,000 damnificados, afectó severamente las actividades económicas debido a la destrucción de viviendas, infraestructura vial y gran parte de los cultivos.
Fuentes: https://gestion.pe/fotogalerias/fenomeno-el-nino-1982-1983-a-cuatro-decadas-del-fenomeno-natural-que-golpeo-al-norte-y-al-sur-del-peru-nndasp-lluvias-sequias-peru-clima-

Sin embargo, su mayor reto como gobierno fue enfrentar los inicios del Conflicto Armado Interno (CAI), donde el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) se alzaron en armas y desarrollaron una guerra interna que se extendió de la periferia al centro, es decir, desde los departamentos ubicados en la sierra sur del Perú (Ayacucho, Huancavelica y Apurímac) hacia Lima (la capital). Esta guerra tenía como objetivo final tomar el poder del Estado e imponer un nuevo orden político y social basado en ideas marxistas, leninistas y maoístas, que, sin cuestionar el régimen heterosexual sobre el que se crean los Estados-nación latinoamericanos, era igual o más homofóbico y transfóbico que el existente.

Tanto el gobierno de Belaunde como el siguiente gobierno de Alan García (1985-1990), de acciones políticas muy centralistas, descuidaron y subestimaron los avances de los grupos armados, enfrentando de manera insuficiente el problema más importante de esta época. Si bien el gobierno de Belaunde declaró el 1982 un régimen de excepción[29] en los departamentos más afectados por el CAI (Sierra Sur), esto solo significó, en la práctica, colocar a estos territorios bajo gobierno militar sin implementar una estrategia político-militar (Degregori, 2010). Esta situación generó un contexto propicio para que el uso de la fuerza militar pudiera fácilmente tornarse en situaciones de abuso que generaron graves violaciones de derechos humanos (como torturas, desapariciones forzadas, violaciones sexuales, etc.) contra la población campesina cuyo rostro principal es el del indígena, analfabeto y pobre. Según Jelke Boesten:

> la violencia política que se inició en 1980 y que concluyó a mediados de la década de 1990 tuvo lugar siguiendo los patrones existentes basados en las desigualdades de raza, clase y género. El Estado peruano no tuvo que inventar un enemigo, puesto que fue fácilmente identificado “el indio”, una amorfa noción de la persona indígena rural y periurbana que desde hace mucho tiempo se ha identificado como el enemigo de un Perú “civilizado” y próspero (2017: 308).

noticia/#:~:text=El%20fen%C3%B3meno%20de%20El%20Ni%C3%B1o,y%201%C2%B4330%2C000%20damnificados y https://portal.indeci.gob.pe/wp-content/uploads/2019/01/6.2_fenom.pdf

[29] Es un mecanismo que puede activar el poder ejecutivo para afrontar situaciones de gravedad que puedan alterar el orden constitucional de la república. Puede darse en todo el país o en zonas específicas.

Es decir, el CAI refleja de manera aumentada, como si estuviéramos mirando a través de una lupa, la violencia estructural racista, clasista, sexista, homofóbica y transfóbica que atraviesa la historia de nuestro país, desde la época colonial hasta la actualidad. Nos recuerda que en la realidad de nuestra nación hay vidas que valen más que otras, y por tanto estas otras son consideradas desechables.

Un ejemplo de esto es la denominada *masacre de Tarapoto* o también llamada la *noche de las Gardenias,* ocurrida el 31 de mayo de 1989, como parte de las campañas de "limpieza social" y "cruzadas contra el vicio" que realizaba el MRTA en las que castigaba a personas LGTBIQ+, prostitutas y drogadictos con humillaciones públicas por considerarles escoria social. En la discoteca Las Gardenias se asesinó a ocho personas transgénero dando un mensaje contundente a la población LGTBIQ+: si eres maricón te vamos a matar. Este hecho, que no es aislado, provoca masivos desplazamientos internos de personas LGTBIQ+ a zonas con menos presencia de estos grupos subversivos, sobre todo a Lima.

Con el CAI en ascenso, provocando miles de muertes de campesinos y campesinas, personas LGTBIQ+, tanto a manos del PCP-SL y del MRTA como de los militares, y con la inflación más alta de la historia peruana, el gobierno de Alan García culminó y, en 1990, Alberto Fujimori, un outsider político con el lema "Honradez, tecnología y trabajo", fue proclamado presidente.

Fujimori, si bien fue elegido democráticamente tanto en las elecciones de 1990 como en las de 1995, desde 1992 hasta el 2000 impuso un régimen autoritario y violador de derechos humanos que comenzó con el autogolpe de Estado que provocó la disolución del Congreso de la República, instaurando lo que se conoce como el *Fujimorato*. Carlos Iván Degregori (2000) explica el triunfo de Fujimori en las elecciones de 1990, contra Mario Vargas Llosa (candidato representante de la derecha peruana), desde los cambios sociales que habían ocurrido en el país con antelación. En esta línea, comprende a Fujimori como quien logra representar a la emergente modernidad peruana vinculada con las migraciones que provoca sobre todo el CAI hacia las ciudades, privilegiando Lima, y la aparición de la economía informal. Es decir, el grueso de la población desarraigada, asociada con lo que se conoce como "emprendedores y

emprendedurismo económico", vio en Fujimori una opción novedosa y atractiva, respecto de lo que les ofrecían los partidos tradicionales.

De 1990 al 2000, Fujimori implementó una serie de políticas neoliberales con el objetivo de sacar al país de la grave inflación en la que se encontraba. Estas políticas fueron institucionalizadas en la constitución de 1993 que se construyó, como parte de su régimen de autoritarismo competitivo, ad hoc para estos fines. Su política de flexibilización laboral redujo derechos, mermó fuertemente la estabilidad laboral y les dio un duro golpe a las organizaciones sindicales. Además, amparado en la lucha contra el terrorismo crea, junto a su asesor Vladimiro Montesinos, el Grupo Colina[30], un supuesto destacamento de inteligencia que terminó funcionando como un escuadrón de la muerte que violó derechos humanos y mató gente inocente como parte de una guerra de baja intensidad contra el PCP-SL y el MRTA. Por otro lado, Fujimori respaldado en su discurso de lucha contra la pobreza, implementó en 1996 el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, a través del cual sometió a miles de mujeres peruanas, sobre todo indígenas, analfabetas y residentes de áreas rurales, periféricas urbanas, andinas y amazónicas del Perú a procedimientos quirúrgicos de esterilización sin mediar su consentimiento válido previo[31].

Muchxs politólogxs peruanxs se han preguntado por qué un régimen claramente autoritario contó con el respaldo mayoritario de la población. Una de las explicaciones se centra en la importancia del año 1992 para el establecimiento del Fujimorato, ya que ese año, dos meses después del autogolpe de Estado, el 18 de junio ocurre el mayor atentado atribuido al PCP-SL en Lima, específicamente en la calle Tarata del distrito de Miraflores[32]; y tres meses después, el 12 de septiembre, el Fujimorato logra la captura de Abimael Guzmán, líder del PCP-SL. Toda esta coyuntura, sumada a que ya se había

[30] El Grupo Colina creado en octubre de 1991, fue dirigido por el mayor del Ejercito Santiago Martin Rivas. Se le ha vinculado con los asesinatos de lideres sindicales como Pedro Huilca y Saul Cantoral y se le ha probado como actor mediato de las matanzas de Barrios Altos y La Cantuta, donde Fujimori y Montesinos fueron sentenciados como actores intelectuales.

[31] Fujimori fue acusado como autor intelectual, de 2074 esterilizaciones forzadas ocurridas bajo su gobierno. El actualmente está muerto y no se le pudo terminar de procesar por este delito.

[32] Miraflores es un distrito de clase media alta limeña, muy turístico y con una vida nocturna muy atrayente por los diversos bares y discotecas que alberga. En el imaginario limeño simboliza al distrito moderno que representa la blanquitud.

logrado derrotar a la inflación[33], le da una considerable popularidad y legitimidad a este régimen de mano dura, donde el fin justifica los medios. Según Martín Tanaka (2005), estos logros, en la práctica, disminuyeron los costos de quebrar el régimen democrático y prolongaron el Fujimorato sin mayores problemas hasta el 2000.

Es recién en el 2000 con su segunda reelección, la que pudo llevar a cabo gracias a la constitución de 1993, pero sobre todo a la aparición del *Vladivideo*[34] donde el asesor presidencial Vladimiro Montesinos aparece sobornando con diez mil dólares al congresista de la oposición Alex Kouri para que se pase a las filas fujimoristas, que el régimen de Fujimori cae y él termina renunciando por fax desde Japón a la presidencia de la República. Esta renuncia no es aceptada por el Congreso de la República y en su lugar se declara vacante la presidencia por incapacidad moral permanente. Es así como el presidente del Congreso, Valentín Paniagua, es declarado presidente transitorio de la República, quien llama a elecciones en 2001, en las cuales gana Alejandro Toledo. Un hito trascendental del gobierno transitorio de Valentín Paniagua, para la historia del Perú, es la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) con el objetivo de investigar los abusos cometidos en la época del CAI contra los derechos humanos de la población peruana. La CVR, que también fue apoyada por el gobierno de Toledo, tuvo el tiempo, los recursos necesarios del Estado y el apoyo de organizaciones civiles para legitimar la verdad de las víctimas del CAI, permitiendo judicializar casos como el de la discoteca Las Gardenias. Este caso se reconoció finalmente como un crimen de odio, se sancionó a los responsables y el Estado, para conmemorar la masacre, en un acto de reconocimiento simbólico, declaró el 31 de mayo como el Día Nacional de Lucha contra la violencia y crímenes de odio hacia lesbianas, trans, *gays* y bisexuales.

[33] Fujimori logró derrotar la inflación llevando a cabo una estrategia económica que, en campaña como candidato a la presidencia, dijo que no iba a hacer. Es más, Mario Vargas Llosa su contrincante dijo que si la iba a implementar si llegaba a ser presidente, lo cual le costó varios votos. Esta estrategia se conoció como el Fujishock que fue anunciado en mensaje a la nación por el ministro de economía Juan Carlos Hurtado Miller. Fue un plan que adopto un paquete de medidas entre las cuales estuvieron la promoción de la desregulación, la austeridad y la adopción de políticas neoliberales. Esta decisión de Fujimori estuvo avalada por las Fuerzas Armadas quienes ya tenían el llamado Plan verde que proponían medidas similares.

[34] Es el neologismo que resultó del nombre del asesor presidencial Vladimiro Montesinos y la palabra video.

Si bien los gobiernos de Alejandro Toledo (2001-2006), Alan García (2006-2011) y Ollanta Humala (2011-2016) se consideran la época que consolida la imposición del sistema neoliberal ejecutado por Fujimori, donde las elites corporativas-empresariales nacionales y transnacionales, son las que tienen el poder de facto e imponen un único modelo de desarrollo neo-estractivista exportador que acrecienta las brechas de desigualdad al mantener al Estado bajo captura; es también uno de los periodos más largos de democracia continua que ha tenido el Perú[35]. A pesar de la imposición neoliberal y del crecimiento de la desigualdad, la estabilidad democrática de este tiempo permite los principales avances y logros en términos de derechos para las mujeres, sobre todo en lo que respecta a la violencia basada en género. Estos avances, aunados a la visibilidad de *gays* y lesbianas en la política representativa, hicieron que el movimiento LGTBIQ+ considerara este como un momento propicio (sobre todo el periodo de gobierno de Ollanta Humala) para realizar acciones de incidencia política para conseguir leyes vinculadas al ejercicio pleno de sus derechos, como la ley de matrimonio igualitario y la ley de identidad de género. Si bien ninguna de estas leyes se aprobó, estos esfuerzos pusieron en la agenda pública demandas concretas de la población LGTBIQ+ peruana visibilizando su estatus de ciudadanxs sin derechos dispuestxs a luchar por ellos en la arena pública.

Desde que asumió la presidencia Pedro Pablo Kuczynski en julio de 2016 hasta la actualidad, se vive en el Perú una época de crisis política permanente, donde múltiples procesos de renuncia o vacancia presidencial se han materializado, sumados a la crisis política, social y económica provocada por la pandemia mundial a causa del virus SARS-CoV-2 que generó la enfermedad conocida como COVID-19[36].

Es importante mencionar que en el periodo de un año (2020-2021) se sucedieron tres presidentes, ninguno elegido en elecciones regulares. El primero, Martín Vizcarra, quien llegó a la presidencia en 2018 después de que el presidente electo, Pedro Pablo Kuczynski, renunciara ante una inminente vacancia conspirada por un Congreso de la

[35] El otro periodo más largo de democracia continua fue de 1895 a 1914. Se recupera la democracia con el Gobierno de Nicolás de Piérola y se pierde con el golpe de Estado hecho por el coronel Óscar Benavides en contra del gobierno del presidente Guillermo Billinghurst.
[36] El 05 de marzo de 2020 se confirmó el primer caso de COVID-19 en el Perú, diez días después el 15 de marzo se declaró en todo el país Estado de Emergencia, así como la cuarentena obligatoria.

República de mayoría fujimorista. Luego, Vizcarra fue vacado en plena pandemia por incapacidad moral permanente en medio de acusaciones de corrupción en su contra. El segundo, Manuel Merino, estuvo en el poder por cinco días y fue obligado a renunciar por la presión ciudadana que se manifestó en contra de la vacancia de Vizcarra, a pocos meses de las elecciones presidenciales y debido a que dos jóvenes fallecieron en las protestas en su contra. Finalmente, el tercer presidente, Francisco Sagasti, pudo asegurar la transición democrática formal a las elecciones de 2021, donde Pedro Castillo, un profesor de escuela rural proveniente de una familia de campesinos, fue elegido presidente después de que el fujimorismo, encabezado por Keiko Fujimori[37], hubiera perdido las elecciones por tercera vez consecutiva y en esta ocasión hubiera intentado anularlas por considerarlas fraudulentas.

Pedro Castillo duró en el poder un año y cinco meses. Resistió dos procesos de vacancia por parte del Congreso, la primera a cuatro meses de ser elegido presidente y la segunda cuatro meses después de la primera. Finalmente, fue vacado por el Congreso en su tercer intento, después de que él, en un mensaje a la nación, pretendiera disolver el Congreso, como lo hizo Fujimori en 1992. Castillo fue apresado por este acto inconstitucional y Dina Boluarte, su primera vicepresidenta, se convirtió el 07 de diciembre de 2022 en la primera presidenta de la República del Perú

Desde sus inicios, el gobierno de Dina Boluarte tuvo que enfrentarse a un movimiento de protesta amplio gestado en la sierra sur del país, donde Castillo había obtenido la mayoría de los votos que lo llevaron a la presidencia. Este movimiento que comenzó las protestas en Puno, Apurímac y Ayacucho y estuvo integrado por sindicatos, organizaciones civiles y sociales, organizaciones de pueblos indígenas y partidos de izquierda y extrema izquierda; luego llegó hasta Lima, denominando a la movilización “La toma de Lima”[38]. Las reivindicaciones de los y las manifestantes en el sur incluían la

[37] Desde el 2010 Keiko Fujimori preside el partido representante del fujimorismo denominado Fuerza Popular. Ha buscado sin éxito, llegar a la presidencia en las elecciones de 2011, 2016 y 2021, en todas fue derrotada por un estrecho margen en la segunda vuelta electoral. En el 2011 contra Alan García, en el 2016 contra Ollanta Humala y el en 2021 contra Pedro Castillo.

[38] Hasta diciembre de 2023 se han realizado ocho Tomas de Lima. El término «toma» ha sido motivo de controversia ya que proviene de las intenciones de peruanos que, al estar alejados de la capital, intentan realizar reclamos por la falta de atención de sus autoridades concentradas en la capital

disolución del Congreso, la dimisión de Boluarte, la organización de nuevas elecciones, la liberación de Pedro Castillo y la instalación de una asamblea constituyente. Cuando las protestas llegaron a Lima, en la sierra sur la represión policial ya se había cobrado la vida de más de treinta personas. Dada esta situación, la principal demanda fue que se convocaran nuevas elecciones lo más pronto que se pudiera, ya que el gobierno de Boluarte era y sigue siendo considerado como un gobierno violador de derechos humanos con “las manos manchadas de sangre”.

Pese a múltiples manifestaciones posteriores y a la muerte de más peruanos y peruanas, Dina Boluarte sigue en el poder con el respaldo del poder militar y de los diferentes partidos de derecha y ultraderecha, incluido el fujimorismo.

El escenario político del Perú, al 2026, se puede describir como un escenario de crisis política permanente, donde los principales poderes del Estado (ejecutivo, legislativo y judicial) cuentan con uno de los porcentajes de aprobación ciudadana más bajos en nuestra historia republicana debido, entre otras cosas, a la corrupción patente en todos los niveles del Estado y a la generación de leyes y prerrogativas que benefician a las elites empresariales y políticas perjudicando directamente a la ciudadanía, su acceso a servicios y el ejercicio pleno de sus derechos.

Además, estamos en una coyuntura nacional de precarización de la política partidaria, con una izquierda deslegitimada y quebrada por las acciones del expresidente Castillo, un centro progresista casi inexistente y una derecha conservadora que respalda y sostiene al actual gobierno de Boluarte pasando por alto una desaprobación en la población de más del 90%[39]. En esta coyuntura y gracias a lo que viene ocurriendo a nivel global con el fortalecimiento de movimientos políticos y religiosos de derecha nacionalistas, ultraconservadores y antiderechos, así como a la llegada a la presidencia de personajes como Milei en Argentina (2023), la reelección de Bukele en El Salvador (2024) y de Trump en EEUU (2024) se viene consolidando un escenario regional americano post democrático y de crisis constitucional que permite el impulso y perfeccionamiento de una versión del mundo más sexista, racista, transfobica,

[39] Fuente: https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20241014-el-mandato-de-dina-boluarte-en-per%C3%BA-llega-al-92-de-desaprobaci%C3%B3n-seg%C3%BAn-encuesta

xenofóbica, en resumen más asesina y con menos garantías para el ejercicio pleno de los derechos humanos, civiles y políticos de las personas LGTBIQ+, migrantes y en situación de pobreza económica.

Específicamente para las personas trans, las órdenes ejecutivas emitidas por Trump que pretenden dictar la verdad sobre el sexo y determinan a qué personas se les puede reconocer como mujeres y hombres (porque solo estas dos categorías son válidas para el gobierno) implican el borramiento por decreto de sus existencias civiles en un país como EE.UU. donde estas eran reconocidas y contaban con derechos. Implican también el sostenimiento de discursos de odio legitimados contra estas personas que traspasan fronteras que habilitan a otros gobiernos a actuar de manera similar.

En esta línea, en el Perú, donde la influencia política, social y cultural de EE.UU. es y siempre ha sido relevante, estas maniobras transodiantes están provocando la proliferación de acciones estatales locales que legitiman aún más la violencia de Estado contra las personas trans. En un país donde hasta ahora no se les reconoce el derecho a adaptar su anatomía, así como rectificar sus documentos según su identidad de género autopercibida y cuando se les reconoce es generalmente como una población patologizada a la que hay que controlar para que no propague el VIH, la transfobia de Estado estadounidense permea las acciones locales y hace posible que desde el legislativo peruano, de mayoría conservadora y de derecha, se haya generado un proyecto de ley que busca reglamentar el uso de baños públicos según el sexo biológico de las personas[40] con el argumento de proteger a los niños y adolescentes de posibles ataques sexuales. Este tipo de iniciativas legislativas, que además ya ha sido aprobada en primera instancia, no solo apuntala la inexistencia legal de las personas trans, sino que abona a su estigmatización ya no solo como población patologizada sino también criminalizada, ya que se les representa socialmente como potenciales agresoras sexuales.

Finalmente, es importante decir que el contexto histórico de negación estatal de las existencias trans en Perú, agravado por la coyuntura global transodiante y la llegada

[40] El Proyecto de Ley N°8457 – 2024 fue presentado por el congresista Alejandro Muñante del partido de derecha ultraconservadora Renovación Popular.

al poder político de la ultra derecha nacionalista y conservadora en países como Argentina y EEUU viene generando en lxs activistas trans peruanxs movilizaciones sociales y articulaciones que se consideran escenarios de resistencia potentes, donde las subjetividades políticas trans peruanas existen a pesar de la insistencia de su no existencia por parte del Estado. Estas subjetividades además se producen, visibilizan y despliegan tanto en la vida cotidiana (para cuidarse mutuamente), como en el espacio público (para hacer incidencia política por el reconocimiento digno de sus existencias) lejos de la patologización y criminalización a las que el discurso hegemónico las quiere vincular. En esa línea, frente al odio y a la violencia de Estado, el activismo trans se organiza creando lo que quisiera llamar un Movimiento Trans Peruano que, a pesar de los obstáculos y el agotamiento que provoca la violencia constante de la que es blanco, ha producido una comunidad trans con capacidad de articularse y autoconvocarse frente a los ataques y la indiferencia estatal. Además, dialoga y se alía tanto con el movimiento LGTBIQ+, con el movimiento de derechos humanos, así como con el movimiento feminista transincluyente peruano para hacer fuerza común frente a estos embates.

1.2. Hacia la construcción de un movimiento trans peruano

Las personas trans han existido desde siempre en lo que se conoce actualmente como el territorio peruano[41]. Sabemos que desde el inicio del proceso colonial, sus existencias han estado sistemáticamente amenazadas y eso ha generado procesos de resistencia a los que podría denominar protoactivismo trans subterráneo y oscurecido por la imposición del miedo a la muerte y a la vergüenza pública como herramientas biopolíticas de control.

Reconociendo esto, podría decir que la resistencia y el activismo trans frente a la negación de su existencia datan de muchos siglos atrás. Sin embargo, para fines de comprender la formación de lo que denomino un movimiento trans peruano con las características de un movimiento social contemporáneo, me remonto a los últimos años

[41] Giuseppe Campuzano (2007) en su libro el *Museo travesti del Perú* hace una genealogía de las presencias trans y travestis que se remonta al Perú prehispánico e incluso preinca. A través de la recopilación de evidencias en huacos, pinturas, crónicas, literatura, libros de historia, ordenanzas coloniales y artículos periodísticos nos presenta una presencia travesti siempre existente en el territorio peruano, la cual ha intentado negarse sistemáticamente.

de la década del 70 e inicios de 1980, donde comienzan a emerger en Lima grupos visibles de activistas *gays* y lesbianas como precursores de este movimiento.

Con el retorno a la democracia en el Perú (1980), el estímulo de la ola setentera que provenía de los Estados Unidos y que se intensificó con los sucesos de Stonewall[42] donde se reivindicaba la liberación homosexual, y el impulso del movimiento feminista en el mundo occidental, comenzaron a surgir múltiples agrupaciones lideradas por gais y lesbianas en diversas capitales de países latinoamericanos, donde Lima no fue una excepción.

Es así como en 1981 se funda la llamada Acción para la Liberación Homosexual (ALPHO) y un año después, en octubre de 1982, se funda el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) por iniciativa de un grupo de jóvenes gais de izquierda (Mezarina, 2016). Dos años más tarde, en 1984, surge el Grupo de Autoconciencia Lésbica Feminista (GALF), siendo el primer grupo de lesbianas en el Perú.

Sin embargo, antes de que se fundaran estas organizaciones, en 1978 existió un hecho puntual pero importante de reconocer en la historia de lo que denomino el movimiento trans peruano. Un grupo de travestis liderado por Francis Day, Damonetti y Giselle[43] realizó una protesta y marchó hacia el Congreso de la República, donde estaba sesionando la Asamblea Constituyente que estaba redactando la nueva constitución de la república. En su manifestación pública exigían que, en la carta magna se reconociera que ninguna persona, debido a su comportamiento sexual, pueda ser sometida a torturas, ni a sanciones ni a tratos humillantes. La marcha finalizó en una audiencia de las travestis con Lauro Muñoz Garay del Partido Popular Cristiano (PPC), uno de los asambleístas, quien se comprometió a interceder por las travestis ante la Comisión Especial de Derechos Humanos (Augusto Rosas, 2020). Si bien, este compromiso no se reflejó en el texto de la carta magna, el performance de este grupo de travestis que se

[42] Se conoce como la revuelta o los disturbios de *Stonewall* a la reacción de la comunidad LGBT contra la redada policial que se hizo el 28 de junio de 1969 en el bar *Stonewall inn* ubicado en Nueva York. En la historia del movimiento estadounidense se le reconoce como el comienzo de la lucha por los derechos de las personas LGBT.

[43] En aquel momento estas tres travestis realizaban un *show* en el café-teatro «Palais Concert», en el distrito de Miraflores, titulado ***Travestis en la Prostituyente***, que consistía en una sátira del desarrollo de la Asamblea Constituyente que en aquel momento redactaba la nueva constitución política del Perú.

inmortalizo en revistas y periódicos de la época con los titulares “El tercer sexo en el primer poder” o “Travestis fueron a la asamblea” se considera como un hito histórico en la lucha por los derechos de las personas trans en el Perú y un acto de visibilidad importante en términos de resistencia ciudadana.

Es importante resaltar que las dos primeras décadas del activismo LG peruano (1980-2000) se desarrollaron de forma paralela al CAI y estuvieron más centradas en la autoconciencia y la articulación, dando paso progresivamente a las manifestaciones públicas (Rosario Villegas y Miguel Ángel Cuba, 2018). Como ya se ha mencionado, era una época de extrema violencia donde la visibilidad como persona disidente sexual era sinónimo de muerte sobre todo en las regiones ubicadas en la sierra y selva del Perú donde el PCP-SL y el MRTA realizaban, dentro de sus estrategias de guerra para la transformación del orden social, diversas campañas de “limpieza social”[44], atentando de forma particular contra esta población.

En Lima, el horror de la guerra interna en su versión más cruenta se comenzó a experimentar a inicios de la década de 1990[45]. A pesar de este contexto, en 1995 se llevó a cabo la primera manifestación de *gays* y lesbianas en el Parque Kennedy[46] ubicado en el distrito turístico y de clase media alta denominado Miraflores. Eran aproximadamente veinte personas pertenecientes al MHOL que, con pancartas en mano, reclamaban por sus derechos y por el reconocimiento de sus existencias.

[44] La limpieza social realizada por SL y el MRTA era una estrategia de guerra que consistía en la realización de asesinatos selectivos de ciertos grupos humanos considerados por su ideología como degradantes para la moral y las buenas costumbres de la sociedad. Entre estos grupos estaban las personas homosexuales, travestis, trabajadoras sexuales y las personas que cometían infidelidad dentro del matrimonio.

[45] El 15 de febrero de 1992 fue asesinada María Elena Moyano quien era la teniente alcaldesa y dirigenta popular del populoso distrito limeño de Villa el Salvador, por integrantes de Sendero Luminoso. Ese mismo año el 16 de julio en el distrito de Miraflores ocurrió lo que se conoce en la historia peruana como “el atentado de Tarata”. Este consistió en la explosión de un coche bomba en la cuadra dos de la Calle Tarata, en el cual murieron 25 personas y hubo más de 200 personas heridas.

[46] El parque Kennedy es un emblema del distrito de Miraflores al ser un espacio público muy conocido y concurrido, donde se realizan ferias de arte, diversas expresiones culturales callejeras, así como también manifestaciones y marchas por reivindicaciones políticas y también por temas que nos congregan como país como la clasificación del equipo de futbol peruano al mundial de Rusia 2018.

La primera marcha del orgullo masiva en Lima se realiza en el 2002[47] liderada por hombres *gays*. Para ese año, ya había caído el Fujimorato (1990-2000), que se considera una época de dictadura disfrazada de democracia donde las violaciones de derechos humanos eran una estrategia gubernamental que propagaba el miedo y el uso de la fuerza para controlar a la población. En esa línea, esta primera marcha se considera un hito importante para la creación posterior de organizaciones que apostaron por darle más visibilidad a la comunidad homosexual y a la incidencia política vinculada a la modificación de leyes. La vuelta a la democracia daba cierta esperanza para la realización de este tipo de apuestas por cambios políticos estructurales. Por ejemplo, en el mismo año, dentro del proceso de reforma constitucional que se llevaba a cabo en el Congreso de la República, se luchó por la inclusión de la orientación sexual en la lista de causales de discriminación existentes en el artículo 2, inciso 2, de la Constitución Política del Perú. Esta iniciativa al final fracasó[48] y el Congreso no solo no incluyó la orientación sexual como causal, sino que optó por eliminar toda la lista de causas sospechosas de discriminación. Sin embargo, para la reforma constitucional del 2005, año en que se realizó también el Primer Encuentro Nacional de Organizaciones y Activistas LTGB del Perú (Jannette Llaja, 2005), se volvió a incluir la lista original de discriminación por motivos de raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica y si bien no se logró la inclusión de la causal orientación sexual, si se incluyó la causal "de cualquier otra índole". Las esperanzas iniciales de lograr la transformación de una sociedad autoritaria en una más respetuosa de la diversidad, si bien aminoraron, no se apagaron completamente.

[47] Es importante mencionar que en el 2002 fue el año en el que también se recuperó la democracia en el Perú, después de 10 años de dictadura fujimorista, ya que en este año se comenzó el proceso de reforma constitucional a la constitución de 1993, la cual fue el resultado del autogolpe que dio Fujimori el 05 de abril de 1992. Dos años antes, en el 2000 el expresidente Fujimori renuncia por fax desde Japón y pide convocar a elecciones presidenciales en abril del 2001 en las cuales Alejandro Toledo es elegido presidente.

[48] Según el Informe Temático LGBT realizado por Promsex (2018) el movimiento LGBT participó activamente del proceso de reforma constitucional emprendiendo la campaña *"Es hora de estar",* la cual proponía incluir la discriminación por orientación sexual con el objetivo de que se reconozca la igualdad entre personas heterosexuales y no heterosexuales y se proscriba la discriminación hacia las personas de orientación sexual no normativa. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, en la propuesta de reforma aprobada por la Comisión de Constitución, la orientación sexual no fue incluida expresamente como una categoría prohibida de discriminación.

Claramente, para inicios del siglo XXI el activismo limeño estaba liderado, sobre todo, por los hombres *gays* pertenecientes a la letra G del acrónimo, y esto, sumado al centralismo de la capital, fue un contexto que produjo "(…) tensiones entre identidades y generaciones." (Andia *et al.*, 2018, p.182). Esto dio paso a la dispersión de los activismos y al surgimiento público de otros sujetos con otras demandas, como el sujeto político trans. Si bien se pueden recuperar algunos momentos de confluencia, sobre todo vinculados a la lucha contra situaciones de violencia explícita hacia integrantes específicos de la comunidad y a la lucha por la aprobación del proyecto de Ley de Unión Civil[49], fue este segundo un motivo de tensión también. Muchas personas trans activistas cuestionaron la prioridad de una ley de unión civil o matrimonio igualitario en la lucha del movimiento LGBTIQ+ versus la necesidad de materializar una Ley de Identidad de Género que les permita vivir su día a día, sin ser blanco de la violencia estructural y sistemática cis-sexista y transfóbica que les impide acceder dignamente a servicios educativos, de salud y a posibilidades laborales, entre otros derechos fundamentales.

Es así como, entre articulaciones y dispersiones, diez años después de la primera marcha del orgullo en Lima, en el 2012, es posible rastrear la creación de espacios colectivos de personas trans, con agendas específicas para esta población. Estos espacios se crean por afinidad, cercanía, así como por la necesidad de articular demandas por sus derechos, pero también de crear espacios seguros y redes de cuidados para personas trans. Muchas de las primeras colectivas organizadas y visibles están integradas solo por mujeres trans; posteriormente, hacia 2014, aparecen las integradas por personas transmasculinas y en 2020 se registra la creación de una colectiva de personas de género no binario. Estos primeros espacios colectivos trans siguen un modelo más de asociación civil de autogestión comunitaria u Organización No Gubernamental (ONG) con una formalidad legal que les permite acceder a fondos de la cooperación internacional.

[49] Las iniciativas legislativas presentadas con el objetivo de reconocer las uniones civiles entre personas del mismo sexo datan del 2003. De ese año hasta el 2022 se han presentado cinco iniciativas (2003, 2010, 2013, 2016 y 2022) algunas más ambiciosas (que planteaban el reconocimiento de la familia homoparental y un cambio en el estado civil) que otras (que planteaban solamente la regulación de cuestiones patrimoniales). Todas han sido rechazadas y archivadas.

Ejemplos de este tipo de colectivas organizadas creadas por mujeres trans son la *Asociación Civil Ángel Azul*, la cual surge en Lima como un espacio comunitario de mujeres trans que querían organizarse y capacitarse con relación a la prevención del VIH, la salud sexual y los derechos humanos de su comunidad; así como trabajar en la defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales trans, y *Trans - organización feminista por los derechos humanos de las personas trans* la cual nace como una iniciativa comunitaria, en el norte del país, a consecuencia de los repetidos sucesos violentos contra mujeres trans defensoras de derechos Humanos.

Un hito importante en la visibilización y proliferación de estas colectivas organizadas fue la formulación y presentación de un Proyecto de Ley de Identidad de Género ante el Congreso de la República. Este proceso, sin estar lejos de tensiones y conflictos, permitió a la sociedad en general y a la opinión pública reconocer la existencia de una población trans dispuesta a ser visible y luchar por sus derechos.

Si bien el proyecto de ley se presentó en el 2016, no fue hasta el 2021 que la Comisión de la Mujer y Familia del Congreso de la República aprobó por mayoría el dictamen sobre esta ley. Lamentablemente, el pleno del Congreso no discutió el Proyecto de Ley en el periodo parlamentario 2016-2021, por lo que fue archivado sin ser discutido.

En torno a las acciones vinculadas al impulso y sostenimiento del Proyecto de Ley (2015-2021) que redundaron en el crecimiento de nuevos liderazgos trans, sobre todo de mujeres trans, es que surgen, por ejemplo, las denominadas Casas Trans, como la *Casa Trans Suleymi* y la *Casa Trans Lima Este,* ambas en Lima, así como la *Casa Trans La Libertad en Trujillo*. Estas colectivas organizadas como espacios comunitarios y autogestionados de mujeres trans tienen la finalidad de brindar acogida e información a mujeres trans en situación de marginalidad, migrantes o víctimas de violencia.

En el 2015 surge *Féminas Perú* como una asociación que termina convirtiéndose en una organización no gubernamental (ONG), cuyo objetivo principal es el empoderamiento de las mujeres trans a través de la defensa de sus derechos, centrándose de manera prioritaria en el derecho a la salud.

> **Féminas resulta de la necesidad de un espacio de empoderamiento para mujeres trans.** Realmente no es una cuestión programática, o sea, que hayamos pensado tenerla, sino que se fue dando. Yo he trabajado

> investigaciones clínicas como administradora de datos desde la coordinación de proyectos y **me jalan para acordar un proyecto que se llamó Féminas, que era el piloto de la norma técnica. Y entonces, bueno, tenía que ver todo lo que era la estrategia comunitaria para poder captar personas. Entonces comencé a generar espacios de reunión mensual, semanales para chicas y es así como Féminas comienza, se hacen los martes de Féminas y las chicas comienzan a venir y a venir**, y en un momento, sin querer queriendo, pues éramos un grupo grande (…) empezamos en el 2015 y en el 2017 recién es que digo bueno, vamos a ver la forma como nosotras comenzamos a legalizarnos, a tener personería jurídica y todo ello, ¿no? Para poder hacer las cosas bien. (Entrevista Leyla Huerta, directora Féminas Perú, énfasis añadido)

A lo largo de su vida institucional, *Féminas Perú* ha realizado trabajo de incidencia en políticas públicas como en el *Plan Nacional contra la violencia de género 2016-2021* en el que se logra incorporar la noción de "mujeres en su diversidad" que abarca explícitamente, entre otras, a las mujeres trans. Específicamente sobre el derecho a la salud, ha participado como menciona Leyla en la aprobación de la *Norma Técnica de Salud de atención integral de la población transfemenina para la prevención y el control de las infecciones de transmisión sexual y el VIH/SIDA,* aprobada en el 2016[50]. Con esta norma se logró la institucionalización de la atención específica a la población transfemenina con ITS y VIH/SIDA y la incorporación de la terapia hormonal que permite contribuir con el ejercicio de sus derechos sexuales. Finalmente, esta norma técnica impulsa acciones de promoción y educación en salud priorizando la incorporación y capacitación de educadores pares definidos como personas clave de la población atendida, pudiendo ser hombres *gays*, mujeres trans, trabajadores y trabajadoras sexuales, personas viviendo con VIH/SIDA y personas privadas de la libertad.

Respecto de las colectivas organizadas integradas por personas transmasculinas, es también en el 2015 que nace *Diversidades Trans Masculinas (DTM)* desde la necesidad de crear redes de apoyo y posicionar en la esfera social las existencias

[50] Mediante Resolución Ministerial N° 980-2016/MINSA

transmasculinas y no binarias. Su trabajo está centrado en tres líneas de acción. La primera es la puesta en marcha de un programa de salud mental desde donde se ofrecen espacios terapéuticos y de acompañamiento psicológico a personas transmasculinas y no binarias que no cuenten con los recursos económicos para costear este tipo de tratamientos. La segunda, tiene que ver con la realización de acciones de incidencia política a favor de la población transmasculina, a través de la ejecución de plantones y marchas, capacitaciones a empresas, trabajo con instancias estatales, conversatorios y entrevistas; y la tercera, con lo que denominan Grupos de apoyo que implica la generación de espacios de integración entre pares transmasculinos con el fin de crear lazos de amistad y redes de apoyo mutuo, las cuales se materializan en la realización de talleres y actividades de esparcimiento.

> Bueno, **DTM se creó por un grupo de chicos trans, hombres trans, que no se sentían conformes con el hecho de que la masculinidad o de que transicionar a la masculinidad, implicará también transicionar a los estereotipos de la masculinidad:** ser heterosexual, ser macho, que te gusta el fútbol, o sea, todos los estereotipos asignados a la masculinidad. (…) era como el rechazo a la imposición de eso. Entonces, a partir de eso **nace DTM con el nombre Diversidades transmasculinas, para dejar en claro que éramos personas transmasculinas diversas. Diversas en orientación sexual, diversas en identidades, diversas en expresión de género.** (Entrevista 1 Sebastián Marallano, presidente DTM, énfasis añadido)

Uno de los logros que la propia organización destaca es el trabajo de incidencia que realizó junto a *Féminas Perú* y a *No tengo Miedo* en la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) para la elaboración del primer *Protocolo para garantizar el derecho al voto de las personas trans*.

La realización de este protocolo es otro hito importante en el desarrollo del movimiento trans peruano, ya que permitió la articulación y el fortalecimiento de varias organizaciones de personas trans[51] que ya existían o comenzaban a emerger entre 2015

[51] Entre las organizaciones que participaron de las sesiones de retroalimentación, se encuentran la Red Peruana TLGB, Asociación de Personas Trans de Lima Sur, Red LGTB Arequipa, Casa Trans de Lima

y 2016 con un trabajo de incidencia política frente al Estado. Es justo en las elecciones generales de 2016 donde se detectan y denuncian las barreras que enfrentaron muchas personas trans al ejercer sus derechos políticos y electorales[52]; y es desde ahí que se pone en marcha un trabajo de articulación con las autoridades electorales para la incorporación de medidas específicas que garanticen el derecho al voto de las personas trans. (Carranza et al, 2022)

Como se puede observar, el periodo 2015-2016 es una etapa de expansión y visibilización importante del movimiento trans peruano. El trabajo alrededor del Proyecto de Ley de identidad de género presentado al Congreso, el trabajo por la Norma Técnica de salud y la incidencia política por el voto trans libre de violencias visibilizaron la existencia de muchas personas trans decididas a luchar colectivamente por sus derechos. Es así como ante este escenario, el 2016, hay una respuesta del gobierno frente a este movimiento social y político y se conforma desde el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) la *Mesa de trabajo para promover los derechos de gays, transexuales, bisexuales e intersexuales-GTBI*[53] con el objetivo de "promover propuestas de sensibilización para combatir la discriminación de las personas *gays*, trans, bisexuales e intersexuales – GBTI y desarrollar acciones para la protección y promoción de sus derechos fundamentales, así como la elaboración de propuestas de lineamientos de políticas públicas inclusivas." (MIMP, 2024).

En sus inicios, la mesa estuvo compuesta por alrededor de veintiuna organizaciones, de las cuales cinco son lideradas por personas trans[54]. Desde el 2016

Este, RUNA, Visibilidad Trans Masculina, No Tengo Miedo (ahora Rosa Rabiosa), Fraternidad Trans Masculina (ahora Diversidades Trans Masculinas), Reforma Trans, AUDESF, Más Igualdad y RedLacTrans. También participaron organizaciones feministas, como el Movimiento Manuela Ramos, el CMP Flora Tristán y miembros de la campaña "Somos la Mitad, Queremos Paridad". Se contó con la presencia de organizaciones no gubernamentales especialistas en derechos de la diversidad de género y la diversidad sexual, como Promsex, Presente y Consultorio Únicxs. Fuente: Carranza, N. et al (2022) Garantizando el derecho al voto de las personas trans en Perú. Elecciones generales 2021, ONPE, 1era ed., Serie Documento de trabajo 50.

[52] Para visibilizar esta situación, DTM, Féminas Perú y No tengo miedo crearon una campaña llamada "Voto Trans" donde, a través de cartillas, brindaban recomendaciones para el ejercicio de un voto que no cuestione la identidad trans y realizaron un diagnóstico sobre el acceso al voto de las personas trans que se materializó en un informe con recomendaciones al Estado peruano y a la ONPE, con el apoyo de IDEA internacional. Fuente: Carranza, N. et al (2022) Garantizando el derecho al voto de las personas trans en Perú. Elecciones generales 2021, ONPE, 1era ed., Serie Documento de trabajo 50.

[53] Mediante Resolución Ministerial N° 294-2016-MIMP.

[54] Estas son la Asociación civil Ángel Azul, Féminas Perú, Casa Trans Zuleymi, Red Nacional de Mujeres Transgéneros del Perú "Unidas por Siempre" y Sociedad Trans FTM Perú.

hasta inicios del 2020[55], la mesa ha tenido un trabajo intermitente, por ejemplo, desde la mesa se canalizó el trabajo vinculado al Protocolo para el voto trans y la creación del programa EMPODERA, primera escuela de formación política para personas LGTBI interesadas en la política representativa[56] (Carranza et. al., 2022). Luego, debido a la pandemia mundial provocada por la COVID-19, se desactivó la mesa, y fue recién en abril de 2024 que el MIMP convocó a retomar el trabajo. Frente a este pedido, trece organizaciones se retiraron de la mesa argumentando no poder trabajar bajo el gobierno de Dina Boluarte, el cual reconocen como uno de los más violentos, represivos y violador de derechos humanos de las últimas décadas. Entre estas trece organizaciones se encuentran la *Asociación Civil Ángel Azul* y *Féminas Perú*.

Un evento que refuerza el título de gobierno violador de derechos humanos que tiene el gobierno de Boluarte es que el 10 de mayo de 2024, el Ministerio de Salud emitió un Decreto Supremo (DS N°009-2024-SA) firmado por la presidenta en el que se considera a las identidades trans como trastornos mentales bajo el argumento de brindarles cobertura de salud. Este hecho generó una respuesta inmediata de varias organizaciones y colectivas trans, entre ellas *DTM* y *Féminas Perú,* que derivó en la creación de una *Coordinación Nacional LGBTQNB+* con el objetivo de generar una respuesta en bloque contra la patologización de las personas trans como política de Estado. En esta coordinación se encuentran organizaciones y colectivas de personas LGTBIQ+ de Lima y otras regiones, activistas a título individual, así como organizaciones feministas y de derechos humanos. Esta articulación logró múltiples plantones frente al MINSA, la redacción de diversos pronunciamientos oficiales y publicaciones en las redes sociales en contra del DS y una mesa de trabajo donde se decidió darle vocería y protagonismo a las personas trans por ser las más afectadas por el DS. Todo este trabajo logró que el MINSA pidiera disculpas públicas por el DS y se empezaran a generar las acciones necesarias para su derogatoria.

[55] El 05 de marzo del 2020, se confirma en Lima la primera persona contagiada con COVID 19 y el 15 del mismo mes se aplicaron las políticas de confinamiento en el Perú dejando paralizadas todas las actividades públicas que implicasen reunión. Además, las prioridades del gobierno se modificaron, centrándose en enfrentar las consecuencias de la pandemia.

[56] En su edición de 2020, participaron en el programa cinco hombres trans y ocho personas de género no binario de un total de 60 participantes LGBTI+ de Lima y las regiones.

Hasta aquí he querido visibilizar cómo la historia de construcción de lo que denomino un movimiento trans peruano está directamente vinculada a la creación de colectivas organizadas lideradas y sostenidas por personas trans, el surgimiento de liderazgos políticos trans y la realización de un trabajo articulado de incidencia política con organismos del Estado a diferentes niveles. Todas estas acciones alimentan la práctica política trans y producen subjetividades políticas trans interesadas y motivadas por la visibilidad, la lucha por sus derechos y el comprender al Estado como un interlocutor necesario para el mejoramiento material de sus vidas.

Quiero recalcar que tanto el haber nombrado algunas colectivas y organizaciones como la recopilación de hechos que he realizado no pretende ser una historia oficial, ya que soy consciente de que hay muchas organizaciones que no he nombrado y que para el logro de ese objetivo se tendría que hacer otra tesis doctoral. Sin embargo, he querido resaltar algunas de las articulaciones y hechos, reconociendo que no fueron los únicos, pero que han permitido un nivel importante de incidencia política con distintos gobiernos y que visibilizan los logros y fracasos de un movimiento trans peruano que va evolucionando de acuerdo con la coyuntura y con las condiciones de posibilidad que ofrece un país como el Perú para un movimiento como este.

Por otro lado, existe para mí otra parte importante en la construcción de un movimiento trans peruano y de las subjetividades políticas trans con el nacimiento entre el 2018 y el 2019[57] de espacios colectivos integrados por personas trans y marikas[58] que se hacen llamar *Houses que* crean familias otras y usan el arte en general, pero sobre todo el performance como práctica política para visibilizar sus existencias y disrumpir lógicas hegemónicas ligadas al género, al deseo sexual y la belleza.

[57] Es importante mencionar que, si bien las primeras casas se crean entre el 2018 y el 2019, es aproximadamente entre el 2013 y el 2015 que varias personas de la comunidad LGTBIQ comenzaron a interesarse y difundir un estilo de danza llamada *vogue*, vinculada directamente a la cultura *ballroom* y cuya esencia disidente, no binaria y *queer* les convocó. La difusión del *vogue* en Lima permite, a través de la realización de prácticas callejeras gratuitas convocadas por redes sociales, que se genere un grupo articulado de personas LGTBI que luego son las que, en su mayoría, fundan las *Houses.*

[58] Según Ernesto Cuba (2021), lingüista peruanx el uso de la palabra Marica con “c”, que se deriva de maricón, se asocia a la imagen de un hombre homosexual de comportamiento femenino. La palabra maricón ha sido usada como insulto, sin embargo, marica busca una resignificación y en lugar de que funcione como insulto, sea una etiqueta de identidad y un símbolo de orgullo. Ahora, desde la *House of* Lujuria, se usa marika con “k” y esto es una resignificación adicional que puede asociarse según Juan Francisco Fuentes (2017) al uso ideológico de esta letra como símbolo de debates políticos, así como practicas sociales contestarias y subversivas desde la década de 1960.

El nombre de *Houses,* que significa casa en español, lo toman de la cultura ballroom, la cual es considerada un movimiento transnacional y contracultural (Trejo Olvera, 2023) producido por personas trans y gays afroamericanas y latinas en el barrio de Harlem, Nueva York, entre los 60 y los 70. Es un movimiento transnacional porque ha tenido y sigue teniendo la capacidad de migrar a varios países del mundo, incluidos los latinoamericanos, y contracultural porque permite crear espacios de celebración de la disidencia sexual, desde la resistencia y subversión a la lógica binaria sexo-genérica a través del arte del performance y el *vogue*[59], así como la creación de redes de cuidado para personas trans binarias y no binarias.

Dentro de la escena peruana de la cultura *ballroom*, las *Houses* en Lima son espacios colectivos creados y sostenidos por familias, donde una madre, padre o xadre trans adopta a un grupo de personas como hijxs. Generalmente, lxs hijxs son personas LGBTIQ+ interesadas en la realización de prácticas artísticas diversas y con vivencias de discriminación y precarización material fuertes, por ser quienes son. Además, las *houses* dentro de la cultura *ballroom* son las encargadas de organizar las competencias de baile, llamadas *balls*[60] donde se concentra toda la comunidad para celebrarse y competir.

Un dato importante es que en el 2018 se creó la *House of Lujuria*, una casa cuya madre la presenta como una casa que "no es parte del movimiento *ballroom*, necesariamente" (Entrevista 1 Gia Lujuria, madre de la House of Lujuria). Es decir, si bien toma el nombre de *House* y ha participado de un par de *balls*, para Gia "no es necesariamente la esencia de la casa ser una casa de *ball*" (Entrevista 1 Gia Lujuria, madre de la *House of* Lujuria), ya que despliega una serie de prácticas artísticas a través

[59] El *vogue* como estilo de danza nace alrededor de la cultura *Ballroom* de *Harlem,* al inicio de la década de 1960 en Nueva York, y prolifera durante las siguientes décadas, siendo la década de 1990 su momento de mayor auge. Nació como una expresión artística de danza inspirada en los movimientos corporales y en las poses de las modelos de alta costura y en los desfiles de moda realizados en pasarelas. Desde ahí se propone mayor movimiento al cuerpo y se crean diversas formas de ejecución

[60] Las *balls* son competencias de baile organizadas por las diferentes *houses*/casas que son parte de la escena limeña. En las *balls* hay siempre un jurado compuesto por minimo tres personas, una persona que es DJ y se encarga de la música y un Chanter quien tiene el micro y es quien facilita el espacio, presenta a los competidores y las diferentes categorías. Existen diversas categorías para competir, las cuales resaltan por un lado las diversas identidades y corporalidades que habitan la escena como *butchqueen* (hombre cisgénero gav) o *femmequeen* (mujer transgénero femenina), etc. Y por otro la cualidad del movimiento o de la corporalidad que se va a calificar como *Face* (Rostro) o *Runway* (estilo de caminar).

de la organización de actividades culturales que van más allá del *vogue* y las competencias de baile. Por otro lado, Gia reconoce a su *House* como un espacio de contención y político que acoge a personas seropositivas como una familia y desde donde se resiste a las imposiciones del régimen de la sexualidad binaria, se celebra el deseo sexual disidente y se (re)semantiza lo que significa convivir con el VIH.

En lo que respecta a la cultura *ballroom* peruana, en 2019 se creó la Pioneer Kiki House of Prince, reconocida como la primera casa que abrió y desarrolló la escena en Lima. Otra casa que se creó al inicio fue la *House of Benetton*, que luego se convirtió en un capítulo de la Legendary Haus of Hua Mulan, que es una casa nacida en Nueva York. Las madres de ambas casas, así como la princesa de la *House* of Prince, tienen el título de pioneras de la escena. Tener el título de pionera es importante dentro de la cultura porque "somos personas que tenemos una voz de liderazgo dentro del colectivo (…) tenemos que sentar un precedente o ser un referente." (Entrevista 1 Isis Prince, madre de la *House* of Prince). Las pioneras tienen la responsabilidad de generar pautas para el desarrollo de su escena y son a quienes se acude para resolver conflictos dentro de la comunidad.

La cultura *ballroom,* como toda cultura, es un sistema complejo de conocimientos, prácticas, tradiciones, códigos éticos y estéticos que caracterizan las formas de vida y de vivir en colectividad del grupo de personas que optan por ser parte de ella. En esa línea, existen criterios y pautas que definen lo que es una escena ballroom en el país en el que se crea. Existe también una escena principal o *Main* que incluye a *New York* por ser la ciudad donde se crea la cultura y algunas otras ciudades donde la escena tiene bastantes años de existencia, como París, por ejemplo. Por otro lado, con esta escena *Main* coexiste una escena denominada Kiki que es más joven y a la cual pertenecen la mayoría de las casas que hay en el Perú.

Entre las pautas y criterios que se toman en cuenta para decir que estamos ante una escena *ballroom*, por ejemplo, tiene que existir una comunidad de personas que se organizan en un sistema de casas y familias lideradas por una madre, un padre o une Xadre y cuyos demás integrantes son hijas, hijos e hijes. De estos, algunos pueden tener el título de príncipe o princesa, quienes son como los hijos mayores, que tienen más responsabilidad u obtienen el título porque ganan muchos premios en las categorías en

las que compiten. También hay un título de padrino o madrina que puede reemplazar a la madre/padre/xadre cuando este se ausenta, esta persona puede pertenecer a otra casa y ser padrino/madrina de otra. Por otro lado, también existen 007s que son personas que son parte de la comunidad, pero no pertenecen a ninguna casa.

En lo que respecta al desarrollo de la escena artística, vinculada al arte del performance y el *vogue*, la escena despliega una serie de categorías que son las que se caminan en las *balls* y que cada una cuenta con criterios para ser juzgada. Las categorías podrían dividirse en categorías de *Runway* y categorías performáticas. Las categorías de *Runway* son las categorías donde "caminas y vendes", implican más poses estáticas, como una modelo caminando en una pasarela en un desfile de modas. Las categorías de *Runway* son *American Runway*, cuya caminata es más lineal y fuerte, vinculada a una energía masculina; *European Runway*, que es una caminata más curvilínea y moviendo las caderas, vinculada a una energía más femenina; también existen *Face*, donde vendes tu rostro al jurado, y *Body*, donde vendes el placer de habitar tu cuerpo. Por otro lado, las categorías performáticas, son las que se podrían denominar como "más de baile" y tienen elementos que son necesarios de realizar en la competencia como en la categoría *VogueFem* que se tienen que realizar cinco elementos: el *catwalk* que es la caminata moviendo las manos, el *duckwalk* que es una caminata en cuclillas y moviendo las manos, *hands* que es el movimiento de manos solamente, *spin* y *dip* que es dar vuelta y caer, y *floor performance* que implica rodar y realizar acciones diversas en el piso; o la categoría *Old Way* que se caracteriza por la formación de líneas, simetría y precisión en la formación de posturas relacionadas con el modelaje.

Las escenas Kiki, si bien conservan esta estructura heredada de la escena *Main*, tienen también un proceso de apropiación de los códigos culturales que son deslocalizados y relocalizados a partir de las necesidades locales y las condiciones de posibilidad de las ciudades que acogen la cultura. Estos procesos se dan en paralelo, no lejos de tensiones y conflictos. En la escena peruana, las tensiones con la escena *Main* tienen que ver sobre todo con la mirada binaria del género que aún persiste en algunas categorías y con algunas imposiciones estéticas occidentales para rostros y cuerpos locales.

Actualmente en la escena peruana existen, además de la House of Prince y Mulan que ya mencioné, seis casas activas: *la Kiki House of Brava, la International Queen House of Nakamura, la Golden Kiki House of Cab Calloway, la Kiki House of Schiaparelli, la Killer Kiki House of Kameleon y la Mithological Kiki House of Odisea.*

Son ocho casas en total que sostienen y desarrollan la cultura *ballroom* en el Perú. Cada casa tiene una forma particular de ser, estar y promover la cultura, sin embargo, *ballroom* para todas implica la construcción de espacios de cuidado, resistencia y celebración de personas trans, binarias y no binarias a través del *voguing* y el performance. Para Basu 007, las casas idealmente deberían ser espacios seguros para sus integrantes y también lugares para aprender y desarrollar un proyecto artístico. Es decir, una casa tendría que ofrecer ambas cosas a sus hijes, por un lado, un espacio de aprendizaje, desarrollo en la escena y desarrollo artístico y, por otro lado, cuidado y seguridad a partir del vínculo afectivo (de familia) que se construye.

La mayoría de las casas en la escena peruana se reconocen como espacios de familia elegida donde la convivencia cotidiana y el sacar adelante un proyecto estético-político sirven de sostén para existir y resistir. En esa línea, si bien las casas tienen características comunes, cada una tiene énfasis y apuestas políticas distintas en la forma en la que habitan la escena. Por ejemplo, la *Queen House of Nakamura* se nombra como una casa activista por los derechos de las personas trans, que reivindica además las raíces afro de la escena. Es una casa que sale a marchas, que organiza eventos y *balls* siempre pensando en cómo colaborar con la lucha de las *femme queens*, que es como se nombra a las mujeres trans dentro de la cultura *ballroom*. La *Pioneer Kiki House of Prince*, se reconoce como una casa artivista que visibiliza y celebra la existencia de las personas trans no binarias dentro de la escena. Es una casa que juega con lo queer, con la idea del género fluido y con transgredir la imposición del género binario. Además, es una casa que estéticamente se liga a la realeza, a la fantasía de la magnificencia y la opulencia. La *Kiki House of Brava* es la casa del fuego fuerte, tanto para voguear y quemar la pista como para cuidar con esa calidez a sus integrantes. Es la casa que vende la cultura hacia afuera, la que hace incidencia con su *voguing* y su performance en espacios heterocis como discotecas y consigue trabajo para la comunidad. La *Golden Kiki House of Cab Calloway* reivindica la diversión y el entretenimiento como algo

poderoso, es la casa que genera balls para que quienes integran la comunidad puedan ser quienes quieran ser a través de la fuerza de la repetición ya que como dice la madre de la casa hay que "hacerlo hasta que suceda" (Entrevista 1, Lui Calloway) y La *Legendary Haus of Hua Mulan* es la casa que respeta y preserva el legado de la cultura primigenia, es una casa de guerreras, que honra las feminidades y a las *femme queen* originarias.

Espacios colectivos como la *House of Lujuria* y las distintas *Houses* de la escena *ballroom* peruana los considero como espacios vivos donde lo político se habita, se encarna y se despliega desde las experiencias afectivas y artísticas cotidianas que permiten la producción de otras formas de ser y estar en el mundo, que además se materializan como posibilidades para otras personas que tienen contacto con estos lugares como espectadores y público. Es decir, se producen subjetividades políticas trans que utilizan el arte en sus diversas expresiones, pero sobre todo el performance como acción política para desafiar, negociar y/o subvertir órdenes impuestos al cuerpo y a la forma de vivir la vida humana que se convierten en horizontes de posibilidad para la humanidad en su conjunto.

Es por lo que considero que estas *Houses* también producen prácticas políticas y hacen parte de un movimiento trans peruano en construcción que, junto a las colectivas y organizaciones que realizan acciones de incidencia política con el Estado, producen prácticas de libertad y formas diferentes de habitar el mundo donde el apoyo y cuidado mutuos son acciones prioritarias y centrales en las interrelaciones que generan y tejen.

Sin ánimo de romantizar, creo que es importante reconocer, como me lo han dicho muchas de las personas con las que he conversado y convivido en la realización de esta tesis, que dentro de los diversos espacios colectivos pueden tener muchos conflictos y tensiones, pero cuando hay que apoyarse y hacer frente común contra la violencia transfóbica que viene del Estado, la sociedad o del crimen organizado, se logra la unión a pesar de "los cuchos"[61], las diferencias y afanes de protagonismo.

[61] Los cuchos son los chismes.

1.2.1 Horizonte político y prácticas desplegadas

El horizonte político expresa ese conjunto de posibilidades o perspectivas inalcanzables, pero con la potencialidad de ser un poderoso motor impulsador de prácticas políticas, donde lo político lo entiendo como una dimensión constitutiva de las sociedades humanas, determinado por disposiciones afectivas que generan respuestas colectivas y comunitarias para el cuidado de la vida y de lo común, a diferencia de la política, a decir de Chantal Mouffe (2011) vinculada a las prácticas e instituciones a través de las cuales las sociedades construyen un orden social para dar respuesta a lo político antes descrito.

En esa línea, el horizonte político hace posible una brecha entre la realidad cotidiana, el aquí y ahora con sus posibilidades, problemas y obstáculos, y el punto inalcanzable del horizonte que anticipa cierto espectro de prácticas políticas posibles y restringe otras respecto de las características que este adquiera. También es importante decir que todo horizonte político se establece siempre en condiciones geopolíticas y culturales específicas.

Si intento describir las características de un posible horizonte político del movimiento trans creado y criado en Lima, una de las ciudades más conservadoras de Sudamérica cuyos gobiernos han negado sistemáticamente el ejercicio pleno de sus derechos a las personas trans, puedo decir que lo que las personas de las organizaciones, colectivas y casas/*houses* trans me han transmitido es que anhelan poder vivir felices y sin miedo siendo quienes son en la sociedad, lejos de la violencia transfóbica y las imposiciones cisexistas que vulnerabilizan e intentan desaparecer sus vidas y sus cuerpos.

> **Solo queremos estar tranquilas**. Es así, nos importa nada más. Como siento que hay como esta idea vendida de “quieren dominar el mundo, quieren transformar a todos”. **No, solo queremos estar tranquiles, como poder ser, como ser quienes somos, salir a la calle, sentirnos bien, o sea, que cuando nos pidan la identificación no sea un pánico a que nos vayan a golpear, bullear, lo que sea.** Poder hacer nuestros trámites tranquilos. **Sí, salir a la calle y sentirnos cómodas con cómo estamos**

> **vestidas, como estamos maquilladas**. No sentir que las miradas son de ¿que tienes? o de miedo, sino de admiración o simplemente que ni siquiera me miren, que les dé igual, porque al final no me he visto así por otra gente. (Entrevista 2 Lui, House of Calloway, énfasis añadido)
>
> **Me gustaría que los chicos, los hombres trans puedan decidir sobre sus cuerpos, si operarse o no operarse y que no eso no dependa de cuánta plata tienen ahorrada para hacerlo, sino que sea un servicio público y gratuito**. Lo mismo con sus nombres, desearía que puedan cambiarse el nombre si así lo quieren. (Entrevista Andre, DTM, énfasis añadido).

Como menciona Lui, quien es una persona transfemenina no binaria, alcanzar el horizonte político descrito pasa por poder legalizar las identidades trans y que sean personas reconocidas y respetadas en las decisiones que puedan tomar respecto de su expresión de género y de cómo habitar su cuerpo lejos del miedo y la violencia. También implica, como menciona André, quien es una persona transmasculina que reivindica su feminidad, que se pueda reconocer la autonomía de los cuerpos trans y que no se imponga un solo modelo de ser trans que implique necesariamente tener que operarse y cambiarse de nombre, pero si es lo que se desea, que exista un Estado que lo facilite.

En esa línea, las prácticas políticas que se han posibilitado y se han materializado con relación al horizonte político descrito están alineadas con la creación de condiciones afectivas, simbólicas y materiales que permiten el despliegue de las existencias trans peruanas. Para la creación de estas condiciones las organizaciones, colectivas y casas/*houses* trans, desde lógicas comunitarias, han privilegiado sobre todo la generación y el sostenimiento de prácticas políticas de cuidado de lo común y prácticas corporales que implican modos de estar, hacer y sentir que articulan múltiples apuestas y subjetividades, cuestionan las dicotomías tradicionales planteadas en la noción de política moderna como la escisión publico/privado, mente/cuerpo o razón/emoción, así como descentran los cuidados de lógicas cisheteronormativas y de la familia nuclear heterosexual como espacio pensado hegemónicamente como privilegiado para ejercerlos.

Respecto a las prácticas de cuidado de lo común el tejido de redes de apoyo y cuidado mutuo es una apuesta central que permite contrarrestar, de diferentes maneras y a diferentes niveles, las violencias y las posiciones de vulnerabilidad en las que se encuentran.

> **Siento que las trans, si estamos mapeadas entre nosotras, es algo que me jacto decir.** Y me orgullezco porque somos las que más vulnerables somos, aunque no lo quieran aceptar, aunque haya una disputa incluso sobre eso. **Pero se refleja también por qué estamos mapeadas, porque sabemos que en cualquier momento una de nosotras ya no va a estar**. (Entrevista 2 Gia, House of Lujuria, énfasis añadido).

> **Acá digamos es una comunidad**, **que entre todas tratamos de ayudarnos** de repente desde la que tiene más, un poco más de empoderamiento o más recursos, tratamos digamos de proteger a las otras que digamos no tienen. Yo lo considero así, digamos, **en el tema de la seguridad alimentaria es porque muchas chicas digamos, no tienen los recursos para una canasta básica. Gracias a un convenio (…), nos suministran digamos alimentos** que estén de repente un poco dañados externamente, pero aprovechables o que de repente estén digamos dos días, tres días antes de su vencimiento **y nosotras los traemos, nos los dan, los traemos y repartimos** (Entrevista Cath, Féminas, énfasis añadido).

Como nos permiten conocer Gia y Cath las prácticas de cuidado de lo común que describen habilitan el despliegue de condiciones materiales que el movimiento trans ha generado para protegerse. En esa línea, la condición material de “estar mapeadas”, es decir tener un directorio de mujeres trans en diferentes distritos de Lima para poder pedir apoyo cuando se requiera, así como articular con la empresa privada para asegurar el alimento básico a las mujeres trans en situación de precariedad económica, expanden a su vez condiciones afectivas y simbólicas donde ellas se saben en situación de vulnerabilidad pero siendo parte y contando con una comunidad, con un grupo de iguales que va a apoyarlas y responder por ellas.

Sumado a esto, también se puede considerar el trabajo de incidencia política que hacen Féminas y DTM con diversas instancias estatales como prácticas de cuidado de lo común que crean condiciones materiales que aportan concretamente a la mejora de las vidas trans. Este trabajo está centrado en la generación o modificación de leyes, políticas públicas y/o normas específicas, como el caso de la *Norma Técnica de Salud de atención integral de la población transfemenina para la prevención y el control de las infecciones de transmisión sexual y el VIH/SIDA* y el *Protocolo para garantizar el derecho al voto de las personas trans*.

En el caso de la *norma técnica*, por ejemplo, esta generó desde el Ministerio de Salud (MINSA) el contacto con mujeres trans, sobre todo trabajadoras sexuales, para ofrecerles atención médica contra las infecciones de transmisión sexual y el VIH/SIDA a cambio de brindarles terapia hormonal para su proceso de transición. En esa línea, el MINSA impulsó acciones para captar mujeres trans y una de esas acciones dio vida a lo que hoy es Féminas Perú.

> **me jalan para acordar un proyecto que se llamó Féminas, que era el piloto de la norma técnica**. Y entonces, bueno, tenía que ver todo lo que era la estrategia comunitaria para poder captar personas trans. Entonces **comencé a generar espacios de reunión mensual, semanales para chicas y es así como Féminas comienza**, y las chicas comienzan a venir y a venir, y se instauran los martes de Féminas. (Entrevista Leyla, Féminas Perú, énfasis añadido).

Como menciona Leyla, de una iniciativa estatal para brindar atención en salud contra el VIH/SIDA, que puede experimentarse como una estrategia de control de la epidemia más que de real interés por las vidas de mujeres trans, se genera lo que hoy es la primera ONG de mujeres trans. Es decir, el interés estatal en la población hizo que las mujeres trans vieran esta situación como una oportunidad para fortalecer sus vínculos entre ellas y consolidar una organización que cuenta con una casa física para albergar, alimentar y empoderar a miles de mujeres trans en un periodo de casi diez años de existencia.

En el caso del *Protocolo para garantizar el derecho al voto de las personas trans*, este permitió condiciones materiales para el respeto a la identidad social de personas trans que ejercen su derecho al voto. Es decir, que por más que en su DNI aparezca un nombre legal que no corresponde con su identidad de género, las personas en la mesa de votación tengan la obligación de respetar su nombre social y sus pronombres. Este logro permitió además generar condiciones afectivas y simbólicas para Féminas y DTM, quienes al trabajar en conjunto en esta iniciativa experimentaron la importancia de su articulación para la lucha por sus derechos y estrecharon sus vínculos reconociéndose como organizaciones hermanas.

Por otro lado, en lo que respecta a las prácticas corporales, la creación de condiciones materiales, simbólicas y afectivas tiene que ver con el generar y habilitar otras formas de ser y estar en el mundo, así como posibilidades corporales otras que permiten que las personas trans existan en su diversidad desde lógicas comunitarias que valoran y alientan sus vivencias.

> **acuerpar, como estar presentes, juntes, o sea, como mostrarnos físicamente, como una transmasculinidad sin ser una masculinidad hegemónica**. Siento que todas esas cosas hacen que nosotros mismos también construyamos un sentido de confianza, de autoestima, de sentir soporte, **sentir qué hay otros cuerpos como el mío, otros cuerpos trans habitando la vida trans,** como uno, o sea, que comparten muchas cosas de tu propia experiencia (Entrevista Viktor, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer, Viktor expresa que estar y compartir en y con la colectividad permite generar un espacio de convivencia donde otras representaciones, acuerdos, afectos y vínculos les ayudan a ser, a encarnarse como personas transmasculinas lejos de imposiciones hegemónicas y binarias relacionadas con su identidad y expresión de género, así como también con los patrones de belleza occidentales. Específicamente, menciona que el sentirse acuerpado, perteneciendo a una comunidad de transmasculinos diversos, como es DTM, le permite tener más confianza y autoestima para ser como él quiere ser lejos de la masculinidad hegemónica y de una corporalidad que esté vinculada a esta. Muchas personas transmasculinas que pertenecen a DTM se

definen también como travestis, transmasculinos no binarios o personas no binarias y muches de elles optan por ejemplo por no realizarse la mastectomía como una práctica corporal para mostrar que otros cuerpos son posibles y que una persona que quiere habitar la masculinidad no necesariamente tiene que renunciar a partes de su cuerpo, a gestos corporales ni a prendas de vestir y/o accesorios que representen de manera tradicional lo femenino hegemónico.

> Y lo conversamos entre varios transmasculinos del colectivo y pues **decidimos salirnos del colectivo y crear otro colectivo y por eso le llamamos Diversidades TransMasculinas. Queríamos visibilizar que en las transmasculinidades también hay diversidad y diversidad en orientaciones sexuales, en varias cuestiones, ¿no?** (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido)

Como se puede leer en el fragmento anterior, DTM nace de la necesidad de crear un lugar diferente que tenga las condiciones materiales, afectivas y simbólicas para acoger la diversidad de formas de habitar la transmasculinidad. Un lugar que permite el despliegue de prácticas corporales que no se limitan a las lógicas binarias sexo-genéricas y habilitan el desarrollo de subjetividades transmasculinas diversas.

Otra práctica corporal, considerada como política, que despliegan sobre todo las *Houses* trans (*House of* Lujuria y las *Houses* de la cultura *ballroom*) es el arte en general y el performance en particular.

> **Entonces nuestro arte por así decirlo nace de esa necesidad de darle visibilidad a aquellos modelos que nos hubiera gustado ver**, por ejemplo, Lilith Nakamura, que es una persona de cuerpo grande, camina Body. Cuando yo le veo caminar, es como que wow, o sea, es como **siento como ese niñito de cinco añitos que veía en la televisión puras personas delgadas está contento porque al fin ve que alguien de cuerpo grande está logrando sus metas,** entonces es algo bastante lindo. **Creo que como Nakamura siempre hemos dicho que somos una casa que no va a responder a modelos hegemónicos y nuestra celebración y el motivo de esa misma nace de ello, de combatir la**

hegemonía que la sociedad nos impone. (Entrevista Lirio, House of Nakamura, énfasis añadido).

Nuestro estilo artístico va más por la sátira, por la comedia veces, pero también va por un lado del sarcasmo, la provocación son nuestras líneas, un poco por dónde expresamos en general las cosas y **no solamente son provocadoras con los mensajes, las canciones, o los vídeos o lo que sea que trasmitamos, sino esta misma personalidad, la forma en que nos vestimos** ya es bastante, sobre todo **cuando todas nos trasvestimos en algo bien fuerte de ver, sobre todo para una sociedad tan cucufata como la peruana** (...) Y, no queremos encajar en el modelo hegemónico. (…) Todas apostamos por eso, por el sexo libre, el deseo libre. **Politizamos demasiado el deseo es algo que está muy marcado en todo. El deseo está en las cosas que decimos, en cómo nos vestimos, en que deseamos, en que decimos, cómo lo decimos, qué canciones escogemos. Incluso consideramos que el deseo sexual es político y que se nos arrebatado históricamente**, entonces también es una cosa que queremos recuperar las vichosas, así como las identidades y nuestra orientación, el derecho a la libertad de nuestros cuerpos (Entrevista 1 Gia, House of Lujuria, énfasis añadido).

Tanto Lirio como Gia reivindican el arte del performance como una práctica corporal realizada en colectivo que habilita la generación de otras subjetividades políticas, otras disposiciones afectivas y otras corporalidades susceptibles de ser mostradas, celebradas y habitadas por y para la población de personas trans. Específicamente, Lirio habla de *Body*, que es una categoría *ballroom* donde vendes el placer de habitar tu cuerpo, en ese caso, un cuerpo grande que ha sido históricamente y también desde su experiencia, alejado del placer de habitarse y de ser admirado. En el caso de Gia, ella remarca la elección tanto de la provocación como de la recuperación y el despliegue del deseo de ser trans y el deseo sexual seropositivo de las *vichosas*[62],

[62] Las vichosas es el nombre que se le da a las personas que portan el virus del VIH.

arrebatados por las lógicas hegemónicas, como habilitantes del placer de habitar corporalidades que les devuelven la capacidad de ejercer la libertad sobre sus cuerpos.

Finalmente, puedo decir que el arte y el performance trans que han generado tanto en la *House of* Lujuria como en la *House of* Nakamura son prácticas corporales políticas que crean condiciones materiales, afectivas y simbólicas lejos y muchas veces en contra de las narrativas hegemónicas que envuelven tanto lo que se entiende por sexo-género como por lo bello. Expanden además el deseo de existir trans y de existir con otras personas trans que no solo habilitan la existencia personal, sino también la existencia comunitaria, potenciándolas y proyectándolas para el resto de la humanidad a través de los eventos, *shows* y competencias de baile *(balls)* presenciales y virtuales que realizan y cuentan con un público diverso.

Como hemos visto a lo largo de este apartado, el horizonte político trazado para el movimiento trans peruano facilita el despliegue de prácticas políticas de cuidado de lo común y prácticas corporales posibilitadas por la creación de condiciones afectivas, simbólicas y materiales que surgen siempre tejidas entre sí en las acciones que los espacios colectivos trans realizan. En esa línea, junto a estas prácticas o por estas prácticas desplegadas en colectivo se crean simultáneamente distintas subjetividades políticas trans peruanas que, con la consciencia de habitar una vulnerabilidad impuesta, accionan no desde la debilidad sino desde el apoyo y cuidado mutuo que les permite resistir y sostenerse afectivamente junto a otras personas trans. Además, puedo decir que existe una consciencia de la centralidad y la potencia del cuerpo y las posibilidades que este ofrece para ser y estar en este mundo de otras maneras y generar corporalidades y bellezas otras. Se construyen así subjetividades políticas trans, como menciona Mauro Cabral (2003), no menguadas por desigualdades fundadas en características asociadas al sexo, el género, la sexualidad y la reproducción, sino más bien potenciadas y animadas en esa posición de desventaja. Subjetividades políticas trans que experimentan los cuidados mutuos y recíprocos como acciones de compromiso con el bien común y la justicia social vinculadas a reproducir la vida trans.

El bien común y la justicia social, en este caso, es hacer comunidad trans para existir, resistir y celebrarse. Es poner el cuerpo con sus deseos y sus dolores, y apostar

por la producción de una vida vivible, de algo distinto que aleje la violencia transfóbica, la discriminación y la exclusión social de sus existencias cotidianas y les permita producir subjetividades políticas trans con más oportunidades y derechos. Además, poder celebrar la diversidad de posibilidades de ser trans desde lo binario y lo no binario dentro del gran paraguas trans.

Como he querido explicitar en este apartado, el horizonte político que impulsa al movimiento trans peruano abarca a las colectivas organizadas, a la ONG y a las *houses* y genera un espacio fructífero para la creación de condiciones afectivas, simbólicas y materiales que habilitan la producción de subjetividades políticas que implican la realización de prácticas alineadas con el horizonte. En esa línea, tanto el despliegue de las prácticas de cuidado de lo común como las prácticas corporales realizadas en colectivo y las vinculadas al arte, específicas de las *houses,* alimentan la producción de estas subjetividades en un devenir de tensiones y acomodos que modifican las formas de ser y estar en el mundo de las personas trans y a la vez buscan transformaciones sociales concretas desde donde renuevan sus esfuerzos de politización.

Sobre estas prácticas habilitadoras de subjetividades políticas trans hablaré en los siguientes capítulos. En el capítulo dos me centraré en las prácticas del cuidado de lo común y en el tres y el cuatro en las prácticas corporales y el arte, específicamente el performance trans como una práctica particular de las *houses.* Esta división, si bien soy consciente de que es artificial, ya que las prácticas del cuidado de lo común también podrían considerarse prácticas corporales y viceversa, me ayuda a poder profundizar en las particularidades y las potencias de cada una, y reconocerlas como elementos virtuosos de una práctica política trans que podría estar dándonos pautas necesarias para repensar los modos de hacer política.

CAPÍTULO 2

COMUNIDADES Y FAMILIAS CONSTRUIDAS: SOBRE LAS PRÁCTICAS DE CUIDADO DE LO COMÚN COMO PRODUCTORAS DE SUBJETIVIDADES POLÍTICAS TRANS

En este capítulo intento analizar en dos apartados cómo la necesidad de existir y el deseo de pertenecer de las personas trans las llevan a crear comunidades y sistemas de parentesco otros donde lo que se cuida en común es la vida trans. Específicamente, en el segundo apartado profundizo en los cuatro tipos de espacios colectivos a los que me acerco. Primero, en las casas/*houses* de la escena *ballroom* limeña, sobre todo ahondo en dos: la *International Pioneer Kiki House of Prince* y la *International Queens House of Nakamura*. En segundo lugar, en la *House of Lujuria,* que es una colectiva de personas trans y marikas seropositivas que usa el arte contra toda norma y cis-tema de control. Como tercer espacio, exploro la asociación civil Diversidades Transmasculinas, quienes se definen como una colectiva transfeminista de transmasculinidades y personas de género no binario/no conforme asignadas mujeres al nacer, y como último espacio me sumerjo en Féminas Perú, que es la única organización no gubernamental (ONG) peruana creada y sostenida por y para mujeres trans. Finalmente, este capítulo cierra con un apartado que propone la categoría de crianza política como una propuesta teórico-política que desde mi análisis puede ser un camino que nos permita redefinir el contrato social machista, cisgenerista y patriarcal que está debajo de la creación de la política moderna.

2.1. Cuidando lo común: la necesidad de existir y el deseo de pertenecer

Históricamente, las personas trans han sido despojadas y/o impedidas de sentirse a gusto siendo y desarrollando sus existencias en espacios como sus propias familias biológicas, sus escuelas y barrios. La necesidad de esconder e incluso en casos extremos negar quiénes realmente son para evitar la violencia y la discriminación genera una sensación de falta de libertad que lleva a desearla y buscarla en otros lugares y/o en la creación de espacios ad hoc para poder desplegarse.

> Si, yo tuve, o sea, **con mi familia yo tuve problemas, de hecho, desde antes de entender que era trans, por muchas cosas**. **Yo me fui de mi casa a los 18** y en ese entonces no lo sabía, **yo solamente sentía que para poder explorar quién era yo no podía hacerlo cerca de mi familia porque no les iba a gustar**. Yo no sabía qué era eso quería explorar, pero sabía que algo, o sea, que algo me estaba limitando. Entonces yo me voy de la casa de mis papás y bueno, vivo fuera y empiezo a explorar mi identidad, bueno, primero mi orientación sexual, luego mi identidad de género. (Entrevista Viktor, DTM, énfasis añadido)

> **No les gusta ver simplemente a una marica existiendo libremente**, porque siempre va a haber algún comentario como está siendo muy maricón, está siendo muy machona, no eres tan bonita/bonito. O sea, es como pórtate bien, esto no deberían estar haciéndolo frente a los niños, ¿no? Nadie los va a molestar, pero **esto de la puerta de tu cuarto para adentro, nadie los va a molestar. Pero esto no afuera, te lo dicen en la casa, te lo dice la familia, te lo dice la escuela, en todos los lugares posibles** en los que se puede hacer, te lo dicen y te lo remarcan. (Entrevista 1 Calle, *House of* Prince, énfasis añadido)

> **Para mí el hecho de reconocerme marica fue desde casi siempre,** yo creo que siempre fui consciente de ello**, pero no podía expresarlo socialmente en la escuela o en el instituto, ni siquiera en mi familia**. Yo creo que **los espacios de integración se fueron generando lejos de esos espacios** que para mí eran los espacios a los cuales tenías que llegar sí o sí. (Entrevista Drako, ex House of Lujuria, énfasis añadido)

Hay una necesidad de ser y existir lejos de la violencia, la censura y la injuria, existe la consciencia de querer ser diferente o de serlo, y esto es algo que no se puede explorar y menos mostrar libremente. Mostrarlo es considerado una afrenta al lugar donde se exhibe (familia, escuela, etc.) y, como dice Calle, no existe lugar que acoja y ayude a criar estas intuiciones y/o certezas de ser disidente sexual. Pero a la par o más bien por estas vivencias limitantes, existe también un deseo de estar, compartir e

integrarse con otras personas con quienes puedan tejer redes de apoyo y cuidado mutuo desde donde se permitan comprender las preguntas y dudas que trae la inquietud de habitar la posibilidad de la disidencia sexual. Es decir, cuidar aquello común que les vincula, esas dudas, preguntas e inquietudes existenciales que, al cuidarlas, criarlas y compartirlas en colectivo, se convierten en deseos de ser trans y en la apuesta por la reproducción material de estas vidas.

En muchos de los casos de las personas con las que conversé para esta tesis, esta búsqueda de otros espacios donde puedan practicar el cuidado de lo común, que requiere encontrar a otras personas que estén pasando por procesos similares de cuestionamiento de su identidad y/o sexualidad, responde a haber sufrido la expulsión de sus casas y encontrarse en situación de calle.

> Sí, pues por lo que te decía, al principio porque básicamente **si tú eres gay, si tú eres transexual, si tú eres marica, pues dentro de tu casa (de familia biológica) te corrían y eso pasa todavía.** No, o sea, no es que no pase, sí pasa, claro. O sea, nosotros en la comunidad (*ballroom*) tenemos personas que habitan la calle porque no tienen, porque su familia las corrió de su casa o porque estar en su casa es un infierno. (Entrevista V, *House of* Nakamura, énfasis añadido)

> O sea, **yo enfrenté directamente la opresión de mi padre desde que empecé a mostrar más y a visibilizar más como mi propia feminidad** y así **Gia fue botada de su casa también en ese proceso**, inicialmente, de alguna u otra manera **la Brisa también sufrió muchos controles al comienzo por su propia familia,** porque al ser ella la mayor del grupo, siempre era la que brindaba el espacio físico, entonces siempre hacíamos cosas en su casa y siempre hacíamos bulla o entraba mucha gente y pues eso **encendía las alarmas de los vecinos, encendía las alarmas de su propia familia. Esto le trajo muchas consecuencias, quizás no tan buenas**. (Entrevista 2 Sandra, ex *House of* Lujuria, énfasis añadido)

La vivencia del rechazo en la producción de subjetividades otras, disidentes sexuales, es tanto simbólica como real y las pocas o nulas posibilidades de existir trans

hacen que los lugares familiares y cotidianos se conviertan en espacios afectivos donde se movilizan sobre todo la vergüenza, frustración, incertidumbre y angustia. Además, se convierten en lugares donde se configuran relaciones de poder que imponen a las personas trans la vivencia de la exclusión y la no pertenencia a ese lugar. Como dice V se comienza a vivir un infierno donde la opresión y el control de la subjetividad naciente implican el uso de la violencia contra ella, con la intención de erradicarla. Por esto es que cuando son botadas de sus casas, las personas trans no buscan cualquier lugar o cualquier grupo de personas con las que vincularse; buscan y eligen habitar espacios y compartir con personas disidentes sexuales como ellas, donde intuyen que serán acogidas y respetadas, y en donde, en colectivo, puedan cuidar lo común, es decir, las vidas trans. Entre los espacios conocidos en Lima donde puedes encontrar y conocer a personas trans y personas LGTBIQ+ en general, están discotecas y bares de ambiente, los grupos de trabajadoras sexuales trans, los espacios colectivos activistas y la comunidad *ballroom*.

Cuando visite por segunda vez Féminas Perú, un martes que es el día que se realizan talleres de diversas temáticas abiertos a todas las mujeres trans que lleguen, una chica trans me contó que ella cuando comenzó a travestirse y no conocía a ninguna mujer trans, iba a una calle del Centro de Lima muy conocida por ser el lugar donde las mujeres trans se prostituyen y le gustaba quedarse ahí con ellas conversando y conviviendo a pesar de también compartir con ellas la violencia de los policías y los clientes. Me cuenta también que son estas chicas quienes la llevan a Féminas y así se convierte en alguien que va frecuentemente a la organización encontrando una comunidad que la acoge (Diario de campo, 20/06/2024)

Esta experiencia de convivir con otras personas trans posibilita la creación de un lugar real que permite ejercer prácticas de cuidado de lo común, es decir, permite acoger y criar los deseos de ser trans, a pesar de la violencia que esto trae consigo. Pienso que si las personas trans viven violencia constante en sus familias biológicas dirigida a querer erradicar sus subjetividades trans deseadas, vivir violencia haciéndose nacer y existir en colectivo con otras personas trans, tal vez sea algo que pueda tener más sentido en sus vidas y en las vidas de cualquier persona disidente sexual. Es decir, tal vez en un

escenario adverso donde va a haber violencia sí o sí, puede tener más sentido ser violentada por existir y cuidar lo común que nunca existir genuinamente ni favorecer la reproducción de las vidas trans.

> **a las reuniones (de su familia biológica) nunca iba. Mi mamá nunca me avisaba que había porque le daba vergüenza**, vergüenza del que dirá la familia para que no me choque que a mí. Pero **me chocaba que no me dijera y que se vayan ellos** y yo estoy ahí en la casa (…) yo ya sabía que me iba a crecer barba por cantidad. Entonces eso fue lo que más le chocó a mi mamá. (Entrevista 1 Bosco, *House of* Nakamura, énfasis añadido)

La vergüenza familiar relacionada con la visibilidad de los cambios corporales en la transición de una persona trans como Bosco es una forma de violentar e impedir la existencia plena de esa subjetividad. Además, hace que se reconfigure el lugar denominado familia y pase de ser experimentado como un lugar de pertenencia y de cuidados a sentirse como un lugar ajeno en el cual las mismas personas que te ligan a él son las que comienzan a violentar tu existencia limitando tu exposición como parte de ese espacio. Se vive así una experiencia de rechazo, exclusión y muerte social paulatina vinculada directamente a la producción de la subjetividad trans.

Desde la propuesta de la geografía feminista[63] que propone la relación co-constitutiva entre la producción del género y el espacio, un lugar se define por las prácticas socioespaciales, y las relaciones sociales de poder y de exclusión que lo configuran. Para Linda McDowell, estas relaciones de poder, incluidas las relaciones de género, "(…) establecen las normas; y las normas definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido, así como la situación o emplazamiento de una determinada experiencia" (2000:15). En esa línea, un lugar se constituye en el cruce de redes donde se combinan

[63] Para Linda McDowell "la finalidad específica de una geografía feminista consiste en investigar y sacar a la luz la relación que hay entre las divisiones de género y las divisiones espaciales, para descubrir cómo se constituyen mutuamente, y mostrar los problemas ocultos tras su aparente naturalidad." (McDowell, 2000:27).

hábitos, relaciones, prácticas sociales, prácticas corporales y los significados culturales asociados a ellas.

La familia biológica, la escuela y el barrio como lugares obligados son espacios cisheteronormados en los cuales los hábitos, prácticas y significados culturales que se promueven ahí van a privilegiar, valorar y estimular la formación de un solo tipo de subjetividad que es cisgénero y heterosexual, limitada a la lógica binaria sexo-genérica. Esto implica necesariamente la postergación, devaluación y/o restricción, concreta y/o simbólica de la producción de otro tipo de subjetividades que deseen existir desafiando esta normatividad.

Dado este contexto y en la búsqueda de construir lugares otros, las personas trans con las que he tenido el placer de conversar despliegan prácticas de cuidado de lo común asentadas en la creación de condiciones afectivas, simbólicas y materiales en y para la reproducción de las subjetividades trans. Estas condiciones permiten el desarrollo de vínculos afectivos, así como redes de apoyo y cuidado mutuo que expanden su necesidad de existir y avivan su deseo de pertenecer a espacios donde sean valoradas y no juzgadas en sus exploraciones sexo-genéricas.

Es interesante escuchar cómo en todos los espacios colectivos que he llegado a conocer: la ONG Féminas, la colectiva transfeminista Diversidades Trans Masculinas (DTM), la *House of* Lujuria y las *Houses* pertenecientes a la cultura *ballroom*; lo que se construye es comunidad y familias para desde ahí poder cuidar lo común.

Cuidar lo común trans implica resemantizar los cuidados comprendidos y ejercidos desde lógicas y estructuras cisheteronormativas y patriarcales. Supone, por un lado, pensar los cuidados en otros lugares: de la familia nuclear cisheterosexual a la familia trans; por otro, desplazar los cuidados de la subjetividad que los ejerce tradicionalmente, es decir, de las personas asignadas mujeres al nacer a cualquier ser humano que se reconoce como interdependiente en sus relaciones con otros seres vivos. Finalmente, cuidar lo común significa politizar los cuidados y ejercerlos como una práctica de crianza política que sostiene las vidas trans vulnerabilizadas generando estructuras comunitarias particulares y/o contratos sociales otros. Es decir, cuidar lo común trans es descentrar los cuidados de lógicas cisheteronormativas que imponen la reproducción de ciertas

subjetividades privilegiadas y el borramiento de otras. Sobre estas formas diferentes de comprender y ejercer los cuidados profundizaré en los siguientes apartados.

2.2. Prácticas de cuidado de lo común: la creación de sistemas de parentesco otros.

En la necesidad y el deseo de las personas trans de construir otro tipo de lugares para poder cuidar lo común, es decir la vida trans, es que se comienzan a desafiar las reglas socioculturales y políticas que rigen lo que se define por parentesco y familia, así como se generan otro tipo de vínculos que producen y afirman otras formas de ser, otros intercambios y otras experiencias de lo político que desafían la lógica binaria sexo-genérica.

En esta línea, y desde mi análisis sobre lo que ocurre en los diferentes espacios colectivos trans a los que me he acercado, planteo que las personas trans que cotidianamente son parte de relaciones y lógicas comunitarias trans están produciendo formas familiares y sistemas de parentesco otros que gestan subjetividades políticas diferentes. Voy a centrarme primero en explicar la creación de un sistema de parentesco otro en los diferentes espacios colectivos trans (Féminas, DTM, *House of* Lujuria, y las *houses* de la cultura *ballroom*) desde las características que presentan en común para luego hablar de sus particularidades.

Sobre los sistemas de parentesco en *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo,* Gayle Rubin (1975), haciendo un análisis feminista de la obra de Lévi-Strauss y Sigmund Freud, menciona que estos "son formas empíricas y observables de sistemas de sexo/género" (1975:106). Estos sistemas producen formas concretas de sexualidad socialmente organizada, definen responsabilidades y privilegios para las personas involucradas en el sistema, los intercambios materiales y afectivos, así como los rituales y ceremonias que dan sentido al sistema mismo.

Para Gayle Rubin (1975) el hecho de que en la obra de Levi-Strauss se mencione el intercambio de mujeres y el tabú del incesto, que presupone un tabú anterior contra la homosexualidad, como la esencia de los sistemas de parentesco, esto hace que se construya una teoría de la opresión sexual que le da ciertos derechos a las personas

asignadas hombres al nacer sobre sus parientes asignadas mujeres al nacer, los cuales las segundas no tienen ni sobre si mismas ni sobre los primeros e instituye la heterosexualidad obligatoria como única forma válida de relación sexo-afectiva que se cristaliza en el ritual y la institución del matrimonio heterosexual.

Entendiendo entonces que un sistema de parentesco es una imposición, una ficción social sobre la vida y la sexualidad de las personas, me acerco a analizar las familias creadas y sostenidas en los espacios colectivos trans en Lima, que han hecho posible esta tesis. Las defino como lugares donde se ejercen prácticas de cuidado de lo común que crean otro tipo de aparatos sociales sistemáticos lejos de la opresión de las mujeres y las disidencias sexuales, así como otras formas concretas de organizar la sexualidad definiendo responsabilidades, privilegios, rituales e intercambios afectivos y materiales otros entre las personas que son parte de estos nuevos sistemas.

Quiero mencionar que todos los espacios colectivos a los que me he acercado tienen en común que están atravesados por la conformación de relaciones que implican habitar lo que denominan las propias personas trans como “familia elegida”. Estas familias adjetivadas como elegidas, no necesariamente se definen así desde la noción de elección individualista y liberal, de yo elijo esto porque me gusta y tengo un catálogo de posibilidades para elegir, sino desde una resemantización de la elección no como un acto puntual, sino como un proceso donde las elecciones son colectivas, constantes y limitadas por la precarización de las vidas trans.

Lo que sí es importante relevar es que en alguna medida esta elección de construir familias otras, mediada por la realidad de lo que significa ser o querer ser una persona trans, es la base de un sistema de parentesco que nace de la necesidad, pero también del deseo de existir y pertenecer, y no de una imposición esencial como lo es la familia biológica. En todos los casos, son familias construidas sobre la base de intercambios afectivos y materiales fuertes que tienen la intención de promover el amor, la amistad, el compañerismo y la confianza, no lejos de los conflictos, pero con la consciencia de desplegar prácticas de cuidado de lo común que permitan el apoyo mutuo, así como la protección y seguridad reciprocas que requieren las existencias trans por tener que lidiar

cotidianamente con diversos tipos de violencia y situaciones de discriminación al desafiar la lógica binaria sexo-genérica.

> Creo que es muy romántico, pero **creo que el amor que nos damos como familia y el cuidado es muy sincero y honesto**. Creo que muchas hemos pasado por situaciones y algunos pasan por situaciones en las cuales **encontrar esta familia les ha ayudado a crecer como personas y tienen ese soporte que tal vez no han tenido con su familia violenta.** Entonces el que tengan esta ayuda y este soporte 24/7 de cualquier cosa, si alguien se mete contigo, si tienen algún problema en el trabajo, si ha pasado algún lugar de discriminación, **saben que van a tener esta red de apoyo atrás de ellos sacando las garras**. (Entrevista Barbie, House of Brava)
>
> **en este lugar me puedo permitir ser yo, puedo sentirme a gusto, puedo intentar generar lazos de muchísima más confianza**, de muchísimo más, más compromiso, plantearme metas, plantearme cuidados y definitivamente también implica poner mucho de nuestra parte también para el cuidado de los demás, porque como que **es una red, entonces no solamente soy yo, sino también es los demás**. Entonces yo sé que **es un lugar donde me pueden cuidar y es un lugar donde yo también pongo mi esfuerzo como para cuidar de los demás**. (Entrevista Isis, *House of* Prince, énfasis añadido)
>
> Bueno, yo no sé si hemos llegado a decir como que bebés, ustedes son mi familia, ¿no? Pero yo sí he dicho como que bebés, como gracias, **ustedes le dan sentido a mi vida**, como cosas así. **Y ya ha salido como de todos. Yo creería que sí, que sí somos como una familia**. De hecho, en algún momento **hemos hablado sobre cómo envejecer juntos**, ¿no? O sea, como tener casas como cerca y envejecer juntos. (Entrevista Dani, DTM, énfasis añadido).
>
> **ellas son mi familia, todas ellas**, Leyla, las coordinadoras, porque más que nada con ellas ya llevamos este largo tiempo y pues **nos hemos**

> **apoyado, nos hemos visto llorar, avanzar, decaer, viajar y volver**. (Entrevista Danixa, Féminas, énfasis añadido).

Las familias elegidas como lugares donde se desarrollan prácticas de cuidado de lo común configuran entonces un sistema de parentesco otro que se habita y experimenta como una red de apoyo mutuo que se va tejiendo con el tiempo con la intención de protegerse, cuidarse y acompañarse en el camino de una vida trans lejos de la injuria. Se crean así aparatos sociales sistemáticos en donde lo que se intercambia son afectos, lealtades y experiencias de vida entre iguales, y se generan responsabilidades de cuidado mutuas. Es así como estas familias se convierten en lugares seguros para la posibilidad de la proliferación de subjetividades trans, sin la necesidad de que medie la reproducción biológica.

> Son muchas cosas, pero principalmente **es un lugar seguro**. Creo que eso significa para todos, la familia y por eso estamos juntes. **La casa Prince es motivación, es compañía, es bastante protección y también un lugar de responsabilidad**. **Entonces también es exigencia y también es ponerme, setearme como Gabrielle de otra manera en el mundo.** Porque en el mundo normal donde trabaja Gabriela en su contrato, como no tengo ese poderío como Gabrielle, como existe dentro de la comunidad *ballroom*, donde se me respeta y gracias a ese poderío, Gabrielle se ha podido expandir sus horizontes. Y ahora otras personas que no están dentro de *ballroom* respetan a Gabrielle también. **Entonces *House of Prince* es núcleo es centro, es bastante, es base**. (Entrevista Green Gemini, *House of* Prince, énfasis añadido).

> Por ejemplo, de que no sé, **cuando estoy en casa del Sebas, así con la gente de DTM,** o sea, la otra vez en mayo que vine, **pude ser muy maricona, no me reprimo mi mariconada, pero en cambio cuando estoy en la casa de mi familia no puedo ser ni femenine ni nada, sino como tengo que mostrar algún tipo de masculinidad como para que mi viejo no me mal genericen o para que no me cuestionen** incluso de si me veo o no femenina. (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

> **no teníamos un espacio para ser nosotras mismas**. Porque muchos habitábamos espacios compartidos con personas, con nuestras familias y no era lo mismo. **No era muy cómodo. Era violento**. **Entonces la *house* of lujuria,** yo creo que se creó como para eso. **Se creó para crear un espacio en el que un montón de locas que antes se juntaban para hacer locuras en el centro o en la calle, que ahora no podían usar esos espacios públicos por la pandemia, tengan un espacio seguro.** (Entrevista 1 Sandra, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, las familias elegidas se convierten en lugares seguros que permiten la organización de la sexualidad más allá de la lógica binaria sexo-genérica, habilitando el nacimiento de otras subjetividades, de subjetividades trans que no son quienes existen en sus familias biológicas. Lo peculiar de estas subjetividades políticas trans es que se experimentan como más genuinas y poderosas para las personas que las habitan. Esta legitimidad y ese poder experimentado en colectivo potencian la producción de estas subjetividades trans otorgándoles no solo la posibilidad de existir sino también de expandir sus horizontes como personas trans. Como nos recuerda Sandra, la pandemia fue un periodo que obligó al encierro de personas trans con sus familias biológicas donde la violencia contra sus subjetividades se convirtió en una práctica permanente y asfixiante. En esa línea, un grupo de amigas trans y marikas eligió crear la *House of Lujuria* con el deseo y la necesidad entretejidas de seguir acompañándose en el devenir trans y seguir haciendo y difundiendo el arte trans, desde la virtualidad, como una apuesta política.

Estas familias son también lugares donde se despliegan prácticas de cuidado de lo común materializadas en el intercambio de conocimientos y experiencias de vida que ayudan, acompañan y promueven procesos de transición más informados y amables. Estos procesos se comprenden, se comparten y una persona trans puede terminar de entender y/o desarrollar lo que está experimentando a nivel de su identidad y sexualidad.

> **Pienso qué es lo que ha hecho (la testosterona) en mi cuerpo a nivel emocional, a nivel psicológico que no me gusta, y en base a eso hemos conversado un montón y la respuesta ha sido como ten**

paciencia, ¿no? Como que el cuerpo también necesita regularse durante un tiempo. Al principio suele ser como muy brusco y ya luego como que se va nivelando, ¿no? **Y el darme cuenta de que tal vez otras personas que ya han pasado por estos procesos te comenten eso también te da como una sensación de luz, ¿no?** Como de justamente tener esa paciencia para ver si la situación como mejora o de repente tomar otra decisión **y saber que si tomas esa otra decisión** (de no hacerte la mastectomía) **no eres menos de nada,** ¿no? (Entrevista 2 Dani, DTM, énfasis añadido).

Para Bella y para mí, que somos las que hemos empezado a transicionar un poco en el espacio, es mucho autodescubrimiento. **Como descubrir que las decisiones que tomamos sobre nuestro cuerpo, sobre cómo nos vemos, pueden ser abrazadas por otras personas.** Creo que eso es algo que a mí me ha hecho mucho bien y a Bella también. Las situaciones en que más nos hemos sentido conflictuadas con nosotras, **la casa nos ha recibido, nos ha abrazado, nos ha recordado que eso está bien**. Y claro, no sé, es como un niño que está jugando y descubriendo que esto le gusta y que el papá, tu mamá le dijo está bien, quieres seguir jugando. O sea, como **ese soporte creo que muy probablemente quizás no tendríamos en casa. De repente tenerlo en esta casa es como ¡Gracias!** (Entrevista Lui, *House of* Cab Calloway, énfasis añadido).

Entonces yo empecé haciendo así y con la *house f*ue como **crear espacios en los cuales yo ya podía estar así, yo ya podía llegar así (travestida), porque eran espacios seguros**, porque nos encontrábamos entre varias e íbamos al lugar. Entonces creo que el **empezar una transición con un grupo, un espacio como una familia escogida es muy bonito y siento que fui muy afortunada porque no todos tienen ese chance.** Muchas empiezan su transición en las calles ejerciendo el trabajo sexual o siendo víctimas de la prostitución, o de la trata personas (Entrevista 1 Sandra, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

> (…) estamos empoderándonos y las más jovencitas de repente no, **transiciono soy una chica, como dicen ahora, no binaria, o visto de repente así de forma mixta, pero yo soy una chica y busco que me respeten en medida que soy una chica.** (Entrevista Cath, Féminas, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, con estas familias se crean sistemas de parentesco que no pretenden formar sujetos definidos como hombres y mujeres desde la lógica binaria sexo-genérica y el sistema patriarcal. Existe la posibilidad de ser más allá de estas categorías, sin ser blanco de la violencia cisheteropatriarcal que impone patrones de belleza hegemónicos y generizados, la división sexual del trabajo en la formación psíquica y las corporalidades, así como el matrimonio heterosexual sobre el deseo sexual. En las familias que producen estas comunidades trans hay espacio para la libertad, la diversidad, el poder ser desde el goce y el placer de la exploración exhaustiva de la sexualidad y la expresión de género sin encasillarlas como binarias a diferencia de la rigidez, limitación y censura que se experimentan en sus familias sanguíneas (obligadas) y en cualquier otro lugar regido por la cisheteronorma.

Por otro lado, quiero enfatizar que dentro de todos los espacios colectivos trans los sistemas de parentesco que se construyen no vinculan necesariamente las prácticas de cuidado de lo común a las personas que han sido asignadas mujeres al nacer ni a lo considerado hegemónicamente como femenino como lo hacen los sistemas de parentesco patriarcales. Más bien se realiza un despliegue de estas prácticas partiendo de la vivencia de la interdependencia como una característica que nos constituye como seres humanos, así como la posibilidad de habitar masculinidades y/o feminidades otras. Desde esa consciencia, cualquier persona, más allá de sus genitales, tiene la capacidad y la responsabilidad de cuidar.

> **(en *ballroom*) la figura de la madre tiene mayor peso sobre la figura del padre** (…) **porque las madres tendían a ser las *Femqueens*, las mujeres trans, pero, o sea, eso no significa que solamente *femqueens* pueden ser madres. Cualquier persona puede ser madre. Un chico cis puede ser madre incluso.** Digamos que es un chico gay cis y tiene su

> pareja, y dicen ok, uno decide ser la madre y otra decide ser padre. (…) **Y también y dentro de eso obviamente también está la parte de es mi familia, es mi hije**, digamos, es parte, es también mi comunidad, pero es mi círculo más cercano. **Entonces yo voy a velar por él, ver que esté bien. Si tiene algún tema, por ejemplo, yo soy la persona a quien va a acudir a decirle ¿Sabes qué? en que te ayudo** (Entrevista 2 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).
>
> **En ella había esa referente y a pesar de que ella también me dice que comete errores**, yo sé que ella hoy día ya nueve años después, sé que comete errores y demás, pero igual (…) **Y pues llamar madre a Leila es por la admiración, la protección, la defensa, el consejo que te cuida, que te dice haz esto, yo te recomiendo que te vayas por esto.** (Entrevista Danixa, Féminas, énfasis añadido).
>
> pero sí creo que a les detemites les considero mi familia porque como que **yo sé que, si me pasa algo o estoy triste, me van a venir a ayudar o me van a escuchar,** ¿no? Porque, o sea, **en los chats que tenemos no solamente hablamos de activismo, sino si estamos mal, si nos sentimos mal, si nos sentimos tristes o si nos pasó algo bueno**, o sea, como **compartimos no solamente el trabajo, sino también nuestras emociones**. (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, cualquier persona puede convertirse en una figura de cuidado. En todos los casos, volverse una figura de cuidado tiene que ver con ser reconocida en la comunidad como una persona con capacidad de poder desplegar la posibilidad de (con)moverse con el otro, empatizar y realizar acciones concretas de escucha, consejo y apoyo. En lo que se refiere específicamente a que te reconozcan como una madre trans, esto implica además de lo ya mencionado, habitar una figura de liderazgo, respeto y admiración de parte de la comunidad y como dice Isis, cualquier persona puede ser madre **"Porque no tiene mucho que ver con tu identidad de género en realidad, sino es más como tu posición dentro de la *house*."**

(Entrevista 2 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido) y yo agrego dentro de cualquier espacio colectivo trans.

Hasta aquí he desarrollado las características que son comunes a la creación de familias y sistemas de parentesco otros en los diferentes espacios colectivos trans. Estas características, como se ha mencionado, tienen que ver con que la creación de estos aparatos sociales sistemáticos se da desde la elección constante, colectiva y limitada por la realidad de las vidas trans y con el desarrollo de prácticas de cuidado de lo común que, por un lado permiten la reproducción y el amplio despliegue de las subjetividades trans más allá de las categorías binarias hombre y mujer, y por otro descentran los cuidados de la familia nuclear cisheteronormativa, así como del sujeto mujer y la feminidad hegemónica.

Ahora quiero resaltar las diferencias que particularizan a las familias y los sistemas de parentesco que se forman en los diferentes espacios colectivos creados y sostenidos por personas trans en Lima que han hecho posible esta tesis.

2.2.1. Las familias *ballroom*

Respecto a las familias de la escena *ballroom* limeña, cuya estructura responde a una cultura transnacional, se crea un sistema de parentesco bastante extendido y complejo, con vínculos familiares que incluso se pueden extender entre casas de distintos países. Para efectos de esta tesis me centraré e intentaré profundizar en los vínculos familiares que se generan dentro de las familias formadas en Lima.

Cada familia tiene un nombre que se convierte en el apellido de todas las personas que integran la familia[64]. Además, tiene una madre que generalmente es una mujer trans, pero que podría ser cualquier persona sin importar su identidad de género o su orientación sexual. También hay familias que en vez de madre tienen une xadre o neidre, que es una persona trans no binaria. Tanto las madres como les xadres/neidres se reconocen como las figuras de máximo liderazgo dentro de las familias. Algunas familias también tienen un padre, que generalmente es un chico trans o persona transmasculina

[64] Cada persona decide su nombre dentro de *ballroom* y si pertenece a una familia pues asume como apellido el nombre de la casa.

no binaria, quien comparte roles de cuidado y liderazgo junto con las madres y/o xadres/neidres.

En el caso de la *House of* Nakamura, por ejemplo, “África como es la cabeza, entonces ya el apellido de ella nos pertenece a todos y es como que una marca” (Entrevista 1 Bosco, *House of* Nakamura). África es la madre de la *House of* Nakamura y ella adopta a sus hijes y les pone su apellido, imprime en ellos la identidad de la casa: “La *House of* Nakamura, es una casa activista, es una casa que sí o sí todos los meses tiene que estar enfocada en los derechos en que tenemos que avanzar, tanto dentro de la comunidad *ballroom* como fuera” (Entrevista 1 Bosco, *House of* Nakamura).

La adopción de les hijes es el ritual de nacimiento que corona un vínculo de cercanía y afinidad que se gesta en el tiempo. A veces este vínculo también es como el de alguien que enseña y/o entrena a otras personas en las diferentes categorías de voguing y performance que se desarrollan dentro de la cultura. Para las madres/xadres-neidres y padres, el sistema de parentesco en *ballroom* tiene dos aspectos centrales, por un lado, ser un espacio afectivo y, por otro, ser un espacio donde se desarrolla un proyecto de crecimiento artístico para las personas que integran la familia. Algunas familias ponen más énfasis e invierten más sus energías en ser espacios afectivos que realmente sostengan a sus integrantes en lo que implica habitar una existencia desde la disidencia sexual y también existen las familias que privilegian el desarrollo del arte y tener prestigio en la escena en ese aspecto.

Sin embargo, y a pesar de los énfasis, las figuras de madre/xadre-neidre y padre con las que he podido conversar siempre son de liderazgo y cuidado dentro de las familias. Son personas que se ganan estos títulos gracias a que la comunidad reconoce sus experiencias de vida, su capacidad de criar y enseñar, su conocimiento de la cultura *ballroom*, así como su desempeño artístico-performático en alguna de las categorías en las que se compite.

> **ser padre o ser madre tiene que ver con cuidar y ser presente en la vida de sus hijos. Y en la vida fuera de *Ballroom***, eso no necesariamente pasa con nuestros padres o incluso nuestras madres biológicas (Entrevista Bosco 1, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

> **Entonces volverse madre, volverse padre es más que todo ser líder y ser representante de tu apellido, ser coherente, tomar decisiones, cuidar la cultura. O sea, (ser madre) igual se vuelve como ser básicamente un líder y sentar ejemplos**, organizar y llevar la casa hacia algo y cuidarla básicamente eso. **Y en todo caso también ser guardián**, por así decirlo, **de lo que implica el código, el propósito de la *house*** (Entrevista 2 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

> **es una familia que he decidido crear un poco por mi propia necesidad de sentir, de querer experimentar este lugar de madre**. Creo que antes de hacer la casa **yo pensaba mucho en eso, como en un deseo muy mío de querer ser madre y también por una necesidad de les hijes de tener un espacio en el cual se sientan segures, se sientan acompañades.** (Entrevista Lui, *House of* Cab Calloway, énfasis añadido).

> yo estaba dando clases de Vogue y justo llegó la pandemia (…) y podía crear un zoom 24/7 para que ellos pudieran conectarse y no solamente entrenar sino también hablar (…) y **eso hizo que mi papel de madre se desenvolviera más naturalmente**. Entonces **ellos ya me empezaron a contar problemas de violencia, psicológicos, alimenticios**. Entonces **yo desde lo que sabía podía tratar de aconsejarles, escucharles** más que todo. Ya cuando terminó pandemia empezamos a reunirnos, como a entrenar y **ya ellos me decían como, no me decían madre, me decían Neidre,** porque en ese momento yo era no binarie y Neidre es como padres o madres no binarias y empecé como a desarrollar ese papel. **Y ellos me decían oye crea tu casa** (Entrevista Barbie, *House of* Brava, énfasis añadido).

Como se puede leer en estos fragmentos, ser madre/xadre-niedre y/o padre tiene que ver con tener la capacidad de cuidar: a otras personas, al propósito de tu familia, a los códigos que la estructuran y a la cultura. Pero en algunos casos no solo tiene que ver con tener la capacidad, sino también con la posibilidad de hacer realidad deseos personales de criar hijes sin importar tu sexo o tu género, poniendo los medios para que

esto se logre, como menciona Lui. En el caso de los padres, en la escena peruana son dos transmasculinos que también cuidan y son figuras reconocidas por la comunidad como dadoras de afecto y protección.

Es importante mencionar que dentro de los sistemas de parentesco que se crean en las familias *ballroom* hay aspectos que se cuelan de la lógica binaria sexo-genérica: la madre es casi siempre una mujer trans, o una transfeminidad no binaria y el padre es un transmasculino. Sin embargo, como ya se ha mencionado un chico cis gay puede también ser reconocido como madre y esto nos habla de que se tiene una mayor conciencia de la fluidez de los roles de cuidado y se les habita más como roles humanos ejercidos por cualquier corporalidad, que como roles generizados pertenecientes a una corporalidad especifica.

> mi vivencia es más de persona bigénero. **Entonces yo me identifico como masculino, como femenino. Entonces como padre, como madre, digámosle que yo me identificara con pronombres neutros, podría decidir ser xadre fácilmente, como podría ser madre y ya** (Entrevista Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

Así como estas familias se adjetivan como elegidas, también estamos ante maternidades/paternidades/xaternidades elegidas y deseadas, y podemos hablar también de hijes que tienen la libertad de decidir quienes quieren que sean sus figuras de crianza. La libertad en la elección mutua es una diferencia central entre los sistemas de parentesco que se forman en *ballroom* y los sistemas de parentesco patriarcales. Para personas trans que tienen que habitar espacios familiares por obligación de sangre, donde les imponen las pautas de la cisheteronorma, encontrar estas familias y formar estos sistemas de parentesco otros, se convierte en una experiencia de cuidado con la libertad necesaria para poder descubrirse y desde ahí potenciar su existencia con el respaldo de una familia e incluso una comunidad que acoge y acompaña.

> lo que he visto mucho afuera y por lo menos de las experiencias que tienen mis hijos y la mía, que **a veces las maternidades pueden tratar de guiar hacia una expectativa. Y yo siento que en *Ballroom* no necesariamente guían a una expectativa**, sino como es más libre, pero **te guían a tratar**

> **de mejorar o tratar de descubrirte, de autodescubrirte**, darte el espacio para que tú puedas experimentar. Y siento que a veces **las maternidades normales te restringen mucho a una norma social. Entonces esa libertad de poder descubrirte, pero con cuidado y responsabilidad** y también de cuestiones que puedas tener con tu identidad, tu orientación, pero al mismo tiempo con una guía saludable, una guía de cuidado y cuidado para ti, para los demás. Yo creo que **eso es la diferencia**. (Entrevista Barbie, *House of* Brava, énfasis añadido).

Esta diferencia en la función materna basada en darle la libertad al hije de trazar sus propios caminos existenciales, sobre todo en lo que respecta a sus indagaciones identitarias y sexuales para descubrirse/autodescubrirse, no es menor. Además, que esa libertad esté acompañada de cuidado se convierte en una nueva norma social que permite una experiencia de amor y respeto que hace posible la producción de subjetividades políticas trans lejos de la vergüenza y el miedo. Se generan así formas de maternar (que como función no tiene que ver con una persona con vulva) como lugares de resistencia y un sistema de parentesco que no solo las hace posibles, sino que las valida y las celebra.

Sin embargo, es una realidad que también existen tensiones con el sistema sexo-género binario y con otros discursos hegemónicos occidentales asociados a la belleza y lo blanco. Si bien varias de las personas con las que he conversado reconocen estas tensiones, mencionan también que *ballroom* como cultura era más rígida y "binaria" en sus inicios y que esta rigidez, si bien ha ido cambiando, actualmente es mayor en la escena *main* que en las escenas kiki como la peruana.

> **en la escena *main* Estados Unidos, Europa**, al momento de competir hay muchas categorías o aspectos de **personas que no tienen como que un *cispassing*, no pueden competir en ciertas categorías**. (…) y **también está vinculado con algo estético,** o sea, en términos de que los cuerpos tienen que ser de tal manera para tal categoría, el tema de, no sé, el color de la piel o las dimensiones corporales, o sea, eso es algo que tú sientes que también puede ser agresivo en algunas categorías (…) **Entonces acá**

> **(en la escena kiki peruana) sí están conscientes, te quieren abrir más categorías para que puedas participar,** para que la gente sepa que existen personas que salen de lo normativo de todo eso, dentro de la caja de figura masculina trans más, que no todos los transmasculinos son figuras masculinas (…) entonces siento que más que nada **es LATAM lo que se va separando de eso** (…) Tipo, existe Realness, pero en Realness no puede entrar gente que no tiene cisspasing (…) Entonces yo digo, ¿por qué no se cambia en vez de agregarle más? Es porque también **está este agarre a la cultura de allá**, de no querer faltar al respeto (…) **las cabezas que ya llevan años acá que no quieren como que cambiar eso, para no quedar mal** (…) La verdad es que sí, siento que **es como que miedo que lo hacen pasar como respeto** (Entrevista 1 Bosco, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

Ballroom es una cultura que se sostiene tanto en los sistemas de parentesco que crea, como en el proyecto artístico que impulsa; ambos entrelazados. En esa línea, lo que ocurre en la pasarela, donde se voguea y se camina, es un reflejo de las normas que la propia comunidad inventa y promueve, y que las familias sostienen. Dado que es cultura viva y reterritorializada a las ciudades y países a los que llega, es susceptible también de transformaciones. Las familias de la escena peruana apuestan por ensanchar la cultura para que quepan y participen de la celebración todas las corporalidades existentes en la escena. Hay una intención de darle lugar a corporalidades que no encajan dentro de la norma binaria del género, pero perpetuando en paralelo algunos aspectos binarios de la cultura original. Se termina formando un aparato social sistemático que, por un lado, se sujeta a la imposición binaria y al canon de belleza occidental, en nombre del respeto por la tradición o el miedo a no ser reconocidos dentro de la cultura, como dice Bosco, pero por otro, crean más categorías que se pueden comprender como nuevos lugares para la producción de subjetividades políticas trans otras que desafían esas normas. Como se puede observar, a pesar de la libertad y la subversión respecto de la cisheteronorma, se convive también con una sujeción a la norma binaria.

Siguiendo la línea del análisis, *ballroom* y la escena peruana específicamente con sus familias particulares y su visión del proyecto artístico que quieren impulsar, se convierte en un lugar de posibilidad donde se crean normas y sistemas de parentesco otros, que si bien están en tensión con la norma más binaria de la escena *main* (porque lo binario está también dentro de *ballroom*), permiten la producción de subjetividades políticas trans binarias y no binarias, donde las primeras no subordinan a las segundas y viceversa. Específicamente en la escena *ballroom* peruana, existen muchas madres que ocupan el lugar de mayor estatus en sus casas y en la comunidad, que son personas transfemeninas no binarias.

Un aspecto importante de estos nuevos sistemas de parentesco que se forman en la escena *ballroom* peruana es que existe variabilidad y cierta flexibilidad en lo que respecta a las relaciones sexoafectivas entre familiares. Si una familia tiene madre y padre, estos no necesariamente tienen un vínculo sexoafectivo. Además, existen algunas familias donde existen relaciones sexoafectivas entre hijes o entre madre/padre/xadre y un hije de una misma familia, y otras en las que, si bien no se prohíbe este tipo de vínculos, se prefiere y se opta por no tenerlos.

> **Hay casas que lo permiten y allá ellas. Yo soy madre, entonces yo como madre, yo no lo permitiría, sería complicado,** o sea, ocasionaría un problema. Entonces no me voy a poner acá a decir yo no lo permitiría porque yo no sé si mañana a dos de mis hijos les ocurre algo y voy a tener que escoger entre botar uno de mis hijos. **Pero igual sería un problema porque es parte del visionamiento de lo que es una familia** (…) Porque es mi familia. Entonces **hay cosas que se extrapolan de lo que nosotros consideramos nuestro concepto de familia** (Entrevista Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

> hay casos muy particulares, como **el caso de una madre que esta con su hijo, o en otra casa donde la madre decidió hacer xadre a la pareja de otra de las integrantes de la casa, y finalmente esta integrante se salió** porque ella no quiso estar en esa dinámica en la que mi pareja es mi xadre (Entrevista Calle, *House of* Prince, énfasis añadido).

> Porque saben que no solamente se están vinculando con una persona, sino es una persona de su familia que puede involucrar muchas cosas en la casa (…) porque **no quieren tener como problemas, ni generar como más cargas o tensiones en la casa, ¿no? Que no es necesario. Prefieren tener como un amor de hermano, pero si he visto otras casas que sí.** (Entrevista Barbie, *House of* Brava, énfasis añadido).

Así como la lógica binaria sexo-genérica hace parte de los sistemas de parentesco *ballroom*, también el tabú del incesto en su acepción más esencial de no tener relaciones sexoafectivas con personas de tu familia se cuela de una forma particular. Como menciona Isis, a las familias *ballroom* se extrapola un concepto de familia experimentado fuera, que es el concepto de familia cisheteronormada donde todes han sido criades. Sin embargo, la prohibición o, por lo menos, el no deseo de que este tipo de relaciones se den (porque si se dan) pasa por comprenderlas como generadoras de problemas, incomodidades y/o tensiones innecesarias en las familias. Desde mi punto de vista, se presupone este tipo de relaciones como efímeras y cambiantes en contraposición a la relación familiar elegida que se considera y habita más desde la estabilidad y la permanencia en el tiempo. Este tema no goza de un consenso dentro de la escena peruana, hay sistemas de parentesco que no están de acuerdo con este tipo de relaciones sexoafectivas intrafamiliares, como hay otros que sí y que se apoyan en la vivencia de libertad de crear otras formas de existir y de experimentar la sexualidad que permite habitar *ballroom*. Como dice Lui, “siento que *ballroom* es como, o sea, no hay normas, o sea, hay normas internas, pero lo que pasa afuera no norma *ballroom*, podemos hacer el espacio y nos vamos a equivocar mucho” (Entrevista Lui, *House of* Cab Calloway).

Finalmente, quiero resaltar que en las familias *ballroom* peruanas si bien existe tensión y extrapolación respecto de la lógica binaria sexo-genérica y a aspectos que rigen los sistemas de parentesco patriarcales, son lugares que permiten la integración de otras lógicas donde lo no binario es posible habitarlo, donde no hay necesariamente una relación de opuestos y complementarios entre lo femenino y lo masculino, donde la heterosexualidad no es obligatoria, y donde las posiciones de poder y privilegio (de

mayor libertad y decisión como el que tienen las madres/xadres-neidres vs lugares de subordinación que ocupan los padres y/o les hijes) no se asignan por la genitalidad sino por las capacidades humanas y artísticas que la propia comunidad valora en las personas que la integran.

2.2.2. La *House of* Lujuria

La formación de un sistema de parentesco otro en la *House of* Lujuria, que no es una *house* de la cultura *ballroom* peruana, se basa en los vínculos estrechos de amistad de un grupo de chicas trans y marikas que comparten el diagnóstico de VIH.

> **la casa, (la) formamos como un espacio de contención entre nosotras para contarnos nuestras cosas**, **la salud mental en las personas viviendo con VIH es muy delicada y a la vez maltratada, entonces siempre se necesitan espacios donde se puedan compartir experiencias**, hablar de la vida en general, **aparte de la amistad nos une ese lazo y por eso es que siempre nos juntábamos**. (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

> **yo estuve desde los inicios de la *house of* lujuria y me llevo la amistad que se generó** más allá de lo que se vio que era este frente a cámaras, los eventos, porque internamente había un chat grupal de contención para las personas que estábamos encerradas (por la pandemia COVID-19). **Entonces todos los días hablábamos por chat a cualquier hora, nos contamos nuestros problemas y era una manera de poder sentirte acompañado** y poder saber que, si bien no tienes una actividad social pública, estás haciendo algo. (Entrevista Drako, ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Se puede decir en esta línea, que la experiencia de creación y sostenimiento de la casa, por casi seis años, potencia la producción de un sistema de parentesco que privilegia los intercambios afectivos desde el cuidado y el deseo de compartir, acompañarse y sobrevivir entre amigas que han experimentado el maltrato y el estigma asociado al VIH, así como el encierro con sus familias de sangre en la época de la

pandemia provocada por el COVID-19. Es decir, dentro de la *House of* Lujuria se cultiva una serie de intercambios afectivos que permiten generar un aparato social sistemático particular, que puede considerarse como un sistema de parentesco diferente.

Las Lujurias, además, se experimentan como personas que no encajan en ningún sitio, ni siquiera en los colectivos activistas LGTBIQ+ que existían allá por el 2018.

> Polisha incentivó toda esta locura de ponerle un nombre no, porque **siempre nos juntábamos, no sé si como una secta, pero éramos un grupo de amigas que siempre íbamos a todos los lugares, y siempre se nos miraba así con recelo,** porque decían problemas, problemas, problemas y hasta ahora pasa eso. O sea, **confrontamos mucho e incomodamos muchos espacios, no solamente los espacios hetero-cis, sino también espacios activistas, feministas, espacios de personas trans incluso,** porque no solo cuestionamos el tema de la salud sexual o el VIH, sino también estamos hablando sobre género y orientación sexual porque estamos involucradas en la Casa tanto marikas como trans (…) **yo al ser trans no me considero una chica trans heterosexual en lo más minimo, al contrario**, siempre estoy con las marikas y son ellas las que me gustan y por las que siento atracción y por las cuales politizo mi forma de ser y mi orientación sexual (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

> Porque a pesar de que esos colectivos han evolucionado también y ahora tienen una apertura mucho más amplia, **en su momento algunas personas que estaban en esos colectivos pues no tenían esa tal apertura y era un poco más sectario.** Tenían un proceso más como de endo, ¿no? **Solo hacia personas que tenían la vivencia de transexual armonizada, interviniendo el cuerpo y todo el tema**. Pero muchas de nosotras éramos chibolas inexpertas. No sabíamos de eso. **No estábamos todavía en ese momento de nuestras vidas y simplemente queríamos hacer cosas de forma libre, siendo como éramos de raras** (Entrevista 1 Sandra, ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

En el caso de las Lujurias, esta amistad que las une y el no encontrar un lugar de pertenencia ni siquiera en los espacios disidentes las llevan a formar una casa que no es un espacio físico y un sistema de parentesco que se encarna en el vínculo entre ellas y se gesta a partir del recelo, la confrontación y la incomodidad que genera su presencia en diversos espacios. Sus corporalidades trans y marikas interpelan no solo el orden cisheteronormativo, sino también otras representaciones y narrativas que se producen sobre el sujeto sexo-disidente, por ejemplo, lo trans más ligado al modelo médico de la transexualidad y/o a un modelo más binario donde, si eres una mujer trans, se te impone encarnar la feminidad hegemónica y que te atraigan sexualmente los hombres machos.

> **existe todavía en la comunidad marika y trans incluso un lado conservador, un lado higienista**, un lado puritano entre las marikas y trans que no politizan su deseo, **porque el deseo heterosexual es muy distinto al deseo marika que es un deseo prohibido, un deseo sórdido, un deseo caleta que no debe ser expuesto ante la sociedad, entonces nosotras mostramos la antítesis de eso.** Es decir, mostrarnos libres, mostrarnos deseosas tal y como somos sin avergonzarnos de nuestro deseo y nuestro placer. **Es por eso que reivindicamos ese deseo sexual como nuestra identidad política también** (Entrevista Gia 1, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Las Lujurias plantean otra forma de organizar la sexualidad desde la reivindicación del deseo marika adjetivado siempre de forma negativa desde el orden cisheteropatriarcal. Se comienza a crear así un sistema de parentesco con la intención política de que esté desligado de la heterosexualidad obligatoria y de los privilegios vinculados a esta. Esta acción política de resistencia que les permite experimentar este deseo “sórdido” desde el placer y no desde la culpa es central en la producción del aparato social sistemático que las sostiene, en la proliferación de intercambios afectivos otros, así como en la producción de sus subjetividades políticas trans y marikas. Les permite, además, moverse desde la sujeción y la vergüenza que se producirían en un sistema de parentesco patriarcal, hacia la libertad y el orgullo, así como fugar, en

términos deleuzianos, de la normalización y el disciplinamiento de la lógica binaria sexo-genérica.

> **cuando todas nos juntamos para organizarnos y reconocernos** entre nosotras como artistas y personas que hacemos artivismo, **nos damos cuenta de que aparte del VIH, de ser trans y marikas, nos caracterizaba también la reivindicación del deseo sexual como poder político** que nosotras tenemos. **De ahí viene la reivindicación de esa palabra, de la Lujuria como un pecado, pero también como un poder que nosotras tenemos (…) también la misma gente nos llamó Lujurias** (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Esta reivindicación del deseo sexual como poder político es lo que da nombre a la casa y vida al apellido Lujuria que las integrantes de la casa llevan. Es un lugar donde la lujuria, de connotación religiosa negativa, es reconocida como un poder político que tienen sus integrantes y es lo que las define como sistema de parentesco. Además, es reconocida por quienes las ven de afuera y tal vez distinguen en ellas a unas pecadoras incómodas y problemáticas que apuestan por la reivindicación de su deseo y por ser diferentes a lo que encaja en los moldes hegemónicos de hombre y mujer y/o masculinidad y feminidad.

> … **nosotras siempre hablamos sobre nosotras en general en femenino, porque reivindicamos nuestra feminidad, no consideramos que la masculinidad sea algo que reivindicar de ningún sentido**, salvo en el caso de los transmasculinos o personas asignadas mujer al nacer que quizá quieran explorar su masculinidad (…) pero **en nuestro caso todas nuestras corporalidades han sido negadas como mujeres o como hombres y por eso nos aferramos a nuestra feminidad, como algo en común**, así como el VIH, como lo trans, como lo marika, la feminidad también es algo que entre todas siempre está presente, **sea cual sea nuestra identidad, o nuestra orientación**. (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Además de insertar en el núcleo de su sistema de parentesco el deseo sexual marika como eje de sus vidas, vínculos y apuestas políticas, las integrantes de la casa se aferran a su feminidad como una categoría que reivindican para todas (sean chicas trans o *gays*), y resaltan el género femenino gramatical como una preferencia lingüística que reclama lo femenino en sus vidas como personas que han sido asignadas hombres al nacer. En ese sentido, la feminidad, lejos de lo que significa dentro del sistema de parentesco patriarcal, es decir, como algo que les pertenece a ciertas sujetas específicas nacidas con vulva, se experimenta más como una forma de ser y estar en el mundo. Con esto se re-semantiza, es decir se fisura la forma tradicional de comprender lo femenino ligado a una genitalidad, a acciones y roles específicos y se comprende que en esta familia se gestan y crían subjetividades femeninas (trans y marikas) quienes, desde sus experiencias vitales, sus corporalidades y sus prácticas artísticas disputan la significación y desmontan los esencialismos ligados con el signo mujer vinculado hegemónicamente a la feminidad, y por ende también con el signo hombre ligado a la masculinidad.

En esa misma línea, es importante decir que este sistema de parentesco otro permite el despliegue de prácticas de cuidado que tienen la apariencia de ser mutuas y recíprocas, alimentadas por el deseo de estar juntas y no por la obligación. Además, desde lo que se ha denominado como una "ética infrapolítica de los cuidados" se destacan como formas de cuidado vinculadas a "…reparar, reconstruir y cultivar la resiliencia durante y después de sufrir abrumadores afectos negativos." (Malatino, 2021, p.77), como pueden ser las consecuencias de cargar con el diagnóstico de VIH en una sociedad limeña muy conservadora.

Por otro lado, son prácticas de cuidado ligadas a una feminidad y a relaciones madre-hijas re-semantizadas, que no están materialmente fundamentadas en una corporalidad específica (cuerpos con vulva), ni a una sola identidad y/o orientación sexual. Son subjetividades y relaciones tejidas desde la necesidad de subsistir, pero también desde el deseo de cuidarse, convivir e incomodar la noción de familia nuclear heterosexual.

> **la Gia Lujuria, que es como la madre, la figura de esta persona trans mayor, no necesariamente en edad cronológica, sino en experiencia,**

> **en conocimiento, en acceso.** Y las demás **éramos como una familia, o algunas éramos como sus hijas**. Quien le habla, **yo fui hija y todavía sigo considerándola mi madre trans en muchos aspectos** (…) yo la considero mi madre porque **fue la que me desahuevó con respecto al tema, a las dudas que yo tenía de empezar mi proceso de hormonización**, **tenía mucho miedo por los crímenes de odio, por las muertes que hay casi habitualmente de personas trans**. Antes no habitaba de forma femenina en la calle, te dije que era travesti de closet, entonces solo era libre en fiestas, en eventos, pero más allá de eso no. Entonces ella fue una de las que me desahuevo **y me dijo puedes serlo en cualquier espacio, solo tienes que tener cuidado de dónde vas**, que no vayas sola, que las amigas sepan tu ubicación. **Cuando salgas vamos en grupo, vamos juntas, yo también voy, vente a mi casa, nos cambiamos, nos maquillamos, vamos juntas** (Entrevista 1 Sandra, ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se puede comprender del fragmento anterior, en la *House of* Lujuria hay un sistema de parentesco diferente al que se gesta dentro de las casas *ballroom*. Acá hay una madre trans cuyo estatus de madre está vinculado a su experiencia de vida trans que le permite apoyar, incentivar y acompañar procesos de transición de personas con inquietud respecto de su identidad de género, pero que no es necesariamente reconocida como madre por todas las integrantes de la casa. Gia no era una madre para todas, pero sí para Sandra, por eso la *House of* Lujuria es un sistema de parentesco particular que genera, por un lado, relaciones madre-hija, pero también relaciones de amistad y compañerismo. Para mí eso hace que se tejan relaciones familiares diferentes, no que se difumine la noción de familia y del sistema de parentesco antipatriarcal gestado. Dentro de la *House of* Lujuria se reproducen sexualidades organizadas más allá del sistema sexo-género binario y de las lógicas patriarcales que subordinan lo femenino a través del despliegue de intercambios materiales y afectivos basados en el cuidado mutuo.

Otro aspecto importante del sistema de parentesco que se crea con el nacimiento de la *House of* Lujuria es que este permite y promueve el intercambio sexoafectivo entre personas integrantes de la casa como parte de una apuesta política.

> **como personas no binarias, como personas de la diversidad**, que no solo como tenían expresiones artísticas diversas, sino que también **teníamos como una clara conciencia política de que lo que estábamos tratando de hacer era la revolución sexual, la liberación de la sexualidad en general.** Así como se puede entender, así de amplio, así de grande (…) **empezamos habitando espacios o creando espacios como de seguridad, o sea, seguros entre nosotres, en los cuales las bebés podrían travestirse, en los cuales las bebés también podrían fluir entre ellas si quisieran sexo-afectivamente**. **Y todo era parte como de esta liberación sexual, como de ser nosotras mismas, sin importar lo que la sociedad o las organizaciones** (LGTBIQ+) **decían** (…) A veces siento que éramos como muy hippies en ese sentido, porque era como **vivir un espíritu de libertad y de hermandad** que ya no existe mucho (Entrevista Sandra 1, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se puede leer en el fragmento anterior, el sistema de parentesco Lujuria, que son las personas y los vínculos que tejen las integrantes entre ellas, impulsa la creación de espacios donde se permita aquello prohibido por el sistema de parentesco patriarcal. Se crean lugares seguros de liberación y revolución sexual donde se permite no solo la producción de subjetividades políticas trans (que van más allá de las nociones de hombre y mujer), sino también la práctica de relaciones sexoafectivas diversas (lejos de la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la monogamia) dentro de una relación de amistad, con el objetivo político de encarnar su revolución sexual y habitarla desde sus propias corporalidades y prácticas sexuales.

2.2.3. Diversidades TransMasculinas - DTM

DTM es considerada por sus integrantes como una “organización transfeminista de lucha antipatriarcal” (Entrevista Andre, DTM). Además, es un “colectivo que reúne identidades que no se estaban abordando en el activismo (…) nace justamente de un

grupo de transmasculinos no hegemónicos, no heteronormados" (Entrevista Viktor, DTM) "eran los maricones de los transmasculinos" (Entrevista Andre, DTM). En esa línea su nacimiento, desde mi punto de vista, comparte un lugar común con la *House of* Lujuria ya que proviene de no encontrar un espacio dentro del activismo donde puedan habitar formas diversas de ser transmasculinos, lejos de las imposiciones de la lógica binaria sexo-genérica donde "transicionar a la masculinidad, implicará también transicionar a los estereotipos de la masculinidad: ser heterosexual, ser macho, que te gusta el fútbol" (Entrevista Sebastián, DTM). En esa línea, DTM se gesta como una organización que es un lugar de pertenencia, una familia elegida y un sistema de parentesco para sus integrantes que no solo desafía la norma heterocis fuera de la comunidad LGTBIQ+, sino incluso la que se cuela y se extrapola dentro de ella.

> Bueno, no, en realidad sí, **nosotros, creo que no tenemos esa dinámica como tal, como de madre, padre y eso, pero siento que sí está como muy presente el sentido de familia,** sin decirte como eres de mi familia todo el rato, pero sabemos que estamos ahí, ¿no? Que **somos como esa familia elegida.** (Entrevista Viktor, DTM, énfasis añadido).

> Y otra cosa también es como **el acompañamiento fraternal de compartir, digamos, vivencias transmasculinas, de la transición, de la familia, de la sociedad, del mismo activismo.** También generamos un espacio, digamos, para compartir entre pares. (Entrevista Andre, DTM, énfasis añadido).

El sistema de parentesco DTM no explicita títulos familiares como lo hace el sistema de parentesco en las familias *ballroom*. Es más, un aparato social sistemático que se crea y se cría a partir de los intercambios afectivos que se experimentan en el día a día y es sostenido por un grupo de personas que comparten sus vivencias como transmasculinos no hegemónicos, así como personas no binarias Asignadas Mujeres al Nacer (AMAN) y que además se consideran activistas. Como dice Andre, se forma un sistema de parentesco percibido más como fraternal, es decir, se forma un vínculo más como de hermanos, entre iguales, que comparten la vivencia de habitar la transmasculinidad y la identidad no binaria en sus múltiples posibilidades.

Si bien este sistema de parentesco, como dice Andre, implica el deseo compartir entre pares y estar en compañía de personas que tienen vivencias similares a las tuyas, hay algunos hermanos que gozan de mayor admiración y que incluso se convierten en las razones por las que más personas se suman a DTM.

> Santiago no es un activista cualquiera. Pues no, o sea, **yo también me uní** (a DTM) **porque sabía que Santiago estaba. O sea, mi decisión sí fue como pensada honestamente. O sea, yo quería estar cerca de Santiago porque Santiago es una persona que se cuestiona fuerte y a mí me gusta**, o sea, me atrae mucho ese tipo de personas. **Y Sebastián como activista es brutal. O sea, Sebastián en sí mismo es activismo, ¿no? Y su nivel de cuestionamiento es también brutal. O sea, tú te sientas a hablar con ellos y te revientan la cabeza ambos.** (Entrevista Dani, DTM, énfasis añadido).

Si bien en el sistema de parentesco de DTM no hay figuras como padres/madres/xadres, como sí las hay en las familias ballroom o la figura de madre como existe en la House of Lujuria, lo que sí se puede encontrar son personas que gozan de la admiración y tienen posiciones de liderazgo reconocidas por la propia comunidad de "detemites y detemitos"[65]. Estos líderes legítimos son coincidentemente los que pertenecieron al grupo de fundadores de la organización y además ocupan cargos de decisión y reconocimiento importantes dentro de la misma, como el cargo de presidente y/o de asesor político. Es importante mencionar que este cuestionamiento "fuerte" y "brutal" de estos líderes, como lo menciona Dani en el fragmento anterior, es experimentado como una invitación para aquellos y aquelles detemites[66] que experimentan o desean experimentar la transmasculinidad como una posibilidad que habitar, pero más allá de las imposiciones de la norma socio-sexual binaria. Es decir, la DTM como lugar de pertenencia y sus figuras de liderazgo, como una especie de "hermanos mayores" y/o "modelos válidos", alientan la creación de otras formas de

[65] Así es como coloquialmente se denominan entre si los miembros del sistema de parentesco gestado en la DTM. No es propiamente un apellido como ocurre con las *houses* de la cultura *ballroom* o la *House of* Lujuria, sino que actúa más como un gentilicio comprendiendo a la DTM como el lugar de pertenencia.
[66] Los y les detemites son los integrantes de DTM

organizar la sexualidad que redundan en la producción de subjetividades políticas transmasculinas diferentes, que en otros espacios serían censuradas.

> **Yo creo que lo que más se ve es el ejemplo**, **porque yo puedo ir y decir, dar una charla sobre esto, cómo creo que se vive la masculinidad, digamos la masculinidad no hegemónica, la masculinidad maricona, pero en mi actuar tengo como comportamientos que son machistas o que son homofóbicos**, pero creo que el ejemplo hace que sea más fácil de asimilar. Por ejemplo, **yo comencé mi transición y por ejemplo conocí a Sebastián, yo dije ok. Yo estaba en duda de transicionar o no, por ejemplo, porque yo sentía que yo me sentía como un hombre, pero no un hombre como los hombres que yo había visto en mi vida**. Los hombres de mi familia y si se bañan es porque bueno, ¿me entiendes? O sea, ese tipo de cosas. Y es algo de lo que sentirse orgulloso (…) **Yo decía yo me siento un hombre, pero yo no soy así, o sea, ¿tengo que ser así para ser un hombre realmente?** Y son preguntas que te haces porque creces con eso. **Y Yo veía a mi mamá por otro lado perfumarse, echarse cremas y yo hacía lo mismo y yo decía ok, entonces no, probablemente si hubiera nacido hombre en mi familia no me hubieran dejado echarme cremas ni perfumarme porque me hubieran dicho que eso es de maricones** (…) **Entonces yo creo que ese tipo de masculinidad que digamos, que no es frágil ante los estereotipos de género, es lo que intentamos representar en DTM y no es que nos pongamos esa máscara, sino que somos así.** Se nota, se ve. (Entrevista 1 André, DTM, énfasis añadido).

Como menciona André en el fragmento anterior, su decisión de transicionar está motivada por haber conocido a Sebastián y, con él, un ejemplo encarnado de habitar otra forma de ser hombre. Una existencia real que cuestiona la masculinidad hegemónica como único destino de las personas transmasculinas y que puede abrazar lo considerado femenino en su vida. En esa línea, el sistema de parentesco de hermanos en DTM permite que la convivencia y la admiración con los que llamo “hermanos mayores” habilite

el cuestionamiento de la categoría hombre y se puedan gestar subjetividades políticas transmasculinas espejadas en ellos.

Un aspecto central del sistema de parentesco de hermanos que se produce en DTM es la decisión política de desplegar prácticas de cuidado de lo común que generen condiciones materiales, afectivas y simbólicas necesarias para proteger las vidas transmasculinas diversas. Es importante mencionar que DTM es una familia elegida que ha tenido que experimentar la muerte de uno de sus integrantes fundadores a causa de la transfobia.

> **(…) hemos creado una coordinación de cuidados** que fue propuesta también por estos mismos compañeros, Víctor, BPM en su momento cuando era miembro, **porque DTM ha vivido todo este último año por duelo de forma automática.** De forma automática, **obviamente también tomándonos tiempo, pero nunca, así como de tomándose este tiempo como parte del protocolo de cuidado. Ahora se ha creado un protocolo de cuidado.** (Entrevista 2 Sebastián, DTM, énfasis añadido).

La violencia es parte constitutiva de la producción de subjetividades políticas transmasculinas diversas en un país como el Perú, y la muerte es la versión más cruenta a la que estas personas se exponen. Desde esta vivencia concreta, en DTM se priorizan los cuidados de los integrantes de la organización como una apuesta política central.

> **estos compas de la Comisión de Cuidados son los que están como haciendo una especie de trabajo de termómetro en el que ven los niveles de estrés de cada une** de oye, creo que **estás haciendo muchas actividades, mejor que te parece si tomamos un descanso**. O cuando estamos con mucho trabajo en las reuniones también **son como que los que hacen esta verificación de haber nos estiramos, a ver un ratito, respiremos, a ver abracémonos luego de este tema tan denso o ronda de sentires, porque nosotres como individuos todavía de la DTM, sobre todo los miembros más antiguos, estamos traumaditos** (Entrevista 2 Sebastián, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer, la creación de la coordinación de cuidados provee de espacios de cuidado más allá de la lógica productiva que puede tener cualquier organización activista. En esa línea, en DTM no solo se puede hablar de un equipo de trabajo que hace activismo político, sino también de una forma de familia elegida donde las personas que se consideran hermanos entre sí y tienen conciencia del contexto de violencia en el que están inmersas sus vidas, impulsan desde su capacidad de (con)moverse la realización de acciones que alientan su descanso, promueven su salud integral y estimulan las muestras de afecto concretas entre ellos y elles.

Por otro lado, desde este sistema de parentesco se realizan también acciones de cuidado para los usuarios de los servicios que DTM despliega, quienes también son personas transmasculinas y no binarias AMAN que viven situaciones de violencia y precarización de sus vidas similares a las que viven les y los integrantes de la organización.

> Bueno, **después del segundo encuentro que tuvimos de chicos trans y personas no binarias asignadas mujer al nacer** (2do Encuentro Nacional de Transmasculinidades y No Binaries AMAN del Perú), **nos dimos cuenta que el principal problema era la salud mental**. **Por eso hicimos este proyecto que ha sido financiado y que lo estamos llevando a cabo, que es de salud mental gratuita para personas trans. Porque una de las cosas más graves que tenían, a lo que eran orillados los hombres trans, eran al suicidio. O sea, como que del 100% que se conversó, el 90% habían ya tenido pensamientos suicidas o hasta ideación suicida, y eso es bastante alarmante.** Entonces, creo que lo primero que es atender la salud mental, lo más importante, porque a partir de eso también se pueden desarrollar otras cosas. **Con una salud mental estable tú puedes conseguir trabajo, puedes relacionarte mejor con tu familia, puedes tener mejor manejo del rechazo, que obviamente sufrimos igual, ¿no?** (Entrevista 2 André, DTM, énfasis añadido).

> **(DTM es) también un lugar de refugio, porque pues varios de nosotros hemos huido de nuestra casa, a Sebastián lo botaron de su casa como más de tres veces**, o sea, y en ese tiempo como también era fuerte como vivir como una persona que, pues tenía 22 años, que tenía que vivir su vida, dejar la universidad, no poder terminar la universidad por eso. Entonces como cosas así, ¿no? Este, **y creo que un espacio de refugio temporal** (como el que ofrece DTM) **como al menos para algunes les es un alivio.** (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

DTM, como organización, ha realizado dos encuentros nacionales que han congregado a más de cuarenta personas transmasculinas y personas no binarias AMAN en cada uno. El primero se realizó en Lima y el segundo en Chiclayo, una ciudad del norte del país. Estos encuentros se realizaron con el objetivo de conocer a la mayor cantidad de población transmasculina y personas no binarias AMAN dispersas por el Perú. Además, con la intención de incorporarlas a una red de resistencia colectiva y saber directamente de las voces de estas personas cuáles son sus necesidades reales y poder atenderlas generando comunidad. Es así, como dice André, que al escucharse mutuamente se supo que la salud mental es el principal problema de las personas transmasculinas y no binarias AMAN, y dentro de esta problemática, específicamente, el suicidio. Es por lo que en DTM a través de un proyecto financiado con dinero de la cooperación internacional se brinda espacios de terapia individual gratuita, así como la posibilidad de un refugio temporal en la casa Rodri[67], la casa física que tiene la organización.

Es importante mencionar que los problemas de suicidio y exposición a la violencia que puede terminar en crímenes de odio son situaciones precarizantes de todas las vidas transmasculinas y no binarias AMAN, incluidas las de los integrantes de DTM. En esa

[67] El conseguir una casa física era un sueño para los y les integrantes de DTM. Les tomo dos años que alguien quiera alquilarles una casa en Lima para realizar actividades y dar servicios para población transmasculina. Se enfrentaron a muchas negativas y situaciones de discriminación, pero finalmente el 8 de junio del 2024 se inauguró la primera Casa Transmasculina peruana, llamada Casa Transmasculina Rodrigo Ventosilla, “La Rodri”. Se le puso este nombre en reconocimiento a la vida de Rodrigo Ventosilla, uno de los fundadores de DTM que murió bajo custodia policial en Indonesia a causa de la transfobia y la discriminación racial que sufren las personas trans en ese país.

línea, el sistema de parentesco DTM opta por, además de crear una familia elegida para sus integrantes, crear una comunidad, una especie de “familia extendida” con todas las personas transmasculinas y no binarias AMAN que puedan contactar, así como para que la Casa Rodri se pueda convertir en un centro comunitario que brinde los servicios básicos que las vidas transmasculinas y no binarias AMAN requieren para su desarrollo pleno. Si bien han comenzado con la atención de la salud mental, brindar refugio para personas expulsadas de sus casas y brindar asesoría legal tanto para los procesos de cambio de nombre como en casos de discriminación, su deseo es también, a largo plazo, brindar servicios de salud endocrinológicos y psiquiátricos, así como talleres de resistencia económica que les permita a las personas transmasculinas ser independientes económicamente, sin tener que depender de alguien que les contrate.

> La inauguración de la Casa Rodri fue la realización del sueño de un grupo de activistas transmasculinos maricones que han sufrido en carne propia la violencia transfóbica y lo que significa perder a un ser querido. Es un hecho histórico para la lucha transmasculina porque es la primera casa transmasculina en el Perú. Estando ahí el día de la inauguración, pude percibir la alegría de los chicos de tener una casa, un lugar donde puedan encontrarse, del cual ya no van a tener que huir y/o ya no serán expulsades. Para personas trans que siempre han sentido el rechazo y la represión de su desarrollo, esta casa es posibilidad y es esperanza en un contexto de arremetida de los partidos políticos de derecha ultraconservadora en Perú. Es además una oportunidad de proveer futuro para la producción de subjetividades políticas transmasculinas que puedan confabular y acuerparse en la creación de una agenda transmasculina que prioriza la resistencia colectiva y el estar juntes para que la violencia que les atraviesa les sea más llevadera. (Diario de Campo, 08/06/2024).

Finalmente, el sistema de parentesco creado en la DTM acepta la práctica de relaciones sexoafectivas como parte de los intercambios afectivos que se pueden dar entre hermanos. Esto es algo que también comparten les y los detemitos, los integrantes de DTM, con las Lujurias:

> nos queremos un montón, **siempre hablamos de que nos queremos un montón, o sea, este, nos hacemos bromas bastantes y creo que, si tenemos como un vínculo familiar bastante fuerte, ¿no? Porque, o sea,** varios de nosotros no nos conocemos necesariamente del activismo, con el Andre, le conozco de la vida, con el Víctor también yo le conozco de la vida, y también fue mi vínculo afectivo. Por ejemplo, al Sebas yo sí le considero desde hace tiempo mi familia, ¿no? **Como es mi hermano, también es mi vínculo sexoafectivo. Entonces es como yo sí considero a la gente de DTM mi vínculo familiar**, al menos como sé que me puedo sostener en ellos, sé que, si me pasa algo malo, ellos van a correr a donde yo esté. (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer en el fragmento anterior, DTM es un sistema de parentesco basado en el cariño y en el transcurrir del tiempo que permite el desarrollo de intercambios afectivos significativos y profundos. Además, estos vínculos familiares entre sus integrantes pueden incluir relaciones sexoafectivas que no se habitan como excluyentes de la experiencia de familia elegida. Hay un desafío al tabú del incesto de dejar de lado a tus hermanos del plano sexoafectivo e incluso un desafío a la monogamia como forma de vínculo privilegiada, ya que los vínculos afectivos de una persona pueden ser múltiples.

2.2.4. Féminas Perú

Féminas se experimenta también como una familia elegida con la particularidad de que es solo de y para mujeres trans, así como DTM es solo de y para transmasculinos y personas no binarias AMAN.

> **Yo considero féminas como mi segunda familia, mi segundo hogar**, así que creo que eso es ya lo que nos une. **Pero al principio creo que lo que nos unía eran puntos en común, éramos todas mujeres trans y si bien que cada una proviene de realidades completamente distintas, contextos distintos, en realidad estamos atravesadas por ciertos tipos de discriminación en los cuales tenemos puntos en común.** Entonces al también converger tantas realidades en un solo espacio **es como difícil**

> **no empatizar con la otra y darte cuenta de que vives en una situación un poco más privilegiada que otras y sientes que eso también de alguna forma te compromete a seguir participando y hacer algo al respecto.** (Entrevista Isabella, Féminas, énfasis añadido).
>
> **Féminas, me acogió y en realidad sí pues, se volvió parte de una familia escogida,** que me parece que es lo mejor. Y bueno, esa es **Féminas para mí es una familia escogida, un hogar, es compañeras, hermanas.** (Entrevista Jahaira, Féminas, énfasis añadido).
>
> **Féminas se ha vuelto parte de mi vida y a veces siento que es una carga ahora último,** porque también me he ido dando cuenta de que, **y no sé si es que pasa con las mujeres trans, que tus amigas se vuelven tu familia y tu familia biológica al final queda quizás relegada porque no conectas muchas cosas con ellas, por más que a veces tratas de hacerlo.** (Entrevista Leyla, Féminas, énfasis añadido).

El sistema de parentesco formado en Féminas por mujeres trans implica el reconocimiento de habitar el lugar de la discriminación por ser mujeres trans. En esa línea, implica verse y tejer vínculos e intercambios desde lo común a pesar de provenir de realidades socioeconómicas y de clase diferentes, como dice Isabella. Lo común y lo que te lleva a "empatizar con la otra" es que el sistema de parentesco patriarcal del que provienen y todos los lugares donde este se despliega (escuela, barrio, espacio público, hospitales, etc.) te excluyen. Encuentras así en Féminas un lugar que te acoge, donde haces hogar y hermanas; y que, como dice Leyla, con cierto pesar, relega a tu familia biológica. Es interesante notar que tanto Isabella como Leyla hablan de Féminas como una "segunda familia" (cosa que no ocurre con los casos anteriores) o una familia que se forma y "relega" a una primera (la biológica). En todo caso, pareciera que no hay una desvinculación con esa primera familia, pero si una tensión con ella, ya sea porque se convierten en lugares de discriminación o porque la vida trans que quiere nacer y desplegarse no termina de "conectarse" en un lugar normado por lo heterocis. Esto último me lleva a pensar que incluso en familias biológicas que puedan promover el despliegue de subjetividades políticas trans, muchas veces se van a buscar segundas familias trans

para poder pertenecer a un sistema de parentesco que te brinde la posibilidad de intercambiar con tus iguales y desplegar lo más plenamente posible la vida trans.

> **Eres una mujer que nació con un pene y eso implica todo un desarrollo diferente a una mujer que nació con una vulva. Entonces tú tienes que encontrar las personas con las cuales te identificas** y con quienes vas a encontrarte, porque **vas a encontrar más cosas en común con ellas, vas a entender más las cosas que tú vives que con una mujer que nació con vulva, que toda su vida no sufrió la violencia que desde niña tú has sufrido o no ha tenido las necesidades de validar su feminidad como tú las has tenido toda tu vida (…) a muchas chicas les digo ¿pero por qué no vienes? (a Féminas) Ay no, es que yo no paro mucho con trans, entonces friégate pues. O sea, no puedes ver las cosas de otra manera, o sea, es tu realidad.** (Entrevista Leyla, Féminas, énfasis añadido).

> **Tienes algún problema, alguna situación, pues lo hablamos** y bueno, ahora quizás, creo que ya quizás cumplió su rol, porque al principio si era como muy necesario para mí, porque **cuando yo inicié transición no tenía referentes trans, por más que mi familia me acogiera, había cosas que yo no entendía, por más que quisieran. Entonces eso de alguna forma me ayudó Féminas a conectarlo, conectar con esa parte de mí, con mi lado lado trans.** (Entrevista Isabella, Féminas, énfasis añadido).

Esto que mencionan Leyla e Isabella en el fragmento anterior es central en la formación de sistemas de parentesco trans. Cuando eres una mujer trans, hay como una certeza de que hay que encontrar, promover y/o crear lugares de pertenencia donde se pueda organizar la sexualidad trans, en este caso la sexualidad de las mujeres trans. Esto implica compartir con tus iguales y crear con ellas las pautas necesarias para el despliegue de la subjetividad trans. Nadie mejor que una mujer trans que ya pasó y sigue pasando por la experiencia de ser mujer trans en Lima, para que pueda comprender lo

que vives o te falta vivir. Es en esa línea que estas mujeres forman sus sistemas de parentesco trans e incluso eligen y/o son adoptadas por una madre trans.

> **Entonces siempre las más grandes, las más vividas, las que ya están ya un poquito establecidas, siempre te brindan ayuda**. Ayuda. (…) Y siempre la que te ayudaba, la que te guiaba porque tenía más experiencia, ya lo ha vivido, ya se ganaba ese respeto, ¿entiendes? **Se ganaba ese respeto y admiración y tú la seguías como una madre, entonces la seguías y seguías sus consejos**. **Entonces eso creo que es la característica principal de una madre, entonces cumplir el rol que no cumplieron tus padres biológicos, guiarte, aconsejarte, ayudarte de una manera también económica también.** Si también lo han hecho. Entonces, bueno, eso creo que es la característica principal. (Entrevista Yahaira, Féminas, énfasis añadido).

La experiencia de tener una madre trans para una hija es una experiencia de apoyo emocional, soporte económico y guía en el propio proceso de transición. La madre trans, como dice Yahaira, es una mujer "vivida", eso quiere decir que ha pasado por múltiples experiencias donde ha tenido que lidiar con situaciones difíciles de las cuales ha podido salir y/o a tenido que sortear. Estas situaciones generalmente están vinculadas tanto a las experiencias de discriminación y violencia por ser mujer trans, a tener que lidiar con proxenetas, clientes, otras mujeres trans y mujeres cis dentro del trabajo sexual y las situaciones ligadas a la transición médica, en las cuales se ha podido poner en peligro sus vidas. En el caso de Féminas, el estatus de madre lo tiene Leyla, que además es la directora de la organización. Ella tiene el respeto y la admiración de las demás integrantes de Féminas y es esa figura que las une y en la cual buscan el consejo.

> **Nos une, digamos, de alguna forma nuestra lideresa, nuestra madre es una mujer activista, investigadora,** este, digamos, una líder. **Tú ves exponer a Leyla representando a la comunidad trans y yo estoy segura que todas las chicas trans que vienen acá dicen, yo quiero ser como ella** (Entrevista Cath, Féminas, énfasis añadido).

> **Creo que eso (lo de ser madre) tiene que ver mucho con el empoderamiento que una va adquiriendo a través del tiempo**. Entonces **nosotras miramos a Leyla como un referente para nosotras, porque fuera de lo físico nos parece una persona muy inteligente, capaz y que sabe discernir entre el bien y el mal para poder dar una opinión casi acertada, vamos a decir, porque no somos perfectas.** Entonces creo que así **ella se ha ganado el respeto de nosotras como coordinadoras y de todas las chicas que van llegando a este espacio. Y es por eso que se eleva a la categoría de madre, porque es como que nuestra guía, nuestra tutora, a la que le podemos pedir consejos y todo lo demás**. (Entrevista Lesly, Féminas, énfasis añadido).
>
> **es admiración también un poco de experiencia tal vez,** ¿no? Que de alguna forma te ayudan a encaminar, te dan las herramientas para poder empoderarte, conocerte, otras cosas. **Yo creo que básicamente es el mismo rol de la mamá cis. Creo que lo cumple una mujer trans perfectamente en ese sentido, al llamarla madre cumple básicamente el mismo rol formativo.** (Entrevista Isabella, Féminas, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, la madre trans es también una mujer que se convierte en un modelo a seguir, alguien que goza de la admiración de sus hijas y un referente de sabiduría de la vida trans a quien le puedes pedir opinión, consejo y herramientas para empoderarte y conocerte como mujer trans. Es una mujer trans que, como dice Lesly, se "eleva" a la categoría de madre por sus capacidades de criar y guiar a otras mujeres trans. En esa línea, para Isabella el "rol formativo" de una madre trans, o se puede decir su rol de crianza de otras chicas trans, está muy cercano al rol que ejecuta una madre cis, con la diferencia de que la madre trans es legitimada en este rol por las integrantes de la comunidad de mujeres trans, en este caso las integrantes de Féminas y ejecuta este rol de crianza siempre con mujeres trans adultas. Además de esto, hay otras diferencias que la distancian del imaginario social hegemónico en el que se tiene a una madre cis.

> **Ella por más que es una mujer inteligente, afuera de eso no tiene que desmerecer el hecho que ella baile, sea una mujer sensual, que tenga un cuerpo voluptuoso y ande muy sexy, muy coqueta (**…) Y **aparte de ella ser una gran activista, le digo, aparte es hija, es sobrina, mantiene a su familia, a su madre, a su tía, ella sola**, le digo, dos personas ancianas, aparte mamá de los perritos, o sea, **y aparte nuestra madre, nosotros que le vamos a juzgar porque quiere bailar como ustedes lo hacen, porque quiere de repente tener un novio o porque tiene un choque y fuga, ¿Cuál es el problema?** (Entrevista Danixa, Féminas, énfasis añadido).

La madre trans a diferencia de la madre cis no es alguien a quien se le desligue de su sexualidad. Muchas veces la referencia de madre cis del sistema de parentesco patriarcal que implica "dejar de ser mujer para ser madre" quiere colarse en la noción de madre trans, pero Danixa nos recuerda que una madre trans también tiene derecho a gozar de su sexualidad sin que esto anule ninguna de las cualidades que la elevan al estatus de madre. Es decir, el estatus de madre trans no tiene que ver con los ideales marianos (de la Virgen María) impuestos sobre las madres cis. No se aspira, ni se admira la pureza, la asexualidad, el sacrificio, sino más bien se admira su ser una mujer "vivida", inteligente, capaz de guiar y aconsejar a sus hijas en lo que implica la producción de subjetividades políticas trans y el sostenimiento de un sistema de parentesco que reivindica el poder de lo femenino encarnado en un cuerpo con pene.

Finalmente, es importante mencionar que Féminas es una organización de mujeres trans y para mujeres trans. En esa línea, están por un lado las integrantes de la organización que forman una familia elegida (directora y coordinadoras), pero también están las participantes y usuarias de los servicios que brinda Féminas, las cuales son parte de una especie de familia extendida, de comunidad construida a la que se cuida desplegando diferentes acciones, como pasa también en DTM.

> **Más del 70% de mujeres trans se dedican al trabajo sexual, que ni siquiera es trabajo sexual**, como dice Leyla, porque trabajo sexual, el trabajo tú lo escoges, eres trabajadora sexual o no. **Las mujeres trans no**

tenemos eso de escoger, o somos prostitutas o no somos, **o no comemos.** Entonces estamos obligadas a la prostitución, **en Féminas intentamos alejarlas de ello, luchar por su identidad en su DNI** (…) **otra forma de poder cuidarlas es brindarles seguridad alimentaria. Sabemos que las chicas trans, las que son digamos con precariedad, pueden o no pueden tener de repente alguna infección de transmisión sexual**, **de repente por el hecho de ser precarias pueden estar vulnerables también a la tuberculosis, pueden de repente estar sensibles a anemia, etc. Entonces con ese pequeño programa tratamos de cuidarlas.** Otro cuidado que hacemos digamos, es **el cuidado legal, muchas veces por más que no tengamos acá, Leyla busca la forma de cómo ayudar a las chicas digamos, que están, por ejemplo, que están presas, ¿no? Hay muchas chicas que están privadas de su libertad, que Leyla está en constante comunicación y están en cárcel de hombres**. (…) **Hacemos activismo político, talleres los martes, cambios de nombre, infinidad de cosas, solas nosotras voluntariamente para ayudar a toda la población de mujeres trans del Perú** (Entrevista Cath, Féminas, énfasis añadido).

Y este, bueno, la parte comunitaria sí, pues no, es un soporte, es una, **un lugar de ayuda comunitaria en el cual no solamente hay problemas personales, también a nivel legales, por ejemplo, cuando se sufre discriminación. O sea, eso es Féminas. Féminas en realidad sería, claro, sería un hogar para las mujeres trans que de una u otra manera necesitan un apoyo de diversas formas.** (Entrevista Jahaira, Féminas, énfasis añadido).

Creo que el hecho de hacer comunidad, es decir, **puedo hablar de comunidad Féminas en específico comunidad Féminas, creo que eso es la mayor fortaleza** y lo que nos ayuda a lidiar con ese tipo de situaciones, **porque vienen chicas acá semanalmente que nos cuentan sus cosas,** las cosas que les pasa dentro de su familia, en el trabajo, en el

día a día con sus parejas. **Entonces nosotros como comunidad nos damos ese soporte emocional, porque muchas de nosotras ya hemos pasado por ese tipo de situaciones y hay otras que en paralelo lo están pasando similar.** (Entrevista Lesly, Féminas, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, las circunstancias de vida particulares de las mujeres trans vinculadas con la prostitución y la precariedad económica hacen que Féminas, a través del despliegue de diversos servicios que se comprenden como prácticas de cuidado de lo común, pueda convertirse en una especie de "hogar para las mujeres trans que necesitan apoyo", como dice Jahaira. Un hogar comunitario, "una comunidad", como dice Lesly, que se convierte en un lugar que las acoge y que les hace sentirse parte de una familia extendida que valora y protege la reproducción digna de sus vidas y de las vidas de las mujeres trans que acudan a la casa de Féminas, a través del cuidado mutuo.

Como he podido analizar en este apartado, hay tanto características comunes como diferencias en la creación de estos sistemas de parentesco otros distintos al sistema de parentesco patriarcal consolidado y legitimado por las teorías de Lévi-Strauss y Freud, según Gayle Rubin. A estos sistemas de parentesco otros, encontrados en la experiencia comunitaria de diversos espacios colectivos trans, podría denominarlos justamente sistemas de parentesco trans, donde lo trans denota la capacidad y posibilidad de estos grupos de organizar la sexualidad de otra forma, más allá de la lógica binaria sexo-genérica pero no sin tener puntos de tensión con la misma. Son sistemas de parentesco que, desde la conciencia de estar sujetados a narrativas hegemónicas cisheteropatriarcales, despliegan un intrincado tejido de deseos y necesidades (afectivas, simbólicas y materiales) por existir y construir lugares de pertenencia a través del desenvolvimiento colectivo de prácticas de cuidado de lo común, que, como ya se ha dicho lo común es la vida trans.

Estos sistemas de parentesco trans no están exentos de la reproducción de jerarquías, como se ha demostrado, sin embargo, a diferencia de los sistemas de parentesco patriarcales permiten crear y criar subjetividades políticas diferentes y diversas. Son diferentes porque van más allá de las categorías hombre y mujer que ha

inventado el sistema patriarcal y diversas porque en algunos casos van más allá de lo binario incluso dentro de la propia disidencia sexual.

Finalmente, es importante decir que estos sistemas de parentesco trans son necesarios para el desarrollo pleno de las subjetividades políticas trans, ya que la posibilidad de compartir, acuerparse y acompañarse entre personas trans y marikas desde lugares construidos ad hoc para estos fines despliega y potencia el poder de ser trans y por ende el poder político que emana de este hecho. Es decir, la existencia de estos sistemas de parentesco trans que producen subjetividades políticas trans a través del despliegue de prácticas de cuidado de lo común es un hecho político que reta los principios de la construcción de la política moderna y la noción de contrato social a la base es esta. Sobre esto hablaré en el siguiente apartado.

2.3. Crianza política: una apuesta por la redefinición del contrato social

Hace ya varias décadas, Carol Pateman (1995) nos alertó de que el contrato social junto con la categoría individuo son concepciones masculinas y patriarcales de las cuales las mujeres fuimos excluidas originalmente, y en esa línea, con más énfasis en las disidencias sexuales. Me es importante hablar del contrato social, ya que este va unido al origen de la construcción política moderna y al sujeto que esta produce, así como el contractualismo, con algunas evoluciones, sigue siendo relevante en la política contemporánea mundial y fundamental para justificar los principios democráticos que rigen los gobiernos y sistemas legales que se valoran como los mejores para el desarrollo pleno de los derechos de las personas.

Si quiero hablar de producción de subjetividades políticas trans, es necesario revisar la categoría de contrato social y ver qué otro tipo de vínculos, acuerdos y convenciones se podrían estar gestando de la mano de la formación de los sistemas de parentesco trans que he descrito líneas arriba.

Volviendo a Pateman (1995), ella menciona que, en este contrato social originario, las mujeres solo podían entrar a través de lo que denomina un contrato sexual, que, si bien garantizaba el acceso de las mujeres a la esfera pública, lo hacía desde el control de sus cuerpos reproductivos y el matrimonio heteropatriarcal. Para ella, el contrato

social es una ficción potente que a través de la diferencia sexual y la escisión privado-público construye una línea divisoria entre libertad (asociada a lo público y a los hombres) y subordinación (asociada a lo privado y a las mujeres) que define la política moderna. En esta línea, la pregunta que me surge es: ¿Cómo estos nuevos sistemas de parentesco trans y estas subjetividades políticas trans que se producen ensanchando las categorías de hombre y mujer, se despliegan en espacios colectivos donde lo público y lo privado no están separados y la diferencia sexual se expande a lo no binario, generan experiencias que nos permitan repensar el contrato sexual-social y proponer nuevas formas de relacionamiento político?

Para Pateman (1995), una de las vías importantes para pensar alternativas al contrato sexual-social y poder habitar una "ciudadanía genuinamente democrática" es desasociar la diferencia sexual de la dicotomía libertad-subordinación y que la igualdad puede ser compatible con la diferencia. Si bien Pateman, cuando propone esto, está pensando en las mujeres cishetero excluidas del contrato social hecho por y para hombres cishetero, quiero tomar su hilo de crítica al contrato social para seguir tejiendo posibilidades para otras poblaciones que, así como las mujeres cishetero, comparten esta posición de exclusión.

Quiero proponer que al existir subjetividades políticas trans fuera de las categorías binarias mujer y hombre, se deconstruye en la realidad la noción de diferencia sexual ensanchándola más allá de las concepciones binarias y esencialistas ligadas a una genitalidad específica (pene/vulva). La diferencia sexual en la producción de subjetividades políticas trans incluye múltiples posibilidades; en esa línea, ni el contrato social del que hablan Rousseau y Locke formalmente ni el contrato sexual del que habla Pateman las contienen ni las regulan.

> **las mujeres trans nunca hemos vivido en democracia** bla, bla y punto, se tiene que decir cómo es (…) Pero sentimos de que es necesario, que hay veces es necesario tomar posiciones y bueno, y **las travestis somos así un poco más arriesgadas porque la vida nos ha hecho así. Nunca hemos tenido nada, entonces como que, o sea, yo nunca he tenido nada, si me quita lo poco que tengo, normal. ¿Me entiendes?** (Entrevista Lesly, Féminas, énfasis añadido).

Como se puede leer en el fragmento anterior, existe una vivencia trans que subsiste fuera del sistema democrático, es decir, fuera del contrato socio-sexual. Si bien lo nocivo de eso es la exclusión histórica de las personas trans y la negación de sus subjetividades en la política hegemónica que implementa el Estado peruano que les impone precaridad[68]El habitar el afuera o los márgenes del sistema democrático les permite también desplegar otras posibilidades y, como dice Lesly, arriesgar sin el miedo a perder. En esa línea, desde las experiencias de exclusión es que esas subjetividades de chicas trans que no quieren ser consideradas mujeres, transfeminidades no binarias, mujeres trans, chicos trans o transmasculinos que no quieren ser considerados hombres y transmasculinidades no binarias se construyen otras formas de organizar la sexualidad humana y con esto nuevos sistemas de parentesco y comunidades a través de la generación de vínculos afectivos y de cuidado mutuo que redefinen las relaciones de libertad y subordinación del contrato socio-sexual. Se puede decir que en estos sistemas de parentesco trans la libertad es potestad de todes más allá de los genitales que puedan tener, sobre todo la libertad sobre sus propios cuerpos.

> **Nuestra postura es que la gente puede hacer lo que quiera con su vida, con su cuerpo, mientras esta persona se sienta feliz. Esta es nuestra política**, o sea no tenemos como que nada en contra (de los procesos de hormonizacion y las cirugías de reasignación de sexo). (Entrevista Emona, *House of* Mulan, énfasis añadido).

Esta noción de libertad que puede ser experimentada y habitada dentro de los sistemas de parentesco trans que he descrito y analizado previamente es una realidad. En estos lugares esta libertad sobre los cuerpos que habitan cotidiana y colectivamente se contrapone a la secuestrada noción de libertad que usan, por ejemplo, los partidos de derecha y derecha radical para privatizar derechos como la educación, la salud, entre otros, pero controlando más que nunca los cuerpos y las sexualidades. En el caso del Perú, este control se materializa a través de la oposición radical a legalizar el aborto, el matrimonio igualitario y la identidad de género. En este contexto adverso, el que

[68] La precaridad para Judith Butler (2010) es una condición inducida políticamente en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte.

personas trans y marikas habiten cotidianamente y colectivamente la libertad de decidir sobre sus cuerpos y gesten sistemas de parentesco trans hace que podamos intuir que, en estos lugares, se puede estar creando otro tipo de vínculos y convenciones sociales distintos al contrato socio-sexual, donde la diferencia sexual no es lo relevante.

Respecto de la subordinación, esta también se re-semantiza ya que, si bien hay otras jerarquías, el intercambio desde lo afectivo y el cuidado mutuo que estos sistemas de parentesco trans hacen que las personas trans y marikas se perciban y se sientan iguales ante la adversidad, permitiendo que esta vivencia no sea compatible con la subordinación y sí con la diferencia.

> (En *ballroom*) **mujeres heterocis hay un montón, pero hombres heterocis, como que no.** Es que hemos creado prácticamente este espacio para nosotres. **Ya sabemos que los hombres heterocis tienen normalmente todos los espacios. Entonces ¿por qué este espacio que es para nosotros tiene que tenerlo? Entonces es como esta pirámide que se voltea, donde el hombre heterocis está arriba, ahora se voltea y las *Femqueen*, las mujeres trans son las que están arriba. Entonces las *womans*, que son las mujeres heterocis, son las mejores aliadas de las personas LGTB, porque siempre han estado para nosotres,** ¿no? Y cada persona más que todo, o *butchqueen* o mujer trans o transmasculino te puede hablar de sus experiencias y de vivencias escolares o algo porque **para mí, mis amigas heterocis han sido mis mejores compañeras y cuidadoras en el colegio**. (Entrevista Barbie, *House of* Brava, énfasis añadido).

Como se lee en el fragmento, en *ballroom,* por ejemplo, se producen jerarquías nuevas donde el hombre heterocis sería el subordinado, o, como dice Barbie, es el que estaría en la parte baja de la pirámide de jerarquías o simplemente no tendría lugar. En esa línea, un hombre heterocis nunca podría ocupar el estatus de madre de una casa y, por ende, no tendría ni el reconocimiento ni el poder que una mujer trans, transfeminidad no binaria o incluso un *butchqueen* (hombre cis gay) podrían llegar a tener. En el caso de los otros sistemas de parentesco formados en la *House of* Lujuria, en DTM y en

Féminas, la masculinidad hegemónica vinculada al hombre heterocis tampoco tiene cabida como una experiencia o una subjetividad que se valore debido a que encarna la violencia y la dominación.

En esa línea, así como el contrato social excluye a las mujeres y disidencias, en estos lugares se están produciendo vínculos socioafectivos que excluyen al macho patriarcal y a la noción de contrato. Excluye al macho patriarcal como la figura del agresor, pero no a todos los hombres o personas que habitan masculinidades otras y excluye la noción de contrato porque se reconoce y valora la diversidad, así como la interdependencia constitutiva de los seres humanos. Es decir, desde los intercambios afectivos que producen prácticas de cuidado de lo común en estos espacios colectivos trans no se vivencia que todas las personas sean iguales ni independientes, como si lo presupone el contrato social, más bien se encarna la diversidad y se experimenta la interdependencia asociada a las lógicas comunitarias que se habitan. Además, si bien en estas lógicas comunitarias se establecen jerarquías y reglas de convivencia, estas emanan de los vínculos afectivos que se tejen y de la capacidad de (con)moverse entre elles que imprime otra racionalidad a las relaciones. Se puede decir entonces que estos espacios colectivos trans producen ordenamientos sociales por fuera de la lógica contractual que gestan formas de vivir lo político y hacer política que van más allá de la línea divisoria ficticia que escinde libertad-hombre-espacio público de subordinación-mujer- espacio privado.

Sobre esta división ficticia que escinde lo privado de lo público, puedo decir que también es desmantelada por la creación de sistemas de parentesco trans. Según Judith Butler (2017), el espacio público no es algo dado, es lo que se reclama cuando los cuerpos se apoderan del espacio y a través de la acción y el discurso lo animan y organizan. En esa línea, cualquier espacio puede volverse público dependiendo de lo que los cuerpos reunidos sean capaces de hacer.

Para mí no es casual que muchas de las colectividades trans que he incluido en esta tesis se autodenominan como casas/*houses* o, si es que no se nombran así, igual habitan lo que denominan espacios de hogar o de familias elegidas. En esa forma de nombrarse y en la apuesta por generar lazos familiares y sistemas de parentesco lejanos

a los sistemas de parentesco patriarcales y a la familia nuclear heterocis hay una erosión de la escisión público-privado, e incluso una intención política de incomodar y remecer estas nociones instituidas.

Estas intenciones políticas subversivas del orden patriarcal, pienso, producen una forma de crianza política que pone la vida trans en el centro desde una perspectiva biocéntrica constitutiva de cuidados colectivos y mutuos que sostienen y reproducen esta vida desde y en los márgenes.

La violencia y el intento de borramiento que el contrato socio-sexual propone para las subjetividades políticas trans, les demandan a las personas trans el construir nuevas formas de crianza y cuidados que sean refugio y resistencia. Es decir, una crianza política que pueda escapar de las narrativas hegemónicas limitantes y permita la autonomía, que los cuidados no asfixien ni controlen, sino que habiliten la posibilidad de ser y accionar políticamente.

El psicoanalista Donald Winnicott, allá por la década de 1960, hablaba ya sobre el "*going on being*" (traducido comúnmente como “estar siendo”) con relación a la crianza de un bebé. Es decir, hablaba de la importancia de ejercer prácticas de cuidado que permitan el desarrollo genuino de subjetividades y la construcción de autonomías dinámicas tratando de dejar de lado las exigencias sociales, angustias o deseos que se imponen sobre la vida en formación. Si trasladamos este concepto a los espacios colectivos trans que generan sistemas de parentesco que resisten las imposiciones hegemónicas de borramiento de sus existencias, podemos decir que la práctica de crianza tiene una lectura profundamente política. Es decir, se convierte en una práctica consciente y crítica que, al materializarse como un proceso comunitario de resistencia, apuesta por la celebración del desarrollo de subjetividades diversas y el fortalecimiento mutuo de las personas que están inmersas en sus evoluciones.

La crianza política desplegada por los espacios colectivos trans no es solo una práctica de cuidado, sino una estrategia para sostener la vida frente a quienes quieren borrarla. Es una práctica biopolítica radical, una apuesta colectiva por la vida digna y el cuidado de lo común que se teje en colectivo. Implica modos de estar, hacer y sentir desde lógicas comunitarias que articulan múltiples apuestas y subjetividades,

cuestionando las dicotomías tradicionales público-privado, razón-emoción y mente-cuerpo.

Si comprendemos lo político como una dimensión constitutiva de las sociedades humanas que además está determinado por disposiciones afectivas, la crianza adjetivada como política recurre a la creación comunitaria de las condiciones afectivas, simbólicas y materiales que permiten el despliegue de las vidas que han sido colocadas en situación de vulnerabilidad y desde ahí resisten. Asimismo, descentran los cuidados de lógicas cisheteronormativas que imponen el sostenimiento de la vida a las mujeres y/o a personas feminizadas, y plantean a la familia nuclear heterosexual como el único espacio legítimo para ejercerlos.

A la luz de las dinámicas desplegadas por estos espacios colectivos trans, la crianza puede ser repensada y resemantizada. Que no descanse en la negación y precarización de las vidas de mujeres y personas feminizadas, que se reconozca la importancia de lo comunitario y las redes de apoyo mutuo para su ejercicio y que se le experimente como una práctica política consciente que deje ser y así contribuya al sostenimiento y reproducción de las vidas en su diversidad. Criar desde el reconocimiento y el despliegue de subjetividades otras es una apuesta política por la libertad y la diversidad que abre camino para redefinir y ensanchar las bases de la política moderna para que quepan en ella las múltiples subjetividades políticas que se producen masiva y cotidianamente.

CAPÍTULO 3

LO QUE PUEDEN LOS CUERPOS TRANS PERUANOS: PRÁCTICAS CORPORALES. PARTE I

En este capítulo analizo el cuerpo trans y las prácticas corporales que lo particularizan como lugares y experiencias de transiciones y transgresiones. Profundizo en cómo estos procesos movibles y mutables producen subjetividades políticas trans que encarnan feminidades, masculinidades y bellezas posthumanas. Ocupo la noción de lo posthumano planteada por Rossi Braidotti (2022), desde el feminismo posthumano, para posicionarme y reforzar la crítica de la definición de lo humano moderno. Esta crítica la tomo tanto porque aparece en las voces de las personas que he entrevistado para esta tesis, como porque abre un camino importante para replantear qué se entiende por humano-humanidad y cómo esa noción puede ser elongada y redefinida desde las experiencias y vidas trans.

3.1. Cuerpos trans: lugar de transiciones y transgresiones

El prefijo *trans*, según el Diccionario de la Real Academia Española, tiene origen latino y significa *detrás de*, *al otro lado de* o *a través de*. Es usado mucho en la literatura científica, médica, en los estudios sociológicos, geográficos y, por supuesto, los vinculados a la sexualidad. En cualquiera de los ámbitos mencionados, *lo trans* se refiere *a movilidad*, *a cambio, a atravesar* y/o *pasar a otro lado* e incluso *ir más allá*.

Lo trans nos propone fluidez y en esa línea la corporalidad trans afectada y afectiva sería un lugar privilegiado para la producción de prácticas corporales y narrativas instituyentes que transitan e incluso transmutan lo establecido por la norma binaria sexo-genérica, así como por las narrativas hegemónicas occidentales ligadas a las nociones dominantes y excluyentes de lo considerado humano y bello. En esa línea, poseen la potencia de producir subjetividades políticas otras que resisten y en algunos casos subvierten estos discursos hegemónicos desde el deseo por la automutación y

transformación que, según Braidotti (2022), se convierte en un proyecto político, colectivo y relacional posthumano.

La noción de lo posthumano, propuesta por el feminismo posthumano, tiene diversas aristas y complejidades que es importante discutir y argumentar ¿Por qué me parece relevante utilizarlo como marco que permite explicar la producción de subjetividades políticas trans a las que me he acercado? ¿Por qué podría considerarse una postura política reivindicativa para aquellas subjetividades que se han sentido históricamente excluidas o incluidas parcialmente de la noción de lo humano? ¿Cómo podría aportar a la celebración y el gozo de la producción de las subjetividades políticas trans?

Por un lado, el feminismo posthumano es una postura teórico-política que critica fuertemente al humanismo moderno sobre el que se gesta la política moderna y la idea de ciudadanía y ciudadano (en masculino) basada en el contrato social ya discutido en el capítulo anterior. Estas nociones tienden a desconocer las subjetividades humanas como interdependientes y diversas, así como a excluir o incluir, generando políticas afirmativas a aquellas que no encajan en los parámetros del ciudadano hombre, cisgénero, blanco, de clase media y heterosexual. Por esto, nombrar lo posthumano puede ser una forma de resistencia que amplía los marcos de inteligibilidad que definen lo entendido por humanidad, y permite reconocer y validar aquellas alteridades que nunca fueron incluidas plenamente en la categoría de lo humano moderno. Es decir, permite exceder lo definido como humano y redefinirlo a la luz de un entendimiento complejo sobre lo que significa devenir humano de otras formas que abrevan de los feminismos negros, decoloniales e indígenas, así como de la teoría queer/cuir y los estudios trans.

Sin embargo, lo posthumano podría comprenderse también como una constatación de esta no inclusión histórica de ciertas alteridades como las personas trans que actualmente, con el auge del fascismo global liderado por los Estados Unidos y Trump, nos recuerdan las debilidades y vacíos del sistema de derechos humanos construido desde la noción de humanidad moderna. Si bien “el humanismo es necesariamente binarista, también se puede argumentar que es una carta abierta con

remitente desconocido y que eso siempre fue definitorio del mismo y por eso ha sido posible reconocer que esos valores plasmados en los derechos humanos no son privativos de la blanquitud europea, sino que protegen (al reconocer la humanidad) de quienes no son ni europeos ni blancos." (Conversación informal, 2025 Siobhan Guerrero), en el caso de la categoría sexo-género, el humanismo binario no da tregua y limita fuertemente las corporalidades en lo que pueden y desean ser, y en lo que pueden y necesitan exigir como derechos.

> **lo que pasa es que las personas trans mostramos algo importante: que el cuerpo no es el límite**, ni siquiera el cuerpo es el límite. Y eso para mí esa frase es muy potente y **eso es algo que las personas trans mostramos a la sociedad**, o sea, que en realidad no tiene límites, o sea, quien tú quieres ser, **ni tu cuerpo te limita, ni tu genética te limita a lo que tú quieres ser**. **Y eso para mí es algo importante y que creo yo que puede ser muy motivador como civilización humana**, **que las personas trans podemos dar a la civilización humana, que en realidad y que creo que es el principio de la evolución**, o sea (…) las personas trans te lo muestran como **tu sentir, tu pensar puede ir hasta más allá de tu propio cuerpo**. (Entrevista Leyla, Féminas, énfasis añadido).

Como menciona Leyla, la producción de subjetividades políticas trans como proyectos políticos deseados y deseantes le regala a la noción de humanidad la capacidad de excederse o incluso, desde mi punto de vista, redefinirse desde lo posthumano en la línea que demuestran con sus propias subjetividades encarnadas lo que pueden los cuerpos de la especie humana desmarcados de las narrativas humanistas modernas. El argumento de que "el cuerpo no es el límite" implica que la relación con nuestras corporalidades puede ser diferente y que el cuerpo, más bien, como lugar de expresión del deseo de ser, es siempre posibilidad y energía en movimiento – poder y motivación – que ensancha los límites impuestos por las narrativas cisheteronormativas derivadas del humanismo moderno. Es decir, este "principio de evolución" que las personas trans le recuerdan y regalan a la civilización humana, compuesto de sentipensares que lo avivan, promueve la generación de prácticas

corporales y técnicas del cuerpo ligadas a la posibilidad de experimentarlo como un lugar donde pueden generar(se) mutaciones subjetivas encarnadas que van más allá de los límites estrechos de la definición de cuerpo y de ser humano hecha por el humanismo moderno. Es decir, abre caminos y líneas de fuga tanto para redefinir lo corporal y lo humano y/o proponer la posibilidad de lo posthumano como un espacio político y afectivo donde entramos todes, todas y todos a quienes nos ha quedado chica la noción de humanidad: desde etnias y comunidades indígenas colonizadas, personas precarizadas económicamente, hasta todas las personas que somos parte de la comunidad LGTBIQ+.

Volviendo específicamente a la corporalidad trans, quiero resaltar que comprenderla como lugar implica tanto su materialidad (forma y tamaño) y el espacio físico que ocupa desde donde será percibida, como las prácticas socioespaciales y las relaciones sociales de poder y de exclusión que lo configuran (McDowell, 2000). Estas relaciones de poder, incluidas las relaciones de sexo-género, "(…) establecen las normas; y las normas definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido, así como la situación o emplazamiento de una determinada experiencia" (McDowell, 2000:15). En esa línea, las subjetividades políticas trans se constituyen en el cruce de redes donde se combinan relaciones y prácticas corporales definidas y exaltadas desde las nociones que propone el humanismo moderno, así como los significados socioculturales asociados a estas.

Según esta forma de comprender la producción de subjetividades políticas trans, se puede decir que la corporalidad trans no es solo un lugar, sino que es el más inmediato de todos los lugares que las personas trans ocupan y desde donde se relacionan con el mundo. Si reconocemos que las corporalidades trans han sido históricamente comprendidos como lugares de patología, anormalidad, deformidad y criminalidad por las narrativas humanistas (hegemónicas occidentales) y se les ha impuesto el lugar de la abyección, el de aquellas personas que nunca fueron consideradas plenamente humanas a nivel social y político; podemos decir que frente a estas prácticas corporales violentas, los cuerpos trans como lugares fluidos, plásticos y maleables antes que fijos, rígidos y acabados crean colectivamente dispositivos corporales alternativos que retan a lo definido como humano por el pensamiento moderno. En esa línea, y en un devenir

humanos de otras formas lejos de la representación del sujeto individual/independiente/autónomo masculino, blanco, europeo, heterosexual, de clase media y sin discapacidad que hegemoniza lo que se comprende como "humano", es que se pueden comprender las corporalidades trans peruanas interdependientes y deseantes de transformación, así como sus prácticas corporales y técnicas del cuerpo experimentadas en colectivo como experiencias vitales posthumanas que valoran la vida en comunidad y la heterogeneidad en la producción de sus propias subjetividades políticas.

> Entonces, **más allá de que el cuerpo es como nuestro primer lugar de sentir cosas, de sentimientos, de emociones, de placeres, también es territorio en el sentido de que soporta todas las cosas que la sociedad busca imponernos** desde la forma en la que deberíamos vestirnos, desde la forma en la que deberíamos habitar nuestro propio cuerpo, ¿no? (…) Entonces, como que de alguna otra manera **el cuerpo no es más que nuestro espacio de resistencia, también de sentir cosas, pero también es nuestra herramienta para mostrarnos en contra de todo eso.** De alguna otra manera. (Entrevista Sandra, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

> **El cuerpo es el lugar de batalla, pero es que la batalla es por liberarlo.** Digamos, **el cuerpo como tal es un espacio donde han caído muchas represiones. Muchas de las represiones que nos someten como colectivo**, como personas recaen sobre el cuerpo, sobre cómo debe ser el cuerpo (Entrevista 3 Isis, *House of Prince*, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, la corporalidad trans se reconoce como el primer lugar desde donde se sienten los placeres y emociones, así como se soportan las imposiciones sociales hegemónicas cisexistas y transfóbicas. En esa línea, también se le habita como un lugar de resistencia y batalla por la liberación no solo individual sino colectiva de estas represiones. En ambos fragmentos, tanto Isis como Sandra usan la primera persona plural, el "nos", para resaltar que tanto la resistencia como la batalla por liberar una corporalidad trans de imposiciones y represiones no

responden a la escisión individual/colectivo, sino que se realizan en un entre donde lo individual y lo colectivo son experimentados y encarnados como una unidad para la producción de las subjetividades políticas trans donde se nutren y se retroalimentan constantemente.

Es decir, si la subjetividad encarnada trans, produciéndose, despliega una serie de prácticas corporales liberadoras (o deseantes de liberación) del orden cisheteropatriarcal, va a generar transformaciones tanto en sí misma como en la colectividad de la que es parte, e incluso en la forma en que esta colectividad se relaciona con otras subjetividades cis y seres no humanos, ya que lo individual no está fuera de lo colectivo.

Desde esta mirada, los cuerpos trans peruanos deambulan de formas diversas por lo que se denomina ***procesos de transición***, los cuales involucran el ejercicio de prácticas corporales ligadas sobre todo al deseo de transformación de la experiencia vital. Estos procesos pueden implicar variaciones sociales como cambiar de nombre, usar pronombres, ropa y accesorios preferidos; legales referidas a modificaciones en los documentos de identidad; y físicas vinculadas a la realización de cirugías, transiciones quirúrgicas informadas, terapia hormonal, entre otras.

Desde las experiencias de vida de las personas con las que he podido conversar para esta tesis, los procesos de transición social son los más accesibles e inmediatos de encarnar, a diferencia de los legales, que son los más difíciles (aunque no imposibles) al no contar en el Perú con una ley de identidad de género que los viabilice. Finalmente, los procesos de transición físicos, cuando son deseados, generalmente dependen del poder adquisitivo de la persona trans, porque en el Perú no son parte de una política pública que vele por el ejercicio pleno de la identidad de género, pero también existe una postura política de no realizarlos o realizarlos de forma autónoma con la intención política de visibilizar las formas diversas de devenir trans.

> Yo creo que igual eso depende de cada persona, porque también **sabemos y defendemos la idea de diversidad transmasculinas, que no necesariamente tienes que comenzar un tratamiento hormonal que cambie tu cuerpo para nombrarte desde lo transmasculino.** Porque,

por ejemplo, o sea, nosotros **acá en Perú, las mujeres trans pueden ir a un hospital a pedir sus hormonas, muchas veces no hay, hay desabastecimiento, que se yo, pero es una posibilidad. En cambio, en la población transmasculina eso no existe. Nosotros si queremos hacer un cambio**, tienes que ir a un endocrinólogo que te haga unos exámenes que te cuestan un montón de plata y **tienes que comprar tu testosterona mensualmente**, que no está barata y ponértela. Ahora, **por eso hay muchos transmasculinos que no comienza su transición (física) por un tema de que no van a ahorrar para la hormona cuando no tienen que comer.** (Entrevista 1 Andre, DTM, énfasis añadido).

Creo que (la transición) es una cosa muy personal, como una decisión muy personal. **Mis hijos trans si se hormonizan, las transfeminidades no lo hacemos aún**, pero es como es muy personal. O sea, creo que (hormonizarte) no es un paso necesario, **no es una exigencia para nada. Porque finalmente pensarlo como exigencia tendría que ver con pensar que sólo hay una forma de ser un chico o chica**. **Entonces creo que al final tiene que ser una necesidad, como que tu cuerpo te pida que existan esos cambios.** (Entrevista 2 Lui, *House of* Calloway)

Felizmente a L lo pudo guiar sus amigos transmasculinos y él ya tiene un año y 2 meses creo que en testosterona. Y bueno, N por ejemplo, es una persona transmasculina no binarie, pero ha decidido por ejemplo no tomar hormonas. Igual es súper bien recibido eso, ¿no? (…) Y yo en mi caso, yo tomé hormonas por parche y estuve como unos meses y después los dejé, **igual como sigo en la decisión de seguir en hormonas o no, pero ya viendo cómo va evolucionando mi cuerpo**. (Entrevista Barbie, *House of* Brava, énfasis añadido).

yo me estoy automedicando. O sea, no llevo un control con un endocrinólogo. ¿No? Digamos que no es algo visto desde lo profesional, entre comillas, **pero eso tiene mucho detrás**. O sea, **no es que yo me automedique porque sea una aficionada al peligro, por así decirlo.**

> **Tiene más que ver con los protocolos de atención para chicas trans**. **Lo que pasa es que el personal del Estado ya tiene ciertos parámetros para atender a las chicas trans**. Entonces te hace los exámenes y **te recetan además de las hormonas, los bloqueadores de testosterona, que es algo que no quiero**, lo considero un poco peligroso. Son compuestos fuertes, **prácticamente es una castración química, ¿no? Y por eso yo no me medico con el Estado, porque yo no quiero que me bloqueen nada**. No hay nada que bloquear acá. Yo quiero armonizar mi proceso hormonal, por eso solamente uso hormonas, no uso bloqueadores. O sea, **sin necesidad de perder nada, o sea, y poder construir mi propia corporalidad, mi propia identidad y mi propio placer y el placer del pueblo (risas)** (Entrevista 4 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Los cuatro fragmentos anteriores nos presentan una realidad compleja y diversa respecto de los procesos de transición físicos. Si bien se defiende y respeta colectivamente las diversas formas de ser personas trans (binarias y/o no binarias), la idea de que el tratamiento hormonal no es una práctica corporal necesaria para sentirte y autoidentificarte como una persona trans y se comprende como una decisión personal encarnada y con resultados diversos (depende de lo que "tu cuerpo te pida"), se resiente sobre todo desde la experiencia transmasculina peruana el no tener el acceso a un tratamiento ofrecido por el Estado como parte de lo que se considera un ejercicio pleno del derecho a su identidad, a tener la oportunidad de hormonarte u operarte si así se desea.

Sin embargo, en lo que respecta a la comunidad de mujeres trans, si bien existe la posibilidad de obtener las hormonas de manera gratuita en instituciones de salud estatales (cuando no hay desabastecimiento y vinculado al control del VIH), se valora en algunas chicas trans la autonomía identitaria, corporal y la vinculada al placer sexual. En esa línea, el no seguir protocolos médicos institucionalizados se convierte en una apuesta política por producir corporalidades alternativas que resisten a la biopolítica que hegemoniza el dispositivo corporal de la transexualidad, relacionada con la necesidad de la transición medicalizada para que se siga preservando la lógica binaria sexo-genérica

y la noción moderno-colonial de lo humano, donde hombre/masculino es opuesto y complementario a mujer/femenina. Es decir, como mencionan Barbie y Gia se opta también por la realización de prácticas corporales subversivas del orden médico que producen subjetividades políticas trans posthumanas que van más allá de la lógica binaria sexo-genérica donde algunas mujeres trans deciden libre y autónomamente sobre su proceso de transición. Algunas viendo cómo va evolucionando su cuerpo y teniendo cierto control sobre eso, algunas deseando conservar su pene y el placer sexual que este les pueda dar a ellas y a las personas con las que tienen encuentros sexuales, comprendiendo el ejercicio del placer sexual como parte importante de la producción de su subjetividad política trans.

> O sea, **hay leyes para que tú hagas tu transición corporal y toda la huevada, eso es lo que nosotros hemos cuestionado, por ejemplo, de que se medicalice la transición de personas trans**, **porque no debería estar medicalizado, debería ser opcional para nosotres**, si nosotres lo decidimos, **debería ser informado, pero también teniendo la información de cómo nació, de cómo nació en el sentido de qué narrativas coloniales, qué narrativas capitalistas, qué narrativas binarias, cisheteronormativas han ido frente a lo que se considera para nosotros un tránsito** (…) Y hallaron, o sea**, la razón fue la enfermedad** en un inicio y eso se sigue quedando en el imaginario hasta ahora, **porque la gente dice tengo disforia, me siento disfórico, etc. Y la disforia que es para mí es un diagnóstico que nos han impuesto** y no necesitamos un diagnóstico (…) **te muestran solo un camino y es el de llevar hormonas, el de quitarte las partes que te hacen sentir incómodas en vez de mirarte el cuerpo y decir ¿por qué me siento incómodo?** Y la verdad como te digo, **esto sigue generando que las personas trans quieran hacer un tipo de transición y que la mayoría de esas transiciones sea la quirúrgica, la hormonal y no vean dentro de sí mismas lo que realmente hay en su cuerpo y la potencialidad también que tiene un cuerpo trans al mostrarse así de otra forma**. (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

Como menciona Santiago, hay dentro de DTM la organización a la que pertenece, que es su comunidad y familia elegida como hemos visto en el capítulo anterior, un cuestionamiento fuerte a la transición medicalizada y binaria como único camino para las personas trans. Desde su punto de vista, se ha impuesto a las personas trans el dispositivo corporal de la transexualidad que incluye un diagnóstico clínico (la disforia de género) que les coloca en el lugar de la patología y de la incomodidad con sus propias corporalidades, así como una serie de procedimientos médicos para "arreglar" el cuerpo equivocado. Cuestionar este dispositivo corporal permite la producción de prácticas corporales referidas a la subversión, la disidencia y la protesta, a decir de Elsa Muñiz (2018), que visibilizan la potencia del cuerpo trans para transgredir y/o exceder el orden cisheteronormativo. Por ejemplo, algunos chicos trans de la organización de Santiago optan por no hacerse la mastectomía y a través de sus cuerpos, gestos, atuendos y accesorios corporales feminizados por la lógica binaria sexo-genérica reivindican en la cotidianidad de su experiencia colectiva lo que denominan como una *transmasculinidad maricona*, que implica visibilizar con orgullo y dejar fluir sus expresiones y gestos corporales considerados femeninos mezclados con rasgos y aspectos corporales considerados masculinos, los cuales son rechazados por la mirada del otro cisheteronormado e incluso algunas veces por la mirada de personas trans binarias.

> **Incluso hasta en cómo construimos nuestro cuerpo, cómo nos presentamos al mundo de manera marica o no, porque varies de nosotres, este, como que todavía éramos como entre femenines-masculines, entonces eso era una situación que para varios hombres trans era fuerte, ¿no?** Porque para ellos, o sea, **muchos de ellos incluso invalidaban nuestra identidad diciéndonos que nosotros no éramos hombres, de que, este, o sea, nos veíamos como lesbianas masculinas, etc**. Y todas estas cuestiones, ¿no? (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer, esta mirada de rechazo de la que habla Santiago, que puede ser individual, social o estatal, puede estar fuera, pero también dentro de la propia comunidad trans e impone una sensación de incomodidad sobre el cuerpo trans que

generalmente produce sentimientos de inadecuación, disforia, culpa, miedo y/o vergüenza por no encajar y/o no limitarse a los parámetros de humanidad creados por las narrativas moderno-coloniales. En esa línea, apostar por producir estas corporalidades trans a su manera es una praxis política potente que materializa subjetividades políticas, en este caso transmasculinas, transgresoras de la lógica binaria sexo-genérica.

Por otro lado, es importante mencionar que también existe praxis política y transgresión en configuraciones identitarias trans binarias, donde, a pesar de la presión de la mirada externa cisheteronormada, se entrelazan con esta un deseo y un acto político de ser quien se quiere ser.

> **yo lo siento por lo que viví, porque por esa presión de tener un cuerpo perfecto, porque, quieres verte bien y por la misma sociedad que te dice tienes que verte así**. Entonces, pero **de dónde saco si no tengo, dónde saco pierna, de dónde saco cadera. No me puedo poner ese vestido como mis amigos quieren, porque ¿de dónde saco? Entonces como hago para ver femenina,** como hago para verme femenina. **Entonces vives frustrante y luchando con eso.** Te digo, esto que te estoy contando es lo que lo que **yo pasé en mi niñez y me veía llorando, frustrando, no podía yo ser quien yo era.** (Entrevista Danixa, Féminas, énfasis añadido).

> **Siempre tenemos que hacer la voz de testo (testosterona) para que como te traten en masculino. O sea, es como mucha ansiedad y mucho trabajo mental que en realidad viene simplemente de la presión social, de cómo te ve el otro, porque queramos o no, somos seres sociales y nos importan los demás, nos importa que estamos proyectando en nuestra identidad**. Entonces se vuelve como difícil también. Y creo que eso también **nos lleva a muchas personas trans a las decisiones como de operarnos o de transicionar físicamente con hormonas o las decisiones que tomemos sobre nuestros cuerpos. En mi caso yo pienso que, si no hubiera toda esta mirada, tal vez de**

> **repente me sentiría más cómodo con ciertas cosas en mi cuerpo o con ciertas como expresiones femeninas de mi cuerpo** (Entrevista Viktor, DTM, énfasis añadido).

Danixa dice “no podía ser quien yo era”, es decir, hay en ella una conciencia de ser una mujer femenina a pesar de “no parecerlo” bajo la mirada de la sociedad. Su deseo de ser una mujer trans binaria es una praxis transgresora válida contra el cis-tema y su sufrimiento y frustración son una experiencia de inconformidad que politiza sus acciones constantemente, las cuales la llevan a transicionar como puede. En el caso de Viktor hay un deseo genuino de que lo traten en masculino y para que esto funcione tiene que hacer “la voz de testo”, es decir, una voz grave que denote masculinidad invariable. De nuevo, el deseo de ser y la acción política de no renunciar a ese deseo se tejen con las imposiciones sociales vinculadas a lo que se considera hegemónicamente como un hombre masculino o una mujer femenina. Viktor, por ejemplo, acciona políticamente para conseguir lo que desea: hacer la voz de testo para ser tratado masculinamente, sin embargo, reflexiona también sobre que su incomodidad corporal viene de lo que su identidad proyecta y que si la presión social en una ciudad como Lima no fuera tan fuerte, tal vez podría sentirse más cómodo con algunas expresiones comprendidas como femeninas de su corporalidad y en esa línea tal vez tener un margen más amplio de elección sobre como realizar un proceso de transición menos ansioso y más vinculado a su propio deseo respecto de su corporalidad.

Estas presiones/imposiciones sociales llevan específicamente a muchas personas trans a tomar decisiones como operarse u hormonarse para poner fin a la transfobia que les genera ansiedad y sufrimiento respecto a ser o potencialmente ser maltratadas, excluidas y/o estigmatizadas por salirse del molde estrecho de lo considerado humano desde la lógica binaria sexo-genérica. En esa línea, se les niega la posibilidad de sentirse cómodas con sus corporalidades tal como son y esto se vuelve más violento en algunos contextos particulares, como en el caso de la prostitución, que es para la mayoría de las mujeres trans en Perú la única opción que tienen para sobrevivir económicamente.

> **Entonces si tú trabajas con tu cuerpo (prostitución), pues necesitas verte bien para poder trabajar y porque si no trabajas no puedes comer al día siguiente, entonces te ves obligada. Yo tengo una amiga que viene a Lima a los 13 años, a los 14 se puso silicona, cuando yo la conocí no podía ponerse zapatos porque todo se había bajado al pie.** Entonces claro, y tú dices no, o sea, **alguien que no sepa dice: ¿pero porque se ponen eso? Porque si saben que es malo**, que eso que el otro**, se odian, pero si es que no se pone eso no es atractiva para los hombres, porque los hombres me imagino que también están sumergidos en ese estereotipo y quieren mujeres voluptuosas.** (Entrevista Jahaira, Féminas, énfasis añadido).
>
> **Si quieres ser trabajadora sexual, pues definitivamente eso te va a servir mucho para que puedas conseguir clientes** (…) Entonces eso depende lo que tú quieras ser. Bueno, **y no necesariamente todas las que son bonitas son trabajadoras sexuales, pero la gran mayoría invierten en sus cuerpos justamente porque se inclinan por ese lado, porque saben que con sus cuerpos van a vivir, sobrevivir y generar ingresos.** (Entrevista Lesly, Féminas, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, el lugar de la prostitución para las mujeres trans que la ejercen obligadas, como en el caso que nos cuenta Jahaira, o para aquellas que tienen deciden por el trabajo sexual, como lo narra Lesly, es un lugar que les expone a una mirada masculina que las obliga a intervenir sobre sus cuerpos para satisfacerla y así poder conseguir clientes, sobrevivir y generar ingresos diarios. No estoy proponiendo que necesariamente solo exista esta mirada; también, como lo mencioné anteriormente, puede haber un entretejido entre esta mirada externa masculina y el deseo genuino de la propia mujer trans de encarnar una identidad trans binaria ligada al cuerpo curvilíneo e hiperfeminizado. Sin embargo, la situación de precariedad hace que el deseo plasmado en la mirada externa masculina tome mayor protagonismo en sus decisiones y algunas se vean obligadas a recurrir al uso de sustancias baratas para conseguir una transformación corporal rápida cuyos efectos

secundarios son extremadamente nocivos y hasta letales, como se lee en el primer fragmento. Es importante enfatizar que, a mayor situación de precariedad de las mujeres trans que se prostituyen, menos libertad de elección sobre cómo y cuándo realizar sus procesos de transición al encontrarse más a merced de la mirada heteronormada del otro (cliente), al dispositivo de la transexualidad (que las obliga a la binariedad y *cispassing)* y al sistema capitalista (que las obliga a tener dinero para lograr la transición física). Lo complicado es que en el Perú hay una intención planificada y sistemática de varias instituciones gubernamentales de mantener a las personas trans en general y a las trabajadoras sexuales en particular en situaciones de precariedad y/o incluso a exterminarlas. Es decir, existe una necropolítica de Estado frente a la cual las diversas subjetividades políticas trans resisten desde sus corporalidades y también como cuerpo colectivo.

Como se ha visto hasta acá, los procesos de transición en las personas trans responden a un deseo propio de transformación vital que se entreteje con la mirada externa cisheteropatriarcal que impone siempre exigencias sexo-genéricas binarias para la producción de estas subjetividades encarnadas. Este lugar de tensión entre el deseo de trasgredir el orden sexo-genérico binario donde la biología supuestamente impone límites a los cuerpos sexuados, permite el despliegue de prácticas corporales subversivas trans binarias y no binarias donde lo transgresor se plasma en las praxis políticas más que en las identidades per se. La propia identidad binaria y/o no binaria se negocia y politiza desde la acción colectiva para poder reconocerse y ser reconocida como una subjetividad política disidente y poderosa, como se ha visto en el caso de los transmasculinos apostando por integrar aspectos femeninos y masculinos en la producción de sus subjetividades o las mujeres trans trabajadoras sexuales desplegando sus corporalidades hiperfemeninas, eróticas y excesivas en las calles de una de las ciudades más conservadoras de Sudamérica como lo es Lima.

Siendo conscientes de esta situación tan violenta y compleja desde algunes activistas trans peruanes hay una intención política de habitar y resemantizar la transición física como una práctica corporal autoerotizante, y en esa línea poder pensarla como

una praxis política crítica y disruptiva más allá de la identidad que resulte de este proceso (identidad trans binaria o no binaria)

> **Yo he pensado mucho sobre el deseo de la corporalidad y la transición también como un acto autoerotizante**. ¿Por qué? **No por** esa cuestión como de ay, nosotros como tenemos **un fetiche** hacemos el cambio en nuestro cuerpo. **Sino como comprender el cuerpo como una materia que también merece ser erotizada por uno mismo. Yo creo que el problema social del deseo y de la sexualidad y de la represión y de la poca exploración física y los problemas de salud en general,** porque una cosa está conectada con otro, **está vinculada a la falta de Eros, de autoeros**. **Cuando tu autoerotizas tu cuerpo, no solamente es como que ay, te la pasas pajeándote. No, no. Como lo tocas, lo amas, lo sientes, quieres lo mejor para él, porque finalmente lo amas, cuando amas tu das lo mejor. No le das lo peor, le das lo mejor, o al menos lo mejor dentro de tus posibilidades.** Quieres que se sienta bien, quieres darle bienestar, de darle placer. **Entonces yo sí creo que en ese sentido la transición parte de un deseo autoerotizante**, desligado de los términos sexuales, como Eros, como amor Eros, **como este deseo, de placer, de sentir rico**. ¿Cuál sería el problema de eso? **Porque siempre hay como este, sobre todo de los grupos conservadores que dicen como que hagas lo que hagas con tu cuerpo, tú siempre vas a ser mujer, tu fetiche**, no sé qué chucha. **Y cuál es el problema con que yo agarre mi cuerpo y lo quiera como adornar con las formas que a mí me causan placer, que a mí me gustan, es mi cuerpo, más bien tú porque no lo están haciendo.** (Entrevista 2 Sebastián, DTM, énfasis añadido).

Esta mirada de la transición en general y la física en particular desde la autoerotización del cuerpo la relaciono con prácticas corporales referidas a la sexualidad (Muñiz, 2018) motivadas por una crítica consistente a la cisheteronorma, así como por el

amor y el placer de producir subjetividades políticas trans deseadas, deseantes y deseosas de existir en el espacio público.

Por otro lado, esta propuesta de la transición como acto autoerotizante desliga la transición física de la obligación de vincularse al dispositivo corporal de la transexualidad que sostiene narrativas coloniales impuestas a las personas trans sobre que rechazan, odian y automutilan sus cuerpos, las cuales les acercan al lugar de la patología y la inhumanidad donde se les ha querido mantener. Esta forma de habitar la transición se puede comprender como una praxis erótica, política y ética muy cercana a lo que propone el feminismo posthumano, que postula que los poderes del Eros de aquellas personas a quienes el humanismo excluyó y atormentó, abren múltiples caminos para que estos cuerpos deseantes posthumanos y más nunca inhumanos puedan llegar a ser lo que quieran ser.

> El feminismo posthumano se basa en esta tradición afirmativa y se extiende hacia una filosofía diferente del amor que es relacional, heterogénea, orientada al proceso, transgresora y que se mueve por debajo y más allá de las identidades unitarias fijas y los géneros binarios (Braidotti, 2022, 201).

Acercándome a la realidad de las personas trans en el Perú, opto por abrazar los postulados del feminismo posthumano que lucha por dar un marco de referencia y así potenciar a quienes vivimos bajo distintos ejes de desigualdad, siendo mujeres, lesbianas, mujeres trans, personas transmasculinas y no binarias. Me sumo a su lucha radical, descolonial y transformadora por el reconocimiento positivo de las diferencias, así como por crear y habitar visiones y subjetividades políticas alternativas a lo humano-moderno producidas por subjetividades que históricamente han sido excluidas o incluidas parcialmente en esta categoría. El cuestionamiento de la definición de “lo humano” finalmente me parece importante porque no pasa por una teorización o una reflexión académica sino por la producción real de subjetividades políticas trans en colectivo que redefinen lo humano como acto político encarnado en su praxis política cotidiana y los procesos de transición como acciones descolonizadoras (como ya lo dijo Paul Preciado), pero también autoerotizantes debido a que utilizan el deseo y el eros para existir.

3.1.1. Feminidades y masculinidades post humanas

El cuerpo es un lugar físico y cultural con significados de género, raza, edad y dotes corporales que justifican la opresión social y el imperialismo cultural sobre aquellas corporalidades que no se ajustan a las representaciones hegemónicas creadas para definir lo humano moderno, lo cual implica el género binario, la blanquitud, la juventud y la belleza.

En esa línea, el cuerpo trans peruano es un lugar donde se transita por la norma del género binario, así como por procesos de racialización ligados a la noción de belleza propios del colonialismo. En este viaje, en algunas ocasiones hasta llega a transmutar los límites asociados a la construcción de masculinidades y feminidades hegemónicas, así como al dispositivo corporal de belleza hegemónico blanco occidental. Por tanto, es un lugar habitado tanto por procesos de exclusión y opresión social como por procesos de inclusión, resistencia e incluso subversión que conviven y se entretejen mutuamente en tramas de experiencias complejas. Reconocer esta urdimbre permite situar la producción de subjetividades políticas trans como procesos activos dentro de sus propios devenires

> Yo cuando, o sea, **cuando estoy de Isis me siento bastante femenina**. **O sea, no sé, es la forma de mi cuerpo, es la forma de mis piernas**, es no sé, no sé. **Es algo en mí que yo me veo y me siento femenina, incluso mi cuerpo tal cual, tal cual está.** Entonces habrá cositas que yo digo ay, si esta parte muy grande, si el otro, pero ni con hormonas me va a cambiar eso. **Entonces es como ok, las hormonas quizás me podrían dar más pechos, quizás podría redistribuir la grasa, pero digo, realmente son cosas que necesito, quizás, no**. (Entrevista Isis 4, *House of* Prince, énfasis añadido).

En este fragmento de entrevista se puede observar cómo la feminidad es dislocada y experimentada como una característica apropiada activamente por el cuerpo de Isis que se autoidentifica como una persona transfemenina no binaria. Ella habita esta feminidad que le pertenece como una certeza, más allá del cuerpo como poseedor de una forma, longitud y/o genitalidad específica. En esa línea, la feminidad es transmutada

en el lugar llamado subjetividad encarnada transfemenina no binaria, convirtiéndose en una experiencia maleable y que fluye a través de los límites de la cisheteronorma, dando paso a la producción de subjetividades políticas trans posthumanas que sustituyen el esquema dialéctico de oposición femenino/masculino (Braidotti, 2015).

> Porque no somos, las trans como muy, somos femeninas no, pero **somos femeninas a nuestro modo o una mezcla entre masculinidad y feminidad, andrógina en la personalidad**, en las formas en las que hablamos. (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

> **Un montón de energía femenina y un tanto de energía masculina, entonces quizás me desarrollaré predominantemente de lo femenino, ¿no? Muy fuera de lo que pueda ser mi sexo**, muy fuera de lo que pueda ser mi genitalía, ¿no? Pero **tengo de estas dos energías y puedo decidir, por ejemplo, expresarme más en una porque es mi predominante o puedo escoger expresarme en ambas,** ¿no? Pero **como cuerpo tengo esa potencialidad de poder expresarme en cualquiera de las dos y experimentar cualquiera de las dos y mostrarme como cualquiera de las dos, no tener que limitarme**. **¿Puedo yo escoger solo una y mostrarme allí porque es donde me siento cómoda? Claro que sí, y eso también es celebrado**. (Entrevista Isis 4, *House of* Prince, énfasis añadido).

Como se puede leer, la feminidad es también una experiencia elegida y adaptada al cuerpo de las chicas trans y/o transfeminidades no binarias que permite el tránsito y el deambular entre lo masculino y lo femenino, entendidos desde la lógica binaria del género, y que produce otras posibilidades más allá de su concepción de dos géneros opuestos y complementarios. La posibilidad encarnada de la feminidad-andrógina de la que habla Gia, por ejemplo, nace de la exclusión de los cuerpos trans de la concepción de feminidad hegemónica y permite la producción de otras experiencias de feminidades posthumanas y, por ende, de otras posibilidades de ser y estar en el mundo. La consciencia de la posesión de las energías femenina y masculina en la corporalidad trans, potencia la autonomía corporal y permite encarnar la posibilidad que tienen los

cuerpos de elegir sin limitaciones impuestas por ficciones sociales (como la construcción de la lógica binaria sexo-genérica). O, como diría Braidotti (2015), el sujeto relacional determinado en y por la multiplicidad habita una subjetividad posthumana generativa de resistencias y de devenir humano de otra forma que nos permite comprender qué pueden nuestros cuerpos desde la propuesta del feminismo posthumano.

En la producción de subjetividades políticas trans, la feminidad se habita desde o en tensión evidente con la narrativa hegemónica que atraviesa a mujeres trans, pero también a mujeres cis y a cualquier subjetividad que elija lo femenino como parte importante de su forma de ser y estar en el mundo.

> Bueno, para mí, para mí **a L la admiro mucho porque vive su feminidad pues con su cuerpo, como dice ella, auténtica**. Pero como **muchas veces ella, por ejemplo, se deja los vellos de las piernas y no se depila. Y yo eso, yo no me tolero, tal vez puedo atrasar y decir que bueno, está bien, no voy a operar todavía, pero los pelos en las piernas, no,** definitivamente es algo que no**, ni loca, nunca me vas a ver salir a la calle como pelos de las piernas, así como sin cejas tampoco.** (Entrevista Danixa, Féminas, énfasis añadido).

> Yo creo que también **tiene mucho que ver con el contexto en el que se desarrollan las mujeres trans en general, ese contexto en el que se nos niegan la identidad, pero a la vez se nos exige validar nuestra identidad a través de nuestro cuerpo. Mientras más femenina, más *cispassing* tengas, pues mejor. Eres más bonita, eres más validada, los hombres te desean más, tienes menos discriminación.** Entonces es como contradictorio porque como mujer, **como mujer, en mi caso, como feminista, tratas de no repetir estos estereotipos, pero a la vez los necesitas para poder sobrevivir. Bastante complicado**. (Entrevista Isabella, Féminas Perú, énfasis añadido).

Como se puede leer en los fragmentos anteriores, la producción de feminidades posthumanas en corporalidades "impedidas" para desarrollarla como lo son las corporalidades con pene, se atraviesan con estas narrativas hegemónicas asociadas a

lo que se comprende como lo femenino encarnado. Lo femenino hegemónico se asocia a muchas cosas como a la forma corporal curvilínea, a las manos y pies pequeños, así como a la cantidad y distribución del vello corporal. Esto último, muchas veces es un tema para muchas mujeres trans (y mujeres cis) ya que es una causa muy fuerte de disforia debido a que es una característica corporal investida de una fuerte carga cultural relacionada a la masculinidad desde la lógica binaria sexo-genérica. Como dice Danixa, ella puede tolerar no estar operada, es decir tolera no haberse realizado una transición quirúrgica informada, pero nunca mostrarse "salir a la calle" con pelos en las piernas. Los pelos en las piernas para la cultura peruana es una encarnación flagrante de la masculinidad hegemónica que se desea erradicar, que se adiestra a borrar de cualquier corporalidad que habite lo femenino como manera de ser y estar en el mundo debido a que es concebido como inapropiado y hasta feo y monstruoso. Es decir, la depilación es una práctica corporal de los patrones estéticos que tiene como finalidad alcanzar un ideal de belleza impuesto ligado estrechamente a lo que se considera hegemónicamente como femenino.

La imposición de las narrativas y representaciones de feminidad hegemónicas sobre los cuerpos de mujeres trans están directamente asociadas a la validación de estos cuerpos como dice Isabella, mientras más femenina en términos hegemónicos puedan llegar a ser, menos discriminación sufrirán. Y esta validación, como ella misma menciona, depende de la mirada del otro y si esa mirada la encarna el macho patriarcal no solo necesitas ser femenina para ser deseada, sino también para sobrevivir.

La producción de feminidades posthumanas en cuerpos transfemeninos no binarios y/o binarios se da en el lugar denominado subjetividad política trans donde existe el deseo de encarnar lo femenino que habita el cuerpo y anhela expresarse y mostrarse. Dependiendo del contexto en el que las transfeminidades binarias y no binarias se desarrollen, este deseo se entrelazará de formas más o menos categóricas con las imposiciones del dispositivo corporal de la transexualidad, de las que no se puede escapar ya que se convierten, para las transfeminidades binarias en figuraciones a las que se desean acercar o tienen que hacerlo para sobrevivir y para las transfeminidades no binarias en figuraciones de las que desean diferenciarse para construir otras maneras

de habitar la feminidad. Ni una ni otra es mejor o peor, ni más politizada; son expresiones que toman las subjetividades políticas transfemeninas para encarnarse y existir. En esa línea, tanto hormonarse como hacer modificaciones corporales o no, son acciones políticas igual de válidas que responden al deseo (siempre en tensión con las imposiciones hegemónicas) de ser trans de formas diversas.

Por ejemplo, el contexto de la prostitución callejera o cualquier espacio cisheteronormativo (familia biológica, escuela, servicios de salud, etc.) exigirá como requisito el *cispassing* y estereotipos de feminidad hegemónica para las transfeminidades, incluso para dejar vivir. En cambio, en la mayoría de los espacios construidos por y para personas trans se acogerá o se intentará acoger con mayor amabilidad y apertura a la diversidad de expresiones de lo femenino que una subjetividad política trans puede encarnar demostrando que si la mirada del otro no impone límites y censuras, las corporalidades trans pueden explorar y encarnar múltiples prácticas corporales de la sexualidad y de los patrones estéticos impulsadas por los deseos de automutación y los poderes del eros, como suele suceder dentro de las familias y comunidades elegidas trans y en las diferentes acciones políticas que realizan.

Sin embargo, es importante mencionar que las transfeminidades que habitan estos espacios no están exentas de tensiones y conflictos vinculados a las figuraciones relacionadas con la feminidad hegemónica ligada a la heterosexualidad obligatoria y a la lógica binaria sexo-genérica han pasado por un proceso y cambios generacionales que les han permitido mutar del silencio e incluso del rechazo a la aceptación y reconocimiento positivo de la diversidad de existencias transfemeninas diversas.

> **Bueno, todo ha sido una evolución también**. **Antes, por ejemplo, cuando recién iniciamos Féminas, no había muchas trans lesbianas, eran todas trans heterosexuales**. Entonces ni siquiera bisexuales, solo heterosexuales. Entonces, **cuando llegaron compañeras abiertamente lesbianas, para nosotras que habíamos normalizado también la heterosexualidad, porque el hecho que nosotras tengamos conocimiento no significa que no normalizamos ciertas cosas, entonces nos quedan ciertas cosas. Entonces como que era como**

> **extraño**. **Pero claro, nuestra apertura y nuestro amor y nuestro todo eso, entonces hizo que normal**. Ahora hay una gran cantidad de mujeres trans lesbianas aquí en nuestra comunidad. Eso es genial. **Entonces fuimos aprendiendo, fuimos viendo el tema de las personas no binarias también es un constante aprendizaje también para nosotras** (…) Entonces este sí, yo creo que **vamos rompiendo ciertas barreras a medida que pasa el tiempo,** porque como digo, siempre lo ha habido. **Y yo me sorprendí porque nunca había escuchado y conversando con trans mayores y me decían, pero sí, mira, habido esto (mujeres trans lesbianas). Yo wow. ¿Y por qué no se hablaba? porque antes hasta para dentro de la comunidad era mal visto y era algo sorprendente porque es ilógico. Pero sí, pues lamentablemente tenemos esa, no juzgable, pero si tenemos esa creencia de querer encajar en lo normativo nos va a librar de discriminación, de violencia y no es juzgable porque en realidad recibimos demasiada violencia por no hacerlo**. Así que el querer encajar un poquito como que es entendible, pero no, ahora no**, ahora me encanta porque estamos luchando para eso, para que puedas ser lo que puedes ser, quien eres, sin tener miedo.** (Entrevista Yahaira, Féminas Perú, énfasis añadido).

Como se puede leer, Yahaira reconoce que no siempre ha existido dentro de la comunidad de mujeres trans la aceptación de la diversidad de posibilidades de ser transfemeninas. Que esto ha sido y es un proceso que se tensiona con la idea de que encajar en lo normativo cishetero va a librar a las transfeminidades de violencia y discriminación. Es decir, para muchas transfeminidades existía una apuesta política de autocuidado y de cuidado del colectivo que impulsaba la idea de que, borrando todo vestigio de lo trans o lo lesbiano de sus corporalidades y logrando el *cispassing* desde el habitar una feminidad lo más parecida a la hegemónica, se podía vivir una vida acorde a lo entendido como “normal” por las narrativas hegemónicas sexo-genéricas y que esto iba asegurar una vida sin violencia. Sin embargo, Yahaira también menciona que esto ha cambiado y que ahora en Féminas Perú no solo se acoge la diversidad de las expresiones y experiencias transfemeninas, sino que lucha por ellas.

> **Yo creo que va cambiando, ha ido cambiando por la diversidad, que también somos Féminas, un espacio diverso de mujeres trans diversas** y eso también ha ayudado mucho y desde el inicio lo hemos entendido y hemos tratado de cuidar el espacio, esa forma. **Es un espacio en el cual hay mujeres trans diversas, mujeres trans heterosexuales, mujeres trans no binarias, mujeres trans que se ajustan a los estereotipos de género. Y eso es un espacio importante de empoderamiento para todas, porque encuentras referentes de una u otra manera, te das cuenta que no todas son iguales, que, no todas tienen que ser de esa manera.** (Entrevista Leyla, Féminas Perú, énfasis añadido).

Féminas Perú tiene una apuesta política por ser un espacio colectivo que reconoce la diversidad. Así, como dice Leyla, se convierte en un lugar material y simbólico que ofrece referentes diversos de poder ser transfemenina y encarnar la feminidad de otras formas, y esto abona a procesos de producción de subjetividades políticas transfemeninas heterogéneas que se desenvuelven dentro de las condiciones de posibilidad que se ofrecen en el espacio para poder ser. Pero como ya se ha dicho, esto no siempre fue así.

> Y aquí yo voy a hacer la mala de la película, como siempre, porque **soy una persona que tiene memoria de todos los procesos que han habido** y creo que es totalmente real que de alguna otra manera que mucha gente en cierto tiempo haya tenido pensamientos y prácticas que no venían al caso. Y **la mayoría de las chicas y chiques que en ese momento habitábamos como los alrededores, las periferias, éramos no binaries. Éramos personas que no encajábamos ni en lo femenino ni en lo masculino. Fluíamos constantemente. Algunos eran andróginos, como empezó Gia, algunos habitábamos el travestismo como empecé yo y así.** Entonces como que **éramos como unas monstruas, por así decirlo. Y en esa época (2018) el activismo trans era un poquito más tradicional, por así decirlo. Binario. Entonces como que no**

> **encajábamos en Féminas, no encajábamos en ningún espacio** (…) **Porque a pesar de que esos colectivos han evolucionado también y ahora (2024) tienen una apertura mucho más amplia, en su momento algunas personas que estaban en esos colectivos pues no tenían esa tal apertura y era un poco más sectario. Tenían un proceso más como endo solo hacia personas que tenían la vivencia de transexual armonizada, interviniendo el cuerpo y todo el tema.** Pero muchas de nosotras éramos chibolas inexpertas. No sabíamos de eso. No estábamos todavía en ese momento de nuestras vidas y simplemente queríamos hacer cosas de forma libre, siendo como éramos de raras. **Entonces se armó un grupo (la *house of* lujuria) así bien suburbano o subterraneo o subte.** Yo creo que el nombre sería subte. (Entrevista Sandra, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se puede leer, allá por el 2018, hace siete años, el activismo trans peruano era más "tradicional y binario" y muchas personas que no encajaban en lo femenino ni en lo masculino hegemónico se experimentaban en la periferia y en los bordes como monstruas y/o no binaries. Desde esta sensación de no conexión con el movimiento trans en formación es que se crea la *House of* Lujuria para personas que, desde su experimentarse "raras", como dice Sandra, reivindican lo femenino de una forma diferente a la forma tradicional binaria para la producción de sus subjetividades políticas.

> **nosotras siempre hablamos sobre nosotras en general en femenino, porque reivindicamos nuestra feminidad, no consideramos que la masculinidad sea algo que reivindicar de ningún sentido, salvo en el caso de los transmasculinos o personas asignadas mujer al nacer que quizá quieran explorar su masculinidad (…)** pero en nuestro caso **todas nuestras corporalidades han sido negadas como mujeres o como hombres y por eso nos aferramos a nuestra feminidad, como algo en común**, así como el VIH, como lo trans, como lo marika, **la feminidad también es algo que entre todas siempre está presente, sea cual sea nuestra identidad, o nuestra orientación**. Aclarar esto porque **a todas**

> **me voy a referir en femenino y no se vaya a interpretar que la casa está llena de mujeres trans, nada más o chicas, somos de todo un poco marikas y trans** (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se puede leer, las integrantes de la *House of* Lujuria se aferran a su feminidad. Gia resalta esta feminidad como una categoría que reivindica para todas las integrantes de la casa, ya sean mujeres trans o marikas, que es como se reconoce al gay femenino. Es decir, se reclama el género femenino gramatical como una preferencia lingüística que demanda y desea lo femenino en las vidas de personas que han sido asignadas hombres al nacer. En ese sentido, la feminidad se experimenta más como una forma de ser y estar en el mundo que como algo que les pertenece a ciertas sujetas específicas nacidas con vulva. Con esto se re-semantiza, es decir se fisura la forma tradicional de comprender lo femenino ligado a una corporalidad, a acciones y roles específicos y se comprende que desde la *House of* Lujuria se hace colectiva que produce subjetividades políticas femeninas (trans y marikas) quienes, desde sus experiencias vitales, sus corporalidades, sus expresiones monstruosas, no binarias, su ser vichosas[69] y sus prácticas artísticas disputan la significación y desmontan los esencialismos ligados al signo femenino vinculado hegemónicamente a la idea de mujer, la cual no se rechaza, pero sí se resignifica.

Respecto de las masculinidades encarnadas en subjetividades políticas trans hay un proceso similar que con las feminidades respecto a las tensiones con las narrativas y representaciones hegemónicas ligadas al dispositivo de la transexualidad exigida por la mirada cisheteronormativa, sin embargo, en el caso de los chicos trans y/o transmasculinidades diversas existe una particularidad en la producción de sus subjetividades políticas que implica interpelar categóricamente al patriarcado, a la masculinidad hegemónica y a la experiencia de ser hombre.

> **Yo no digo que no haya diversidad en las transfemeninas, pero explícitamente en las transmasculinidades es más diverso por esta situación contra el patriarcado, contra el hombre**. **Hay una**

[69] Las integrantes de la *House of* Lujuria se denominan a si mismas como vichosas debido a que tienen VIH.

> **interpelación con la representación masculina de nuestros cuerpos y** la mayoría de los que hemos como aceptado, integrado esta parte **viene a través de un proceso de deconstrucción también de lo que significa la masculinidad, más allá de los temas que la sociedad le ha puesto.** (Entrevista 2 Sebastián, DTM, énfasis añadido).

> **Aprender de quién soy yo, este, con otros chicos trans, de cómo nos pesa la masculinidad,** porque también nos pesa la masculinidad, **de cómo nos ha pesado la feminidad, pero también desde qué punto colonial hemos visto el hecho de que la construcción de la masculinidad sea la negación de la feminidad o viceversa, de cómo solamente nos imponen una forma de vivir, como si eres masculino te tienen que gustar las mujeres, tienes que ser de esta forma, te tienes que ver de esta forma, así se ve un cuerpo masculino. Esa también es otra idea colonial. Entonces es como también romper esas ideas, ¿no? Romper esas ideas que muchas veces, como te digo, son binarias.** (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

Como se lee en los fragmentos anteriores, la masculinidad hegemónica y la experiencia de ser hombre como producto privilegiado del sistema patriarcal son interpeladas críticamente por los activistas transmasculinos de DTM porque son subjetividades contra las que se está y, además, como dice Santiago, “les pesa”, al igual que la feminidad les pesó como imposición antes de su transición.

Es importante decir que, desde mi punto de vista, la interpelación a la categoría hombre que realizan los activistas de DTM no goza de la misma cualidad crítica, ni implica una praxis política similar a la de cuando las transfeminidades interpelan a la categoría mujer. La categoría hombre, a diferencia de la categoría mujer, carga con el peso histórico de encarnar el lugar de la dominación, del opresor, del violentador, de quien de alguna u otra manera se beneficia del sistema por estar en una posición de privilegio epistémico. Entonces, si bien desde los activistas de DTM se desea desplegar y encarnar una masculinidad que sienten como propia, esto no significa que quieran ser hombres como el discurso de la humanidad moderna los define.

> (…) **nosotros también vivimos azotados por la imagen del hombre, entonces también entramos en cierta contradicción cuando hacemos nuestra transición, porque es como en la imagen del hombre que nos afecta, que nos golpea, que nos viola, ¿es la imagen a la queremos transicionar?** Por eso es que las transiciones de los transmasculinos son mucho más diversas, explícitamente más diversas (…) **para mí DTM en ese momento (2015) significó un espacio de pertenencia, porque hasta ese momento los espacios de transmasculinidades apelaban a los estereotipos de la masculinidad para reafirmarse como no sé, los hombres trans son hombres y tienes que ser heterosexual. La comunidad transmasculina cuando nació la DTM, muchos nos decían como que ¡ay mariquitas! o ¿para eso transicionan?** (Entrevista 1 Sebastián, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer en el fragmento anterior, hay una posición afectiva en los activistas transmasculinos de DTM que genera una interpelación muy fuerte a la categoría hombre entretejida con la imposición de la heterosexualidad obligatoria. Se puede decir que esta les genera una consciencia política encarnada de deconstruir tanto en su expresión como en su identidad transmasculina lo que significa ser hombre y masculino. Como ya se ha mencionado, hay una intencionalidad política de ir más allá de la lógica binaria sexo-genérica que implica la negación de la feminidad, de las orientaciones sexuales distintas a la heterosexual y de las prácticas corporales que te lleven a encarnarlas. Además, como dice Sebastián, esto es un aprendizaje que se logra en comunidad, en compañía de otros chicos trans que desde sus vivencias encarnadas y prácticas corporales crean un espacio de pertenencia donde es posible fracturar la forma colonial y binaria en que la masculinidad hegemónica se ha construido.

> Entonces ha sido bien difícil encontrar eso en mí, porque **yo siempre supe que no era una mujer cis. Nunca me sentí conforme con mi cuerpo, pero tampoco nunca me sentí como en el cuerpo equivocado, pero sí sentía que mi cuerpo estaba mal**. **Luego de algunos años, como intenté vivir mi feminidad, pero en verdad apestaba** (…) **Y luego**

> **cuando fui creciendo, evidentemente mi masculinidad ya era imposible de evitar.** No la podía evitar porque ya no había más que exprimir de la poca feminidad que me quedaba. **Entonces luego me reconozco como una persona queer. Y sentí ese destrabe, me sentí como hasta liberado de decir qué bien, en verdad no soy hombre**. No como personas trans binarias que sí tienen esa disforia. Pero realmente **yo nunca he deseado como tener pene, pero sí he deseado que mi cuerpo sea diferente. Entonces, entendiendo los diferentes procesos y en *Ballroom*, he podido saber que está bien ser solo no binario, que no tengo que decidir efectivamente ser hombre para sentirme bien**. Y desde que eso ha sucedido, definitivamente me siento mucho más cómodo conmigo. Como al fin ya no tengo miedo de mi cuerpo (…) **la transición empezó en el cerebro. Igual todo el mundo me dice, desde que te conocí estás totalmente 1000 veces más masculino, mi amor. Mi cerebro está que reparte toda esa testosterona, pero de manera increíble.** (Entrevista Gabo, *House of* Prince, énfasis añadido).

Como menciona Gabo, una forma de romper con la masculinidad hegemónica nace del deseo de habitar la masculinidad sin necesidad de vincularla a una genitalidad específica o al hecho de autoidentificarte como hombre. La masculinidad experimentada por Gabo es una fuerza vital y sexuada que pugna por emerger por debajo y más allá del dispositivo corporal binario de la transexualidad y es dentro de la cultura *ballroom*, desde su experiencia de ser parte de este lugar y desde los vínculos que le brinda este espacio colectivo que puede descubrir la posibilidad de ser una masculinidad no binaria, o de nombrarse persona queer y experimentar libertad y bienestar de no tener imperativamente que ser hombre y tener pene para dar rienda suelta a su masculinidad deseante de emerger y mostrarse. Como refiere el feminismo posthumano, “un proceso sexuado de devenir es un proyecto ético y político que requiere sujetos colectivos y ensamblajes colaborativos para ser llevado a cabo” (Braidotti, 2022, 205-206). Es decir, la experiencia de masculinidad posthumana activa formas alternativas y explícitas de convertirse en una persona transmasculina por fuera de la lógica binaria sexo-genérica

trazando una línea de fuga entre el determinismo biológico y el constructivismo social binario que se cuestiona en colectivo.

> De hecho, **cuando hablamos de visibilidad transmasculina, por ejemplo, bueno, la mayoría de nosotros no tenemos la mastectomía. Y cuando tú hablas usualmente con una transmasculinidad, el pecho es como que una de las cosas que más disforia le puede dar**, le puede ocasionar. Pero, por ejemplo, **nosotros incluso en las gráficas** (que publican en sus redes sociales) **siempre tratamos decir ay, hay que ponerle tetitas a los muñequitos que salgan, que todos estos cuerpos también son de transmasculinidades. Pero también va ligado o vinculado a estereotipo de masculinidad o de cómo debe de ser una masculinidad o cómo debe de verse una masculinidad**. O sea, si va en esa línea (…) **siento que no es un objetivo el *cispassing***, por el contrario, como te comentaba, si **lo cuestionamos bastante**. Y también está esto de que **hay muchos transmasculinos que hacen full ejercicio, ¿no? Porque claro, cuando tú estás más fitness, tu cuerpo se masculiniza más**, **porque los cuerpos gordos, siento que no se desean como conservar tanto por dentro de la transmasculinidad porque te acercan a la feminidad. Porque claro, un cuerpo gordo es un cuerpo con curvas, ¿no? ¿Entonces quién tiene curvas en la sociedad? La mujer, ¿no?** Entonces incluso eso también como se cuestiona dentro de nuestros espacios y sobre todo como nadie está pensando como que en ir como que al gym 24/7. **Y aparte siento que tenemos también otras prioridades. La vida nos da como para luchar y sobrevivir, ¿no? Entonces tampoco es como una prioridad eso.** (Entrevista 1 Dani, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer, las transmasculinidades posthumanas se habitan desde el despliegue de prácticas corporales referidas a la subversión, la disidencia y la protesta, ya que se decide mantener aspectos flagrantes asociados a lo femenino, como conservar los senos y las curvas corporales (cuerpos gordos), entre otros aspectos. Llevar un cuerpo así desde el deseo de mostrar lo que pueden los cuerpos transmasculinos no

binarios, así como producir imágenes políticas (muñequitos con tetitas dentro de sus publicaciones como organización en sus redes sociales) genera nuevas figuraciones para otras posiciones subversivas y posthumanas de la masculinidad. Esto permite su desplazamiento de la visión hegemónica y la transformación de los signos asociados a ella impactando en la generación masiva de modelos alternativos de devenir subjetividades políticas transmasculinas. Sin embargo, es interesante también como Dani reconoce que, así como existen personas que cuestionan el *cispassing* y encarnan aspectos de la feminidad en sus cuerpos transmasculinos (como los integrantes de DTM), existen personas transmasculinas que realizan ejercicios y van al gimnasio 24/7 como una práctica corporal para borrar aspectos femeninos en sus corporalidades y así "normalizarlas" a través de su masculinización.

Es decir, existen subjetividades políticas transmasculinas en franca afrenta encarnada y descolonial contra la masculinidad hegemónica y contra el dispositivo corporal de la transexualidad. Subjetividades con consciencia política y deseantes de producir materialidades posthumanas que activan prácticas corporales alternativas que les permiten ser personas transmasculinas más allá del sistema de género binario. Sin embargo, coexisten también en ellas mismas un deseo por acercar algunos rasgos corporales a las figuraciones que propone la masculinidad hegemónica.

> Yo creo que es bien diverso, la verdad. Yo creo que no, no hay algo que digamos que nos defina, ¿no? **Lo que sí yo creo que todos de los hombres trans en general como que añoran es, digamos, el vello facial. La barba, como que es una añoranza de género finalmente**, ¿no? Y yo creo que eso es como que **en lo físico en lo que se centra la conversación a veces como que oye mira, ya te está creciendo la barba, eso es como que algo muy como eufórico,** ¿no? (Entrevista André 1, DTM, énfasis añadido)
>
> **es alucinante y hermoso ver a mis hijos cuando se emocionan porque les salió pelito de barba,** o porque se les ancho la espalda o porque cambia la forma de su rostro. **Esas cosas son potentes realmente en**

ellos genera esta idea de euforia, es como me siento más yo y esto es bello. (Entrevista 2 Lui, *House of* Calloway, énfasis añadido).

Como se puede leer, el vello facial, específicamente la barba, es un signo de masculinidad deseado y añorado que acompaña muchas veces a la producción de una subjetividad política transmasculina en afrenta contra las figuraciones impuestas por la masculinidad hegemónica. Es decir, se puede desear tener barba como "una añoranza de género", como menciona André, y a la vez no hacerse la mastectomía y/o habitar gestos, atuendos y posturas corporales "mariconas" más ligadas a lo que se comprende hegemónicamente como feminidad, como ocurre en el caso de la mayoría de los chicos transmasculinos que pertenecen a DTM.

En esa línea, es importante recordar que las subjetividades políticas están en constante (co)creación con relación a otros seres humanos, posthumanos y no humanos; y que estas relaciones van a permear la vivencia encarnada de ser. Por esto, la colectividad creada para poder producir subjetividades de otras formas será central en la creación de las condiciones de posibilidad para que estas subjetividades políticas posthumanas puedan gestarse, existir y expandirse. Como dice Lui, madre de la House of Calloway, en el segundo fragmento, su mirada de aceptación y felicidad por sentir la euforia de sus hijos transmasculinos respecto a sus cambios corporales hace que ellos puedan afirmar positivamente tanto su ser transmasculino como la belleza que existe en estas transformaciones.

Finalmente, se lee en ambos fragmentos que el crecimiento de la barba produce la sensación de euforia, una mezcla de felicidad y bienestar, en contraposición a la disforia como síntoma patológico y sensación de incomodidad e inadecuación que se impone a muchas personas trans y que terminan sintiendo debido a esa mirada externa cisheteronormativa o internalizada. Por esto, es importante decir que este deseo de acercarse a las figuraciones propuestas por la masculinidad hegemónica y que no niega una apuesta política por también deconstruirlas se imbrica asimismo con la necesidad de evitarse situaciones de discriminación y poder sobrevivir a la violencia transfóbica. Como hemos visto, esto también ocurre con algunas transfeminidades y las situaciones

de discriminación y violencia dependen directamente del contexto en el que las diversas subjetividades políticas trans se desenvuelven.

3.1.2. Bellezas posthumanas

Como se ha podido ver en el apartado anterior, las feminidades y masculinidades posthumanas dialogan y se espejan en tensión con las narrativas hegemónicas de la lógica binaria sexo-genérica que integra en sí misma las nociones y figuraciones de lo que se considera belleza y/o fealdad de forma predominante. En esa línea y dentro de estas tensiones, la mayoría de las personas trans entrevistadas tienen una forma de habitar sus corporalidades como lugares de resistencia contra el modelo hegemónico de belleza occidental ligado a procesos de racialización colonial y al régimen binario de género, sin que esto signifique alejarse completamente de este. Tienen, en esa línea, una apuesta política por reivindicar y celebrar en comunidad corporalidades, bellezas y estéticas otras o posthumanas en los términos que Braidotti (2015) propone.

En lo que respecta a las casas *ballroom* de la escena peruana se reconoce que, si bien son espacios comunitarios de familias construidas también son lugares por excelencia de producción de bellezas otras, de celebración de estas y de competencia por alcanzar tanto los estándares de belleza propuestos por la cultura occidental, pero territorializados en cada escena, como la perfección en los movimientos en las diferentes categorías que se caminan en cada ball. En esa línea, las casas no son solo familias, sino también espacios estético-políticos que gestionan modelos de belleza hegemónicos y contrahegemónicos a partir de la experiencia encarnada de ser subjetividades racializadas y disidentes sexuales.

> Y de la misma manera **el sistema también es como que te dice, que te habla de cuerpos válidos y cuerpos no válidos, de cuerpos bellos y cuerpos no bellos. Es que en el cuerpo se interconectan tantas cosas desde la raza, la sexualidad, la apariencia, la estética y todo eso.** Entonces estamos desde *ballroom*, o sea, desde los inicios de *ballroom,* hablamos de la raza, por ejemplo, como ***ballroom*** **inicia en espacios desde lugares de belleza, de competencia por quien es la más bella y cosas así de las transformistas, como son competencias de baile y de**

> **apariencia. Entonces, por ejemplo, surgieron problemas en cuanto a la raza y como la raza blanca era más vista como bella, entonces necesitamos un lugar donde esto sea desterrado, donde no solamente veamos lo blanco como bello y así nace *ballroom*.** (Entrevista 3 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

Una de las principales críticas que hace la cultura *ballroom* a la belleza hegemónica es su vínculo directo y estrecho con la blanquitud. Este proceso colonial designa históricamente a los cuerpos racializados como lugares de fealdad, de rechazo y de inhumanidad. Como menciona Isis, la cultura *ballroom* y las diversas comunidades y familias que se crean a su alrededor (como en la escena peruana) son lugares de competencia donde "las transformistas" racializadas, las subjetividades trans y otras que alteran el orden binario sexo-genérico y las estéticas ligadas a la blanquitud reivindican en colectivo performances y bellezas posthumanas desde el despliegue de prácticas corporales que reconectan a los cuerpos trans y marikas racializados con nociones de belleza y estéticas alternativas al modelo binario y blanco occidental.

> qué más retador para el sistema que ser negro, **qué más retador para el sistema blanco, cis, hetero, patriarcal que ser una mujer trans, afro, ¿no?** ¿Qué más? ¿No? O sea, a eso se reduce. **Y que además celebre su existencia compitiendo en algunas categorías**. **Y que** además de eso, pues, **valide su existencia y cree todo un sistema paralelo de validación de lo que es**. (Entrevista V, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

> Por ejemplo, **el *voguefem* que es algo que, para un cuerpo diverso, un cuerpo marica, performando una heteronormatividad en la sociedad, es algo reparador porque puedes mariconear de alma sin que alguien te diga maricón, más bien te gritan marika, pero es una celebración, es increíble, ¿no?** Y **en categorías como *Face*, al menos lo que he visto en Latinoamérica, es que la gente ya habla más de lo marrón andino, descendiente, con más apertura. Es más, de celebración, decir mi rostro andino, mi rostro es como ya no buscan este perfeccionismo**

> **blanco hegemónico**. Y *Body* también, por ejemplo, que **hoy en día, al menos acá en Latinoamérica, lo que he visto es que *Body* celebra los cuerpos más diversos, más grandes, más, no sé, más gruesos.** (Entrevista 2 Calle, *House of* Prince, énfasis añadido).

Como se puede leer en el primer fragmento, el cuerpo de una mujer trans y afro se presenta como un lugar adjetivado, como "retador para el sistema blanco, cis, hetero, patriarcal". En esa línea, la producción de estas subjetividades políticas como la de las *femqueens* dentro de la comunidad y familias *ballroom* como lugares de celebración de la racialidad y de la diversidad sexual y corporal permite discutir y criticar la posición hegemónica de la representación blanca, heterosexual y cisgenerizada ligada a la noción de lo humano moderno y lo bello, así como tener la posibilidad de alejarse e incluso oponerse a ella. Además, se puede pensar que la producción de estos lugares (cuerpo trans racializado y casas/familias dentro de la cultura *ballroom*) es una consecuencia de no haber sentido pertenencia en esos otros lugares hegemónicos que se denominan cuerpo normativo y familia nuclear heterosexual. Se parte de la incomodidad de sentir que ese no es mi lugar (el cuerpo normativo) y se tienen los recursos personales y colectivos para producir activamente lugares y corporalidades otras. Como dice V se crea "todo un sistema paralelo de validación" que es la cultura *ballroom* con sus códigos vinculares y diferentes categorías de competencia como menciona Calle en el segundo fragmento.

En este segundo fragmento Calle nos presenta tres categorías de competencia que al territorializarse dentro de la escena peruana han dado cabida a la producción de subjetividades políticas que ensanchan e incluso traspasan la noción de humanidad creada para sostener el proyecto de la modernidad occidental y la ideología colonial de la expansión europea. Nos habla primero del *voguefem*, que es una categoría histórica donde diversas subjetividades expresan su feminidad a través de prácticas corporales que contienen movimientos y poses, utilizando los cinco elementos del *voguing* que incluyen el movimiento de manos (*hands performance*), el caminar como gato (*catwalk*) o pato (*duckwalk*) que implica ponerse en cunclillas y avanzar, el hacer figuras y movimientos en el suelo (*floor performance*) y el famoso rodar y dejarse caer (*spins and*

dips). En su relato nos expresa cómo esta categoría es una posibilidad reparadora para aquellas subjetividades socializadas para encarnar una masculinidad hegemónica impuesta, como en el caso de una *butchqueen* (hombre gay femenino) o una *femqueen* (mujer trans). En esta categoría estas subjetividades pueden expresar su feminidad reprimida y castigada por la hegemonía a través de movimientos y gestos corporales que son celebrados como una práctica corporal válida y hermosa. Así también, nos habla de la categoría *Face* (Rostro) que históricamente ha privilegiado el "perfeccionismo blanco" materializado en el rostro de rasgos caucásicos, como un lugar que en la escena peruana valora y celebra la racialidad, los rasgos andinos y el color de piel marrón que muchas veces es usado para la creación de insultos racistas como el famoso insulto "eres color puerta"[70]. Y finalmente de Body (Cuerpo) como aquella categoría que está dando cabida hoy a cuerpos grandes dejando de lado la delgadez como único símbolo de belleza. En esa línea, abrir y sostener en comunidad estos espacios de celebración de corporalidades que generalmente son despreciadas y puestas en el lugar de la injuria es un acto político de resignificación de lo que la belleza es y puede llegar a ser.

> siento que ***ballroom* en sí me ha ayudado bastante en cuanto a mi corporalidad** y a la corporalidad de muches y muchas, ¿no? **Por el simple hecho de validarnos, que es algo tan básico,** es algo tan básico que te validen, **que digan eres hermoso**, eres hermoso. **Es algo tan básico, pero sin embargo hay tantas personas que no lo viven día a día, es lo que realmente te tiene que alarmar (…) Yo soy una marika de cuerpo grande y voguear es mi forma de celebrarme**, voguear es mi forma **de rendirme a mi respeto, de rendirme homenaje, de abrazar esa feminidad que por mucho tiempo se me fue negada**. (Entrevista Lirio, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

Como se puede leer Lirio es una persona que se autoidentifica como marika y como una corporalidad de talla grande, y en la escena *ballroom* peruana es celebrade y

[70] En el siguiente link se puede apreciar la foto del twitt que realizo Elena Serpa. Cito: No tengo nada contra San Marcos. Hablo de serranos como tú, que tienen twitter. En mi universidad no entra gente como tu color puerta. Fuente: https://elcomercio.pe/lima/joven-afirma-mensaje-racista-twitter-malentendido-314839-noticia/?foto=1

se celebra a sí misme como alguien hermose. Es importante remarcar cómo el lugar denominado escena *ballroom* peruana provoca modificaciones sobre lo que se entiende hegemónicamente como hermoso desde la validación de corporalidades que históricamente se les ha hecho ocupar el lugar de la fealdad, la abyección y por ende, del desprecio. Es esa línea, Lirio encuentra en la escena *ballroom* peruana un espacio de validación que muchas personas como elle no tienen, lo cual es alarmante, como también nos lo hace notar. Lo alarmante es precisamente que debido a las narrativas hegemónicas sobre la belleza y la sexualidad binaria muchas personas sienten que no son dignas de ser admiradas ni de admirarse. Lirio menciona además que es a través del voguing que se rinde homenaje a si misme, a ese joven marika que desea reconocer la feminidad como suya y poder desplegarla como muestra del respeto y la admiración que tiene por si misme.

> Estamos en la marcha del orgullo del 2024 y de pronto veo a alguien voguear, es Lirio. La única persona vogueando entre les marchantes. Esta con una falda corta, un top de jean y sus infaltables lentes para regular su miopía. Es como un torbellino, ágil y de movimientos rápidos, se le ve disfrutando y gozando del cuerpo que habita. Con sus movimientos hace que la gente a su alrededor le celebre, le aplauda y le ovacione. Todes le admiramos, le celebramos, le creemos que es y que ha venido a este mundo para conquistarlo (Diario de campo, Lima, sábado 29 de junio).

Sin embargo, estas celebraciones de las subjetividades diversas que tienen la intención política de ensanchar la definición de lo que se considera corporalmente bello, estético, aplaudible y admirable, muchas veces son más locales que globales dentro de la cultura *ballroom*.

> **tipo de la escena *main* Estados Unidos, así Europa, al momento de competir hay muchos aspectos estéticos de personas que no tienen un *cispassing*, que no pueden competir en ciertas categorías**. Entonces, como es medio contradictorio, **en cambio acá** (escena peruana) **es como, si no puedes entrar a una categoría que puede ser male figure (figura masculina), pero eres un chico trans que dentro de la**

> **sociedad eres figura femenina, te abren otra categoría para que puedas participar, para que la gente sepa que existen personas que salen de lo normativo** de todo eso, dentro de la caja de figura masculina transmasc, **que no todos los transmasculinos son figuras masculinas**. **En cambio, allá es muy diferente, allá sí es muy binario, entonces siento que más que nada es LATAM lo que se va separando de eso** (...) **Porque también siento que los chops** (las descalificaciones dentro de las competencias) **a veces pueden ser muy agresivos para personas que están en transición**. **Y siento que muchas personas que participan acá (escena kiki peruana), si van allá (escena *main*) y caminan y les dan chop, es porque literalmente les dicen, no tienes espacio**. Lo que me he dado cuenta es de que **acá la forma de cambiar las cosas para que más diversidades puedan entrar no es cambiar las categorías, sino es agregar categorías. Tipo, existe Realness, pero en Realness no puede entrar gente que no tiene *cispassing*. Entonces abren otras categorías. Entonces yo digo, ¿pero no se puede cambiar? Y dicen: No, porque ya no sería *ballroom*** (Entrevista 1 Bosco, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

En este fragmento se puede leer cómo dentro de la escena peruana (escena local o también llamada kiki) persisten las imposiciones culturales de la escena *main* estadounidense o europea con respecto a cómo deben ser los cuerpos trans a los que se les permite competir, es decir, cuerpos susceptibles de mostrarse, de ser admirados y reconocidos como bellos, armoniosos y/o perfectos. Aquí podemos resaltar cómo la escena *ballroom* peruana en particular y la escena LATAM en general son lugares de tensiones donde las relaciones de poder entre las narrativas hegemónicas, globales y coloniales del género y de la belleza relacionadas con el *cispassing* y con apuestas estéticas blancas colisionan con la apuesta local por una celebración más amplia y subversiva de la diversidad corporal trans, de la racialidad y del respeto por los procesos de transición. Al final, como menciona Bosco, la tensión se resuelve abriendo nuevas categorías, pero sin cambiar categorías existentes. Si Realness no es la categoría para quien no se ve cisgénero, se crean otras categorías para las diversas subjetividades

políticas que se producen dentro de la escena. Sin embargo, continua el cuestionamiento y se pregunta porque no cambiar la categoría Realness, y cuando le devuelvo esta pregunta me dice “Es porque también está este agarre a la cultura de allá, de no querer faltar al respeto (…) para no quedar mal. Puede ser por respeto, puede ser por miedo” (Entrevista 1 Bosco, *House of* Nakamura). Es importante decir que Realness es una categoría fundacional con la que nace la cultura allá en Nueva York por los años 60s. En la escena peruana se sigue caminando Realness con la intención de honrar las raíces de la cultura, sin embargo, se desliza la posibilidad de vislumbrar una relación de miedo y subordinación con la escena *main*, la cual da las directrices para validar lo que es y no es *ballroom*, lo que es y no es bello. Si bien en la escena peruana se ejerce la autonomía y se territorializa la cultura *ballroom* que permite la creación de nuevas categorías que celebran a las subjetividades políticas trans que habitan más allá del modelo de belleza hegemónico y no tienen el *cispassing* ni en el momento de transición en el que se encuentran ni como objetivo final, existe una relación jerárquica con la escena *main* que hace que en la escena peruana se camine *Realness* o *Face* y operen en la práctica corporal del performance aspectos ligados a la colonialidad del género.

> (…) también hay categorías, ya me ha pasado, por ejemplo, **yo soy una persona no binaria. Qué pasa si yo voy y camino *Face,* por ejemplo, ¿no? Si yo voy más o menos femenina, van a esperar que no se me vea el absoluto la barba, ¿me entiendes?** Si yo voy como figura femenina, entonces **me van a juecear como figura femenina. Entonces yo no puedo estar mostrándote barba y tal.** No se puede meter harto maquillaje para que no se me note ni la sombra. **Entonces que solamente me queda caminar como figura masculina si se me nota la barba. Pero qué pasa si no quiero mostrarme como una figura masculina. Entonces me quedo un poco en la calle, ¿no? Entonces aparecen ese tipo de cosas que te pueden llegar a hacer sentir excluide o invisibilizade dentro de tu propia escena. Entonces pienso que allí el tema va más por qué es lo que va a hacer la comunidad al respecto, ¿no?** (…) Por ejemplo, aquí entramos en una conversación o tratamos de entrar en una conversación acerca de ok, **¿cómo podemos flexibilizar**

> **esto? Hay veces que decimos sorry, bebe, esa no es tu categoría. Y es la verdad. A veces tenemos que hacer eso**, a veces no es tu categoría. **Categorías Realness, que son categorías acerca de realidades, celebran el *cispassing*. Entonces si no te ves cis, no es tu categoría. Y no es que seas más o menos trans simplemente no es tu categoría (…) Es controversial, créeme. Entonces, depende de la postura que quiera tomar la escena**, porque va a terminar variando de escena a escena. **Por ejemplo, lo que he estado viendo aquí en Perú y en Chile es que están tomando la categoría Realness de un modo tradicional. Que dice la categoría dice *cispassing*, entonces *cispassing* es, eso es lo que vamos a juecear.** Te creo que eres un chico o te creo que eres una chica. Mejor dicho, no puedo sacar que eres trans, básicamente. ¿Entonces, qué pasa? (…) **En cambio, por ejemplo, hay esta visión, por ejemplo, que la veo que está más en México y que en algún punto acá creo que lo conversamos, que era acerca de Realness, se trata de realidades. Entonces yo voy a mostrar y vender mi realidad, porque yo soy real y mi vida es real. Entonces voy y muestro mi realidad de cómo soy trans** ¿me entiendes? (Entrevista 2 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

Como se puede leer, dentro de la escena peruana se está optando por comprender y caminar la categoría de *Realness* de forma tradicional, es decir, como la escena *main* la concibió y la mantiene. Lo tradicional de la categoría implica tener *cispassing*, que supone para les competidores poder pasar por un chico o una chica cisgénero, o sea, no parecer trans. Como dice Isis en el fragmento anterior, esto es controversial porque, además de imponer el binarismo de género, integra en él mismo un modelo estético de cómo debe verse una chica y/o un chico cis. Este modelo se vincula con las figuraciones de belleza ligadas a la feminidad y masculinidad hegemónicas occidentales entendidas como expresiones de género opuestas y complementarias, además de privilegiar la blanquitud. Entonces, personas trans racializadas y no binarias, o que no han hecho o no desean hacer una transición desde el modelo de la transexualidad, se sienten excluidas de esta categoría. Deconstruir la

categoría Realness, como dice Isis que puede estar pasando en México, implica transitar un proceso de descolonización de la escena *main* que no todas las escenas están dispuestas a hacer y un proceso de deconstrucción de lo que se comprende como realidad, dándoles cabida a las realidades trans que se alejan del modelo estético de la transexualidad. El posible problema que salta a la vista es que mantener una categoría como Realness de la manera tradicional puede aportar a jerarquizar vivencias trans, valorando unas sobre otras y al *cispassing* como objetivo último de todo proceso de transición, así como hegemonizar una forma de ser y verse trans.

> Pero sí, **si hablamos de hegemonía de belleza por decirlo así entre comillas, dentro de lo que es *main*,** la escena *main* si te pide bastante de eso (…) **Yo siento que a mí me darían chop (descalificado), ni siquiera me darían tens (aprobado) porque es muy complicado porque o mi piel no es tan lisa o no sé, mi barba no es como que tan perfecta a lo que ellos tienen allá, que son transmasculinos, con las barbas super desarrolladas, todo (…) está vinculado con algo estético**, o sea, en términos de que los cuerpos tienen que ser de tal manera para tal categoría**, no solo por el tema de género (*cispassing*), sino me refiero, al tema de, no sé, el color de la piel o las dimensiones corporales, o sea, eso es algo que tú sientes que también puede ser agresivo en algunas categorías.** (Entrevista 2 Bosco*, House of* Nakamura, énfasis añadido).

Como se puede leer, aquello que es considerado bello y/o perfecto en la escena kiki (como la peruana), puede no ser valorado de la misma manera en la escena *main.* Como menciona Bosco, los estándares de belleza de la escena *main* son más exigentes que en las escenas kiki. Tener la piel más lisa, o la barba más desarrollada implica no solo decisiones respecto de lo que una persona transmasculina busca en su expresión de género, sino además invertir cierta cantidad de dinero en productos de belleza e intervenciones quirúrgicas para obtener la tan valorada “piel lisa”, así como en testosterona para tener la “barba súper desarrollada”. Es importante decir que en el Perú no existe una ley de identidad de género y los transmasculinos no tienen acceso gratuito

a la testosterona, esto hace que aquellos que quieren hacer una transición hormonal tengan que solventársela por su cuenta y no siempre eso es posible. Esto pone en desventaja estética a ciertas corporalidades, ya no por una decisión política de alejarse o acercarse a los estándares de belleza hegemónicos, sino por no tener acceso económico al mercado de la belleza.

Por otro lado, si bien el vínculo de las escenas kiki con la escena *main* es indesligable porque esta última dicta los parámetros de lo que es o no es *ballroom*, y en esa línea posibilita o no la existencia de las escenas kiki, este vínculo es muchas veces tenso y hasta agresivo para algunas corporalidades, como dice Bosco en el fragmento anterior. Las escenas kiki, como la peruana, necesitan y desean el reconocimiento de la escena *main* para existir. Muchas personas dentro de *ballroom* Perú tienen el deseo de caminar en *balls* organizadas por la escena *main* ya que esto es sinónimo de prestigio, reconocimiento y valoración por parte de quienes crearon la cultura. Sin embargo, entretejido a esto la escena peruana territorializa la cultura desde una postura crítica que nace de las experiencias encarnadas de sus integrantes que reivindican con sus propias vidas expresiones racializadas y no binarias, es decir, subjetividades políticas disidentes dentro de la disidencia que son susceptibles de ser valoradas, admiradas y celebradas desde sus bellezas otras y/o posthumanas.

> ***Ballroom*** **nace desde querer imitar al inicio estas figuras hegemónicas, desde las revistas de modelos** y todo eso. **Pero felizmente con el tiempo ha habido dos caminos. En el camino *main*, que es como todavía muy cercano a lo antiguo, que siguen tratando de que las personas afroamericanas, latinas se vean un poco más parecidas a veces a lo hegemónico, a lo blanco** (…) Y lo Kiki. **Entonces Kiki latinoamericano es otra cosa, es más disruptivo. Ha ido deconstruyendo categorías, ¿no? Nosotras hemos sido la primera escena, Latinoamérica en general, que ha incluido la categoría de no binario, porque *Main* es súper binario todavía**. **Entonces eso es por su historia y ya. Se respeta porque se creó así. Pero Kiki te da la apertura de poder ser mucho más allá de eso. Entonces abrazamos mucho más**

> **allá a las personas racializadas, a los cuerpos totalmente distintos. No somos tan hegemónicos.** (Entrevista Barbie, *House of* Brava, énfasis añadido).

Como se puede leer, las escenas kiki como la peruana son espacios con condiciones de posibilidad que permiten la gestación y producción de subjetividades políticas trans racializadas no solo con relación a lo afrodescendiente sino también a lo indígena, así como a lo no binario como figuraciones de estéticas disruptivas y posthumanas que ensanchan el modelo de lo humanamente bello haciendo más compleja y diversa la experiencia de lo que es considerado bello. Como dice Barbie de una manera muy sencilla y honesta en la escena Kiki peruana, "no somos tan hegemónicos", lo cual refleja la realidad de tensión y traslape entre los modelos estéticos hegemónicos y las apuestas estéticas locales que abrazan la racialidad y los rostros y rasgos andinos, así como lo no binario como modelo de belleza validado y celebrado por toda una comunidad.

Si bien he dedicado varias páginas al vínculo entre la cultura *ballroom* y la producción de bellezas posthumanas debido a que es un espacio privilegiado en este tema ya que nace desde una intención de crítica a la belleza hegemónica blanca y luego transita desde escenas latinoamericanas a la crítica a la lógica binaria sexo-genérica sin que esto signifique que no existan tensiones con estas figuraciones estéticas *mainstream* como ya hemos visto, desde las personas integrantes de los otros espacios colectivos a los que me he acercado también encontré posturas críticas respecto a lo que se comprende hegemónicamente como bello.

> Yo creo que eso implica también mostrar nuestros cuerpos con el torso desnudo, como en el sentido de que **lo bello, lo bonito es la binariedad y lo que no es bonito, lo que no es deseado, lo que no es para el placer de la gente es justamente lo que se ve que rompe con esa idea**. Entonces creo que también **es una apuesta desde ahí, ¿no? De mostrar nuestros cuerpos como son, cuerpos travestis, cuerpos trans, cuerpos gordos, cuerpos de todas las formas, porque yo sé que varios transmasculines, si es que nos hemos sacado el polo frente a**

> **nosotres, no nos hemos sentido tan incómodes como sacarnos el polo frente a otras personas.** (Entrevista Santiago, DTM, énfasis añadido).

Como se puede leer, este fragmento reafirma lo ya mencionado sobre que la lógica binaria sexo-genérica no solamente pretende regular la sexualidad normalizándola, sino que también regula las representaciones hegemónicas de lo bello y de lo que es susceptible de ser deseado vinculado a lo femenino y masculino binario. Para Santiago, integrante de Diversidades Trans Masculinas (DTM), la apuesta política de mostrar los cuerpos transmasculinos "como son" es una afrenta directa a la noción de belleza hegemónica que les censura y posiciona en el lugar de la incomodidad, la fealdad, la vergüenza y el rechazo. Habitar y hacer públicas corporalidades travestis y gordas, corporalidades donde aspectos considerados masculinos (como una barba) conviven con aquellos considerados femeninos (como los senos) desde el placer y la confianza de sentirse hermosos es hacer existir bellezas posthumanas susceptibles de ser admiradas.

En estos procesos (o podríamos decir en estas apuestas políticas) se está desplegando una serie de recursos personales y colectivos, como deseos de automutación y lógicas comunitarias que impulsan prácticas de cuidado de lo común, que permiten comprender las corporalidades transmasculinas como lugares tanto de opresión como de resistencia donde se establecen acuerdos entre el propio cuerpo, la representación que se tiene de este y la mirada del otro. Estos acuerdos permiten ensanchar los límites de lo considerado humano moderno desde la potencia de lo que pueden los cuerpos trans, tomando en cuenta que, en este proceso, estos límites se mueven y ajustan continuamente en colectivo.

Sin embargo, existen también tensiones y seducciones con las figuraciones estéticas hegemónicas (como también sucede en la cultura *ballroom*) vinculadas a lo entendido como masculino, sobre todo a lo que va revelando una transición hormonal con testosterona.

> De hecho, por ejemplo, **cuando empecé la transición, yo no sabía cuánto tiempo iba a estar en testosterona y dije bueno, voy a empezar**

> **como unos meses. Solo quería como que se me masculinizara un poco la cara y no sabía si quería barba, por ejemplo. Y luego empezó a salir. Entonces es como yo podía tomar la decisión de parar en ese momento o podía seguir. Y también fue**, o sea, siento que es como un proceso bien bueno, a mí me gusta. **Un proceso bien chévere de explorar cosas que ni siquiera te habías imaginado. Por ejemplo, yo jamás me hubiera imaginado tener barba y luego como empezó a salir y luego me veo y digo: es como que soy yo y me gusta.** (Entrevista Viktor, DTM, énfasis añadido).

La transición hormonal, como menciona Viktor, es un proceso que va relevando los cambios corporales en la medida en que se va realizando. Hay una cierta cuota de sorpresa debido a que no se saben específicamente los efectos de la testosterona en un cuerpo específico. Dejarse sorprender y seducir por los cambios que trae una transición hormonal permite experimentar sensaciones de euforia y bienestar con relación a quien uno desea ser. En el caso de Viktor, hay una experiencia genuina de querer masculinizarse y no saber exactamente qué implica eso en términos estéticos y hasta dónde harán sentido estos cambios corporales para la subjetividad que se está produciendo para él mismo. En esa línea, se vuelve a traer la figuración de la barba como un aspecto corporal masculinizante desde la hegemonía de la belleza que seduce y genera placer en la producción de una subjetividad transmasculina maricona como la que se celebra desde DTM.

Dentro de la *House of* Lujuria existe también una mirada crítica a lo considerado bello y/o atractivo reivindicando, en su caso, lo monstruoso como una estética potente para la creación de bellezas posthumanas.

> **nuestro estilo es variado, es un estilo más subversivo** de hecho porque considero que **nuestro estilo no es necesariamente, visualmente atractivo o bello** (desde las narrativas hegemónicas), **algunas apuestan, por ejemplo, por la monstruosidad o por lo bizarro (…) Y no solamente es volviéndote fea sino hablo de la monstruosidad desde tu cuerpo enfermo**, por ejemplo, **una persona que habla del VIH con libertad y**

> **placer, por ejemplo, eso también es monstruoso y creo que es una forma muy marcada de expresarnos en la casa.** (…) Un poco más underground, poco más BDSM quizá. Un poco más, medio punky también. **Otras pueden apostar por ese travestismo bagre que caracteriza mucho a las travestis de acá de Lima. Y hablo de las travestis de periferia o marginales no hablo de las travestis de Miraflores o de San Isidro que no quieren parecer travestis**. Sino hablo de ese **travestismo más esencia, no sé, ser como que ni hombre ni mujer,** ¿no?, **porque hay también una connotación de competencia en las chicas trans, sobre todo en quien se ve más chica cisgénero que otras**, *cispassing* que le dicen, y siento que **hay una lucha contra eso también muy, muy fuerte, muy potente de parte de varias de las chicas de la casa**. (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

En este fragmento, Gia nos invita a reflexionar sobre como desde algunos cuerpos de mujeres trans se transmuta la narrativa de la belleza occidental cisgenerizada y blanca para reivindicar lo monstruoso, lo bizarro y el *travestismo bagre* como bellezas posthumanas que posicionan otras estéticas susceptibles de ser mostradas y admiradas. Hay una consciencia de producir y habitar los cuerpos como lugares de intersección de categorías como el género, la raza, la clase y la capacidad de los cuerpos, desde donde se pueden vivir e inventar otras formas de ser y sentirse bella lejos del modelo hegemónico occidental. La *travesti bagre* de los distritos de la periferia de Lima que habita un cuerpo racializado y enfermo apuesta por lo travesti, un hibrido que no es ni hombre, ni mujer y por reivindicar el placer arrebatado al cuerpo con VIH. Siguiendo a Rosi Braidotti (2015), se podría decir que desde un posicionamiento postantropocéntrico lo no hombre, lo no blanco, lo no saludable descritos por el humanismo en términos de empeoramiento, aquí se valoran y reivindican desde patrones estéticos y morales que ensanchan la noción de lo humano y de lo bello.

> Facilitando un círculo de sanación con cinco integrantes de la *House of* Lujuria en su casa física del centro de Lima, hablamos de lo *bagre* y que significa esto para ellas. Dentro de la conversación comprendo que lo bagre

> es un calificativo que describe una imagen disruptiva e incómoda de lo trans o lo marika que tiene que ver con ser de la calle, racializada, vichosa, contracultural y no tener *cispassing* necesariamente. Lo bagre, o ser bagre o ser bagreada está asociado al sentimiento de exclusión de los espacios ya considerados disidentes sexuales, pero también la categoría se reapropia al reivindicar la propia voz, los propios saberes producidos de experiencias de vidas precarizadas, así como una forma estética y de ser intimidante y contestona que brilla con su propia belleza natural que en colectivo se defiende, se ama y se celebra. (Diario de campo, Lima 19 de octubre de 2023).

Lo *bagre,* o mejor dicho la *travesti bagre* es una subjetividad política de una sensibilidad profunda que desde sus propias experiencias encarnadas de habitar la calle y el VIH generan praxis política vinculada a comprender la importancia de tejer redes y colectividad para desplegar acciones de cuidado mutuo y empatía radical para poder sobrevivir. Así como, politizar la necesidad de incomodar al status quo dentro y fuera de los espacios disidentes y reivindicar sus estéticas excesivas y monstruosas a través de prácticas corporales diversas y sobre todo desde el performance.

> **reivindicar incluso la monstruosidad desde ese lado estético, conceptual** y la monstruosidad como lo que históricamente se ha entendido. **Las personas trans históricamente hemos estado siempre del lado de la monstruosidad o como monstruas, como brujas o como de alguna otra manera estos seres anecdóticos y característicos que a través del cuerpo podrían ser como representados como seres particulares, como circenses, como salvajes y todo este tema.** (Entrevista 2 Sandra, ex *house of* Lujuria, énfasis añadido).

Para las Lujurias reivindicar la monstruosidad como una propuesta estética y conceptual en sus diferentes performances es una apuesta política por reivindicar la ancestralidad trans y los lugares abyectos en los que se les ha posicionado socioculturalmente. Es convertir a las monstruas y brujas en representaciones de bellezas posthumanas dignas de ser vistas, admiradas y deseadas en y desde su ser

bizarros, circenses y salvajes. Es desencajar en la producción de subjetividades políticas trans las estéticas cisgénero y binarias, así como las estéticas blancas para ser y sentirse bellas y poderosas desde otros lugares marginalizados y despreciados.

Por otro lado, esta reivindicación de lo monstruoso como apuesta política también se asocia a los procesos de transición física con hormonas por los que pasan las personas trans

> Porque, además, **o sea, más allá de la apariencia**, de cómo nos vamos sintiendo cómodos, **también está el hecho de que para la sociedad nos volvemos más mutantes, para la sociedad nos volvemos más monstruosos cuando hacemos hormonas**. Yo acá estoy pasando chill, pero si me calateo es otro tema. **Y las mujeres trans, ellas lo viven mucho más bueno, porque los efectos de la testosterona en su cuerpo, el efecto de la testosterona en cualquier cuerpo es fuerte. E igual ellas también empiezan hormonas y son unas monstruas para la sociedad**. Sí, creo que la conexión también parte de eso, parte de lo mutante. **A mí me gusta pensarlo como en la mutantibilidad que de repente somos, somos unos mutantes, cosa que no viven las personas que no tienen esta pulsión de hormonearse o de hacer mutante su cuerpo a formas, así como hormonales.** Obviamente hay una diversidad de cuerpos, también hay cuerpos que tienen estas características sin necesidad de hormonas artificiales. **Si estamos abrazades en este ser mostritos.** (Entrevista 2 Sebastián, DTM, énfasis añadido).

> **La monstruosidad también es parte del proceso, porque el cambio hormonal no es que tú te metes la hormona y al día siguiente eres una mujer fabulosa con el pelo largo y las tetas grandes y el culo grande, no es una madrina que te hace un toque y te transforma.** Es un proceso y dentro de ese proceso hay muchos cambios que tú no sabes cómo van a resultar. **Entonces creo que sí es importante reivindicarlo porque también existe la fealdad y creo que la fealdad es parte de la**

> **diversidad y debe dejar de ser esto estigmatizado o tirado a menos** porque hay mucha gente fea en la comunidad, **pero yo creo que el cuerpo y la cara no es lo único que importa, sino las acciones y lo que tú haces también por ti y por los demás.** (entrevista 4 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se menciona en los fragmentos anteriores la transición hormonal es un proceso vinculado a la potencia mutante del cuerpo que eligen desplegar algunas subjetividades políticas trans. Como dice Sebastián, la *mutantibilidad* que son las subjetividades políticas trans hace que se vuelvan más monstruosas al hormonarse con relación a los cánones de belleza hegemónicos. Las transformaciones hormonales hacen que se desdibujen los límites rígidos que fabrica la lógica binaria sexo-genérica para definir lo humano en contraposición al monstruo, al igual que el hombre a la mujer y lo masculino a lo femenino. Es decir, el deseo por la automutación y la pulsión erotizante de hormonarse que estimula a las subjetividades trans a ir más allá de lo considerado humano, hombre o mujer y femenino o masculino por la narrativa moderna permite desplegar otras formas de ser y estar en el mundo donde estos aspectos se traslapan. Además, como dice Sebastián estar "abrazades en este ser mostritos" permite también desde esta afectividad empática y apapachadora validar en colectividad al monstruo y como dice Gia, apostar por desestigmatizar la fealdad y resignificarla. Es decir, comprenderla y habitarla no como lo opuesto a la belleza sino como parte de un proceso que reconoce positivamente la diversidad corporal, así como la belleza más allá de los fenotipos corporales.

Esta posición política de resemantizar la belleza y la fealdad, así como abrazar la monstruosidad como parte de producir ciertas subjetividades políticas trans ha sido todo un proceso colectivo que ha tomado su tiempo dentro del activismo trans peruano y contrasta con experiencias sobre todo de mujeres trans, que por ser mujeres experimentan con mayor violencia el peso de la imposición de las representaciones de lo considerado bello hegemónicamente.

> Bueno, desde mi área médica, investigadora **diría que es un tema súper controversial,** porque digamos que **nuestra población es muy**

vulnerable, precaria, por así decirlo. Desde que tenemos uso de razón y decidimos transicionar, desde ya comienza tu precariedad. Entonces, **durante muchos años hemos sido básicamente laboratorios o no sé, animalitos de ensayos para hacer belleza**. Al menos **las chicas** que conocemos acá, **algunas pues tratan de darse belleza muchas veces con cosas que son nocivas para la salud**, desde suero, desde no sé, infinidad de cosas. **El famoso aceite de avión** también que le dicen. Entonces **son usados mucho para, digamos, para darte, digamos, formarte a ti misma y lograr un referente de belleza**. De repente **el referente de belleza hoy día que ya estamos 2024, puede variar, ¿no? Una chica, digamos, que tenga 40,30 años, de repente pueda tener un referente de belleza X, y las que de repente tengan 20, 18, tienen otro, ¿no? Pero lo normal, creo yo, y veo mucho, es el referente voluptuoso. O sea, una chica trans tiene que ser una con grande busto, un enorme derrier, enormes caderas, una nariz súper respingada y así, 90, 60, 90. Siempre creo que es el referente acá.** Bueno, de repente, **particularmente considero que cada chica trans es bella, digamos, en su diversidad (…) yo sé que por la belleza muchas veces se hacen locuras, pero acá (en Féminas) también se aconseja mucho tratar de cuidar el cuerpo**. (Entrevista Cath, Féminas Perú, énfasis añadido)

Definitivamente tienes que entrar en el binario que la sociedad imparte y te exige en ello. Entonces, **por eso es que también muchas de ellas recurrimos al silicón líquido o a prácticas que muchas llevan a la muerte por estar en estos estándares de belleza que tú tienes o que la sociedad te muestra.** Entonces, definitivamente que las hay (exigencias sociales respecto a sus corporalidades), **pero creo yo que el hecho de que existamos personas referentes que ya digamos que no tiene que ser de esta manera, le da alivio a algunas personas que no quieren ir por ello,** que se sientan realmente en ello y **que no tengan que decir yo tengo que pasar por esto, también tengo que ponerme silicón,** tengo

> que hacer esto, tengo otro, ¿no? **Pero parte por el empoderamiento.** (Entrevista Leyla, Féminas Perú, énfasis añadido)

Cath y Leyla como mujeres trans e integrantes de Féminas Perú nos permiten comprender la relación subalterna y riesgosa que tienen muchas mujeres trans con la narrativa hegemónica de la belleza occidental. Se reconoce que las mujeres trans precarizadas económicamente integran una población en la que sus procesos de transición las ponen en situación de riesgo y vulnerabilidad. Al tener que entrar en el binario como una exigencia social vivida como la única opción de encarnar su deseo de ser mujeres trans, se precarizan aún más sus vidas y a muchas no les queda otra opción que arriesgar su salud y muchas veces sus vidas inyectándose silicón líquido para formar sus subjetividades políticas espejadas en el referente del cuerpo voluptuoso 90-60-90, ligado a los cánones de belleza hegemónica occidental latinizada que predomina en una sociedad como la peruana. Como menciona Cath, incluso el sistema médico se ha aprovechado históricamente de esta "única opción de ser mujeres trans" creando el diagnóstico de disforia y la narrativa de la transexualidad para sostener y legitimar la ficción de camino único y además las ha tratado como cobayas de laboratorio para "hacer belleza", no solo para mujeres trans sino también para mujeres cis.

A pesar de reconocer que muchas mujeres trans quedan atrapadas en esta ficción apuntalada por estrategias de mercado que estimulan sus deseos para que se alineen con la prisión del camino único, Cath y Leyla reconocen que, en Féminas como colectivo que acoge a miles de mujeres trans, existe un cambio generacional y una apuesta política colectiva por validar las diversas formas de poder ser mujer trans y concientizarlas sobre la importancia del cuidado en los procesos de transición deseados. Además, para ellas es importante mostrar con sus propias existencias y liderazgos que se pueden producir subjetividades políticas heterogéneas, bellas y poderosas desde la posibilidad de aliviar el peso y la violencia del camino único.

Sin embargo, es importante decir que la subjetividad política trans 90-60-90 de referente voluptuoso tiene también su potencia política debido a que con sus corporalidades y su sexualidad exuberante agrietan el (cis)tema cuestionando el mandato del deseo heterosexual obligatorio del macho cishetero y la feminidad

hegemónica sumisa y casi asexualizada. Muchas mujeres trans que producen este tipo de subjetividad política se encuentran inmersas en el trabajo sexual, el cual, en Lima como en muchas partes de nuestra región es un contexto precarizado y violento, pero aún en esas condiciones sus corporalidades deseadas se imponen creando y sosteniendo un mercado del cual se benefician y que reivindica el deseo sexual como polimorfo e ingobernable.

Estas mujeres trans muchas veces no solo encajan en las figuraciones corporales de la belleza hegemónica occidental, sino que las hiper exaltan politizando sus corporalidades como modelo de belleza relacionada a la producción de una hiperfeminidad que impone figuraciones estéticas incluso para mujeres cis. En esa línea, por ejemplo, existe el concurso de belleza para mujeres trans *Miss International Queen* desde el 2004 y globalizado por la cadena CNN desde el 2017. Este año 2025, la representante del Perú en este certamen, que será en Tailandia, es una mujer trans que pertenece a Féminas Perú.

Finalmente, quiero cerrar este apartado volviendo a la figuración del monstruo como deseo, potencia erotizante y una fuerza que impulsa y nos recuerda que toda subjetividad política es sólo una producción en curso.

> ***(Monster)*** **Es una identidad que se está desarrollando (en *ballroom*).** Este, digo que se está desarrollando porque igual siento que todavía **es algo que las personas están empezando a discutir, aceptar y entender, ¿no? Pero las personas que se identifican como *Monsters* no es que están en el limbo, es como que eso es su identidad y eso es lo que les define.** Yo entiendo que son como, es que, **a mí me hace mucho sentido porque nosotros como personas tenemos una idea cerrada de lo que es, de las cosas que se ven masculinas y las cosas que se ven femeninas, ¿no? Pero qué pasa con lo que sale de nuestro concepto de lo que es femenino y masculino y cosas que se ven ya ni siquiera humanas, ¿no? Entonces si algo no se ve como humano, no sabemos cómo catalogarlo, si como masculino o femenino ¿no?** (Entrevista 4 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

> Entonces **yo siempre he tenido fascinación** por todo eso que no sé**,** que tiene que ver con jugar con el cuerpo**. Hasta el mismo diablo, o sea, un ser que se parece al hombre pero que tiene cachos, tiene alas y tiene patas de cabra. O sea, todo eso me parece hermoso, toda esa posibilidad de poder jugar con el cuerpo me parece hermoso desde lo monstruoso.** (Entrevista Drako, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se pueden leer en los fragmentos anteriores la potencia del monstruo expande la posibilidad de producción de subjetividades otras, que yo llamaría subjetividades políticas trans posthumanas que se reapropian de la fuerza del eros y de la corporalidad como máquina deseante heterogénea y relacional para expresar el proyecto encarnado, ético y político que es la sexualidad y la vida en general. La potencia del monstruo permite el devenir humano de otras formas e incentiva la producción de subjetividades políticas trans hermosas desde ensamblajes heterogéneos y modificaciones corporales que hoy son posibles. No sé a dónde va a llevar la figuración del monstruo a las personas que se permiten dar rienda suelta al deseo de automutación y creo que así tiene que ser.

Finalmente, se puede decir que la producción de subjetividades políticas trans se expande por diversos caminos que transforman y e incluso transmutan cuerpos y prácticas corporales, así como muchas otras categorías pensadas históricamente como fijas, como belleza y fealdad, sexualidad y género e incluso lo humano y lo monstruoso. A lo largo de este apartado hemos visto como desde la cultura *ballroom* y específicamente la escena peruana se producen y celebran subjetividades trans racializadas y no binarias que van más allá de las subjetividades producidas en la escena *main*. Hemos visto también como desde DTM se produce una subjetividad política *transmasculina maricona* que traslapa figuraciones entendidas hegemónicamente como femeninas y masculinas en sus corporalidades, así como la producción de la *travesti bagre* desde la *House of* Lujuria que reivindica lo travesti (no ser hombre ni mujer), la marginalidad, racialidad y enfermedad en sus corporalidades y la *subjetividad política 90-60-90* desde Féminas Perú que agrietan el (cis)tema deseante. Hemos visto también que, así como hay varios caminos la categoría de monstruo es aglutinante y transversal

a la producción de todas las subjetividades políticas trans como experiencia encarnada tanto en el proceso de transición como objetivo político último. Cada una de estas experiencias aporta a ensanchar la figuración de lo humano moderno dando cabida a formas de ser y estar en el mundo más ligadas al deseo que crea líneas de fuga más allá del deber ser.

Por eso comparto los postulados del feminismo posthumano que reivindica la praxis política subversiva de concebir, gestar y encarnar visiones y experiencias alternativas de “lo humano” creadas por personas históricamente excluidas de esa categoría (o solo incluidas en parte), como lo son las personas trans. Además, de su reivindicación de la sexualidad como fuerza transformadora que no puede ser contenida por el sistema sexo-género binario.

CAPÍTULO 4

LO QUE PUEDEN LOS CUERPOS TRANS PERUANOS: PRÁCTICAS CORPORALES. PARTE II

En este capítulo me centro en analizar el arte y específicamente la performance trans como prácticas corporales subversivas, disidentes y de protesta que permiten localizar, deslocalizar y relocalizar la producción de las subjetividades políticas trans en distintos escenarios. Finalmente, ahondo en dos acciones performáticas específicas: *Nación Marika* que es un show virtual de cabaret travesti organizado por la *House of* Lujuria y un *Plantón contra la LGTBIQfobia en el sistema de salud* frente al Ministerio de Salud en Lima organizado por la Coordinadora Nacional LGBTQNB+ y liderado por personas trans de Féminas, DTM y otras organizaciones a las cuales las movilizó la promulgación de un decreto supremo donde se patologiza a las personas trans y a las personas homosexuales como enfermas mentales.

4.1. El arte y el performance trans: subversión, disidencia y protesta

Según Diana Taylor (2012), desde la década de los 60 los artistas han usado sus cuerpos para enfrentarse a los regímenes de poder y a las normas sociales insertándolos frontalmente en el quehacer artístico. Así nace la performance[71] (no necesariamente con ese nombre en sus inicios) como práctica corporal de acción e intervención que va más allá de la representación. Es decir, es una práctica corporal que permite borrar los límites entre lo ficticio y lo verdadero imbricando la hipervisibilidad de la teatralidad, el sistema de mediatización del espectáculo y la acción y resistencia humana real.

Si nos referimos específicamente al performance trans, podemos decir que se encarna como una práctica corporal contrahegemónica que desde una conciencia de posicionamiento específico posibilita la (re)creación de espacios vitales alternativos que

[71] Diana Taylor (2012) menciona que la palabra performance, que no se traduce al español tiene un potencial de trasformación y travesti que nos lleva a poder generizarla tanto en femenino como en masculino. En esta tesis se opta por feminizar la palabra performance para seguir la postura de las personas que han colaborado con esta tesis de revalorizar lo femenino como acción poderosa y de transformación social.

incluyen aspectos relacionados con el cuerpo sexo-generizado, el yo-nosotros, la identidad-subjetividad y la identificación-reconocimiento.

> O sea, lo fuerte de esto, es que el simple hecho de existir, **el simple hecho de existir ya es una acción política** (…) De eso se trata. **De que tú, un día decidiste existir de acuerdo a tus convicciones** (con expresión de género femenina) **y no de acuerdo a lo que te dijeran que estaba bien o mal, sino en plenitud contigo misma**. Y cuando eso pasa, **y cuando además de eso utilizas eso, como la potencia de un performance y lo celebras y lo pones en una puesta en escena, está wow** (Entrevista V, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

Como se puede leer, las performances trans y/o marikas que se producen en las competencias de baile que se organizan dentro de la escena *ballroom* peruana se pueden considerar prácticas corporales ligadas a la existencia de la/el/le performere[72], a su experiencia cotidiana y no a una representación de quien es. En ese sentido, se despliegan gestos, movimientos y poses que expresan la subjetividad política sexo-generizada y racializada que realmente pugna por ser y mostrarse. El existir de acuerdo con convicciones propias a las que se refiere V tiene que ver con dar rienda suelta, por ejemplo, a gestos, movimientos y poses femeninas (caminar *European Runway*) en corporalidades donde estas expresiones de feminidad no son esperadas y en extremo censuradas y castigadas, como en los cuerpos con pene. El que le performere pueda estar y apropiarse de un lugar/escenario hecho explícitamente para la celebración de su subjetividad política disidente y/o posthumana permite que sienta a plenitud su existencia, la cual sigue creando, recreando y potenciando en el momento de realización de la performance desplegada con la teatralidad y el espectáculo que la caracterizan.

Como hemos podido notar, las performances, como prácticas corporales, funcionan dentro de un sistema de códigos y convenciones donde hay un lugar/escenario producido especialmente para que se desarrolle la performance y un público o participantes. Les performeres a través de las performances que realizan, se vinculan

[72] Para reivindicar un lenguaje inclusivo y no binario se utiliza la palabra performere para nombrar a aquella persona trans que realiza una performance.

consigo mismes y con el público, sobre todo desde lo afectivo. Como dice V en el fragmento anterior, a través de la performance desahogan sus vivencias cotidianas, las cuales están saturadas de una memoria y experiencia vital cargadas generalmente de violencia, discriminación y exclusión por ser quienes son. Es decir, las performances "operan como actos vitales de transferencia, transmitiendo el saber social, la memoria, y el sentido de identidad a partir de acciones reiteradas" (Taylor, 2012:22) que a través de lo afectivo y del uso de tecnologías corporales pueden producir cambio, catarsis, crítica, creatividad y transcendencia tanto en las subjetividades políticas de las/les performeras/res como en las del público que va y paga por verlas.

> ***Ballroom*** **simplemente es un espacio donde nosotros performáticamente desahogamos las vivencias cotidianas (…) las cuestiones de nuestra historia cotidiana son la cosa que cimenta y le da potencia al performance** (…) **hay una categoría en *ballroom*** que no es una categoría de *mainstream*, creo, **que se llama *open mic*, entonces es como que tú te paras y dices cosas**, entonces ahora imagínate open mic en un ball netamente de transmasculinidades, **entonces tenías un hombre trans parándose a decir hoy vengo a contarles el dolor y el asco que sentí cuando andaba en un bus y me agarraron las tetas** (…) Entonces ese tipo de cosas, pues no es ponerle muro a la tristeza. Realmente lo que se hace es **utilizar ese dolor para cimentar el performance** (…) **Entonces es transmutar los dolores de tu propia historia y convertirlos en elementos de tu perfo y es exorcizarlo** de alguna manera y es hacer las paces para eso (Entrevista V, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

Como se puede inferir del fragmento anterior, performar es una práctica corporal que, al ser ejecutada desde el lugar del cuerpo trans ubicado en un lugar como una ball (competencias de baile) donde asiste toda su comunidad de pertenencia, permite desahogar y deslocalizar dolores cotidianos. Es decir, el cuerpo trans relocalizado en un lugar (re)visado, realizando una práctica corporal contrahegemónica que celebra masculinidades y feminidades otras, usa el dolor causado por las experiencias cotidianas

violentas de discriminación y lo convierte en aquello que le da potencia al performance y, a su vez, la performance le da movimiento a ese dolor (lo deslocaliza) y lo convierte en algo con lo que se puede convivir. Es decir, si pensamos el performance desde la propuesta de política de localización-relocalización planteada por Susan Roberson (2010), desde la geografía feminista, podemos proponer la performance trans como una práctica corporal contrahegemónica que tiene la potencia de localizar-relocalizar e incluso deslocalizar y/o *exorcizar* en el sentido de expulsar el mal o lo maligno vinculado a los sufrimientos que el sistema cisheteronormativo colonial provoca sobre las subjetividades políticas disidentes.

Ser performere dentro de la escena *ballroom* es usar el movimiento y el gesto corporal para descolonizar la sexualidad e inscribir a distintas escalas espaciales (en el lugar cuerpo y en el lugar ball) una política de localización-relocalización que, según Roberson (2010) representa la forma en la que se ve y reacciona hacia el entorno y permite que se pueda descubrir donde une está y quién es. En esa línea, lo kinésico desestabiliza e invita al performere a encontrar nuevas localizaciones y deslocalizaciones, que "(…) dan voz a un yo en proceso más que a un yo in situ" (Roberson, 2010:229). En ese sentido, las performances como prácticas corporales permiten localizar-deslocalizar-relocalizar subjetividades políticas trans que están insistiendo en ser y seguir siendo expulsando de si aquello impuesto por la colonialidad del género.

En esa misma línea, el uso de la ropa como una práctica corporal hegemónica ligada al consumismo y a la lógica binaria sexo-genérica se expulsa de la performance trans como acto político de provocación y trascendencia.

> **hay prendas que sí**, o sea, como que me encanta vérselas puestas. A veces **hasta se las regalo porque digo es que te queda mejor a ti, es tuya. Y ellos me han regalado cosas también**. **O sea, muchos de mis hijos trans, sus regalos son cosas que tenían pre transición. Tengo joyería, tengo algunos vestidos de ellos, de antes. Y es como también recibir ese intercambio** (…) **Y mi ropa está repartida en todo Lima. Eso es algo que heredé de Barbie. Barbie también su ropa debe estar en**

> **todo Lima y el Perú**. (Entrevista 1 Lui, *House of* Calloway, énfasis añadido).

Como se puede leer en el fragmento anterior, la ropa y el vestirse como una práctica corporal que hace parte de la performance pública e íntima es deslocalizada tanto del sistema capitalista como del (cis)tema binario. Desde prácticas de cuidado de lo común, la ropa se regala y circula geográficamente por lugares más allá de los esperados. Además, como dice Lui, la ropa y joyería utilizadas en la pretransición por sus hijos transmasculinos ahora son heredadas por ella. Son regalos que a través del intercambio afectivo y material le dan valor a las subjetividades políticas trans que se están produciendo como parte de una comunidad. Finalmente, esta ropa se puede comprender como ofrendas entregadas con el objetivo consciente de transgredir y hacer transcender la comunidad y la cultura *ballroom* desde el tejido ritualístico de acciones de apropiación y pertenencia que repolitizan su existencia.

Según Diana Taylor (2012), en Latinoamérica se considera la performance como un arte-acción, un lugar conceptual donde la contradicción, la ambigüedad y la paradoja son estimuladas y donde lo anti institucional, anti elitista y anti consumista vienen a constituir un acto político de provocación, aunque, como dice ella, "lo político se puede entender a veces más como ruptura y desafío que como posición ideológica o dogmática" (Taylor, 2012:65).

> **yo desde la performance, por un tema de la sensualidad y de la historia, lo que buscaba plasmar era como una protesta a través del cuerpo**. Era justamente como lo que **yo llamo como la recreación ancestral, la recreación histórica**. A mí, yo siento realmente **soy de alguna u otra manera como la hija o la nieta de una de las locas que vivió antes que yo y que ha resistido todos los procesos que quizás han atravesado estas tierras desde la colonización civilizatoria, el racismo, el clasismo que incluso todavía continúa hasta ahora.** Entonces **yo lo que hago en el performance a través del cuerpo tomando muy en cuenta la indumentaria, la vestimenta y todo eso, reivindico mucho como mi propia ancestralidad, hacia lo andino,**

> **hacia lo afrodescendiente.** Y de esa manera también **busco mezclar las disidencias sexuales con estas resistencias antirracistas, las existencias que también sufren opresiones al igual que las nuestras.** Y que, de hecho, si combinamos ambas cosas, **si eres una persona travesti racializada, pues es mucho más fuerte todo lo que puedes sentir y atravesar** (Entrevista 2 Sandra, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como se puede leer, Sandra, a través de su performance no solo reivindica una postura política anti institucional en la línea de desafiar la lógica binaria sexo genérica mostrando su cuerpo travesti, sino también el racismo y el clasismo como procesos que han colocado a los cuerpos racializados en posiciones de opresión de manera histórica. Su posición política apela a su performance y a una vestimenta andina que le pertenece por legado ancestral como una acción de protesta vital que le permite desafiar los sistemas de poder, funcionando como una práctica corporal que es también una promesa de un acto estético y una intervención política que puede localizar-deslocalizar-relocalizar la posición muchas veces de desprecio en donde la cultura hegemónica limeña coloca a lo andino, a la vez de (re)significar su subjetividad política travesti racializada mediatizada por el espectáculo, la hipersensibilidad teatral y la acción de resistencia real y no como representación (Taylor, 2012).

Por otro lado, la performance trans y específicamente el voguear dentro de la escena *ballroom* peruana es experimentada como un acto político provocador, de resistencia y ruptura, ya que permite liberar la subjetividad de la producción de algunas narrativas hegemónicas occidentales para que pueda experimentar y comunicar lo que es y puede seguir siendo.

> **cuando estamos vogueando, el cuerpo cumple esa función de comunicar**, **ya sea con expresiones, ya sea con ademanes**, ya sea con una forma específica de voguear, **el cuerpo cumple esa función de ser el desarrollador del acto comunicativo en donde el habla no está tan presente y también la sensación que uno siente o la euforia que siente**

cuando te aplauden y te gritan mientras vogueas es inexplicable (Entrevista Lirio, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

Entonces, **el voguear es resistir con el cuerpo, es hacerte presente**, **es hacerte escuchar que existe esta comunidad en tu país** y que es tan válida como cualquier otro tipo de comunidad. **Pero además es un cuerpo disidente** (…) **finalmente la performance es lo que tu cuerpo te revela, creo yo. Y tu cuerpo te revela libertad. Estoy harta de ser heteronormada y de no poder ser quien realmente soy** (Entrevista 2 Calle, *House of* Prince, énfasis añadido).

comenzamos a ver la actitud que tiene el performance, que se le vea femenina, atrevida, indomable, qué sé yo, sexy, sensual. Y que dices **qué perra esa chica cuando estaba bailando, ella tiene el cunt, y eso es una actitud que no se habla y que no se trata de lo que ella puede decir si no es su actitud al momento que baila. Y eso solamente lo dice con el cuerpo,** con las líneas de su cuerpo, con cómo se quiebra, con cómo baja al piso, con cómo disfruta al caer al suelo, ¿no? (…) **De repente ves a una *butchqueen* bailando *voguefem* de la manera más feroz y la manera más femenina que tú te quedas como que wow**, qué perra esa chica. ¿Entiendes? O sea, **y la ves tan femenina que tú, digamos una persona que no entiende de esa separación, de esta interconexión y esta mezcla de lo que es las expresiones de género, simplemente, no sé, se le funde el chip porque es como que ¿cómo un cuerpo masculino puede mostrarse tan femeninamente no?** (…) **Entonces eso que le muestras al mundo a través de la performance con tu cuerpo deriva de tu propia naturaleza, porque tú eres**, tú eres una persona, digamos, tú naciste como XY, pero **te estás expresando dentro de lo que te place tu feminidad, es lo que aflora de tu piel y eso es lo que muestras y muestras que soy válida. Entonces y te rompe este esquema de que el hombre debe ser masculino y la mujer femenina,**

sino te muestra algo diferente. (Entrevista 2 Isis, *House of* Prince, énfasis añadido).

Como se puede leer en el primer fragmento, el voguear se experimenta como una acción comunicativa donde se genera un diálogo entre la/le voguera/voguere y el público que va a verle. La persona que voguea expresa a través de su corporalidad en movimiento (expresiones y ademanes) su ser disidente y el placer que le provoca habitar esta disidencia sexual sentida como propia y el público le responde (con gritos y aplausos) que su ser es susceptible de ser admirado y celebrado. Es decir, ser visto desde el reconocimiento positivo de nuevas formas de ser y estar en el mundo que fisuran las normas inmutables y absolutas ligadas a la corporalidad sexo-generizada y racializada dentro del régimen cisheteropatriarcal-colonial.

El acto comunicativo de la persona que performa, como dice Calle en el segundo fragmento, revela, destapa, descubre y declara, desde un lugar de resistencia, una existencia genuina y la posibilidad real pero efímera de ser libre en el momento de la realización de la performance. Es decir, valida en la práctica corporal performática que se realiza en comunidad aquellas existencias negadas en los espacios hegemónicos. Finalmente, en el tercer fragmento Isis hace énfasis en cómo esta genuinidad expresada a través del performance se comunica no solo con la forma corporal o los movimientos sino también con la actitud que la persona que voguea tiene al momento de presentarse en la pasarela. Esta actitud dentro de la cultura *ballroom* se denomina *cunt*[73] que se puede entender como una presencia erótica, sexy, indomable y atrevida que comunica el placer de encarnar un cuerpo poderoso y en este caso feminizado que se habita con placer y deseo y que a su vez logra ser deseado por el otro.

Desde otro ámbito, fuera de la escena *ballroom*, el arte trans y marika, que es performance, pero también puede ser poesía, narrativa e incluso diseño gráfico de pósters, stickers y/o afiches, se considera un acto político encarnado que se realiza

[73] El cunt es una palabra en ingles que se traduce directamente como coño. El coño se refiere a la vulva o vagina, pero simbólicamente en *ballroom* tener *cunt* se refiere a poseer un poder erótico vinculado con lo femenino que solo se expresa a través de la actitud corporal. Se puede decir que a través del voguear se comunica quien es la más coñuda, es decir la más sexy, la más sensual y la que más habita y se apropia del poder erótico de su corporalidad.

desde el deseo de visibilizar una realidad violenta para las personas sexodisidentes y tratar de transformarla.

> Para mí me parece súper importante saber que mi arte es político, porque **hay una necesidad marika, hay una necesidad dichosa y hay una necesidad de que quiero que tenga un impacto real** y que no se quede ese sentimiento solamente en la imagen. **Entonces y yo creo que es algo que no les sucede a todos los cuerpos y por eso tal vez se vincula mucho el arte marika hacia lo político cuando es algo que no se le vincula a otro tipo de movimientos, o sea de expresión artística, porque hay una necesidad real de que esto mueva algo y es como que la impotencia de que no haya derechos no haya justicia, no haya democracia, hace que de qué momento se deje huella de que está pasando esto** (Entrevista Drako, Ex *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Como menciona Drako, el arte marika encarna la impotencia, la frustración y la rabia de una comunidad cuya subjetividad se produce en los márgenes del ejercicio de los derechos y la justicia. Pero también nace del deseo de transgredir esta realidad violenta y de que se pueda transformar. Desde mi punto de vista, el dejar huella del que habla Drako envuelve tanto a las corporalidades implicadas en la acción artística performática como a las personas que consumen este tipo de arte. Es decir, la necesidad marika de utilizar el arte performático y el arte en general para resistir deja huella en las propias subjetividades políticas trans y marikas que se siguen produciendo y siguen siendo a través de la dicha de realizar estas acciones, y también en las personas, la sociedad y la cultura que se dejan interpelar por este tipo de arte.

Venus no tiene género,
es una niña de múltiples genitales,
es un niño tímido,
femenino
muy curioso.

Ambos se encontrarán,
se explorarán,
chocarán sus vientres, sus labios,
se desvanecerán en sudor,
en sensaciones ligeramente dolorosas

Gia Lujuria, Poema VI

Imagen 1. Afiche publicitario del evento Burdel de poesía realizado por la *House of* Lujuria
Fuente: @houseofjuluria publicado el 26 de setiembre de 2022
Imagen 2. Poema VI – Gia Lujuria
Fuente: Gia Lujuria (2022) Poemario Lucifer y los ~~7~~ 8 pecados capitales. Perverso Editorial

Hasta aquí he podido profundizar en cómo la performance artística que ocurre dentro de la escena *ballroom* o la performance y el arte que se hacen desde la *House of* Lujuria es una práctica corporal que permite la localización-deslocalizacion-relocalización de subjetividades políticas disidentes y racializadas que se despliegan y se muestran desde el placer de ser encarnadas y desde el placer de la transgresión. Este placer de habitar y mostrar lo que realmente se es y saberlo transgresor, se convierte en una acción política de reivindicación de la genuinidad del ser y el deseo de seguir siendo más allá de las limitantes impuestas por las narrativas hegemónicas ligadas a la idea de que corporalidades son deseables, bellas y por ende esperables como “normales” para una corporalidad humana.

Quisiera ahora referirme a las marchas y/o a las manifestaciones de protesta (plantones) que tienen como objetivo la reivindicación de derechos de las personas trans en las calles como otra forma de acción performativa que produce la visibilidad de las subjetividades políticas trans en un espacio público que se construyen para si mismas y comunican sus existencias.

Un ejemplo de esto es la resistencia colectiva particular de las trabajadoras sexuales trans que se organiza en las calles contra los escenarios políticos

ultraconservadores como los que se experimentan en Perú, donde el conservadurismo está tanto en los partidos de derecha ligados a la iglesia evangélica como en los de izquierda vinculados a la iglesia católica desde la acción preferencial por los pobres (teología de la liberación).

En el caso de las trabajadoras sexuales (trans y cis) frente al aumento del crimen organizado que desde el 2022 incrementa los crímenes de odio contra ellas y a la impunidad reinante sobre estos casos, se llevó a cabo el 22 de febrero de 2023 la *Primera Marcha contra los crímenes de odio: por las mujeres diversas trabajadoras sexuales*. Esta marcha surge en respuesta al asesinato de Rubi Ferrer, una trabajadora sexual, lidereza de su calle, cuya muerte fue transmitida en vivo por una red social. El impacto de este hecho en las mujeres trans fue tal que se materializó en una marcha histórica que reunió a más de 3,000 mujeres trans y fue organizada por diversas colectivas de mujeres trabajadoras sexuales cis y colectivas de mujeres trans, incluida Féminas Perú. Esta marcha se ha repetido tanto en el 2024 como en el 2025 y se ha elegido el 13 de febrero (el día del asesinato de Rubí) como el día de la marcha denominada ahora #Marcha13F.

Antes de la primera marcha, es importante decir que hubo un plantón, un acto performático de mujeres trans que, con sus corporalidades, sus voces y sus pancartas, exigían justicia en los exteriores de la Dirección de Investigación Criminal – DININCRI para demandar que el asesinato se investigue. Estas mujeres lograron que la carpeta fiscal[74] que estaba en el distrito de Carabayllo, donde ocurrió el asesinato, se lleve al Cercado de Lima ya que es en este distrito que las chicas ejercen el trabajo sexual y desde donde se realizan las investigaciones vinculadas al crimen organizado. Desde la Policía Nacional del Perú – PNP, se quería tratar el asesinato de Rubi y el posterior asesinato de Priscilla Aguado, otra trabajadora sexual trans, como delitos comunes y no como parte de acciones de una organización criminal que las extorsiona diariamente cobrándoles cupos para que puedan realizar su trabajo.

[74] Una carpeta fiscal en Perú es un instrumento de trabajo técnico que recopila toda la documentación relacionada con una investigación penal realizada por el Ministerio Público. Contiene la denuncia, informes policiales, actas, dictámenes periciales, requerimientos y resoluciones judiciales.

Imagen 3. Fotografía del plantón frente a la DININCRI
Fuente: https://www.tvperu.gob.pe/noticias/locales/colectivos-lgtbi-realizan-planton-frente-a-la-dinincri-por-asesinato-de-trabajadoras-sexuales

Luego del plantón, en la primera marcha se convocó con los hashtags #NiUnaTransMenos y #TocanaUnaTocanaTodas, históricas arengas feministas que se toman también desde la lucha de las mujeres trans, debido a que muchas de ellas se consideran feministas y reconocen el feminismo como un movimiento que impulsa su activismo. Luego para la segunda marcha se sumaron los hashtags #SOSNosEstanMatando y #JusticiaPorLasQueNoEstan, haciendo énfasis específicamente en el problema del asesinato indiscriminado a trabajadoras sexuales trans y la impunidad de los mismos, y para la tercera marcha se añadieron los hashtags #LeyDeCrimenesDeOdioYa y #LeyDeReconocimientoAlTrabajoSexualAhora, las cuales concretamente exigen al gobierno leyes específicas para frenar esta problemática a través de visibilizar el ensañamiento particular contra las chicas trans por el hecho de serlo y la necesidad de formalizar el trabajo sexual para sacarlo de la situación de precarización en el que se encuentra.

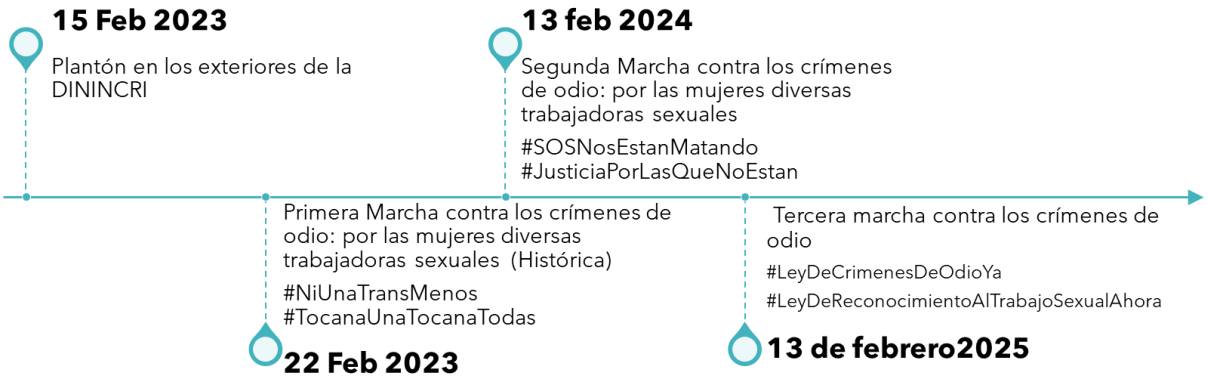

Figura 2. Línea de tiempo de las marchas contra crímenes de odio organizadas por trabajadoras sexuales
Fuente: Elaboración propia

Como se puede observar en la línea del tiempo anterior, las mujeres trans trabajadoras sexuales ponen sus corporalidades en las calles de Lima año a año y usan sus cuerpos trans, su ser trabajadoras sexuales y la marcha en si misma como acciones performáticas referidas a la subversión, la disidencia y la protesta que las politizan y las producen como subjetividades políticas contrahegemónicas e interpeladoras del orden somático moderno.

Parto de que poner el cuerpo de la mujer trans en el espacio público a través de la marcha como acto performativo colectivo con una organización intencional de sus movimientos y elección del recorrido politiza y reivindica tanto las corporalidades trans binarias, hiperfeminizadas y eróticas; como el trabajo sexual que algunas realizan y convierten a las marchas a decir de Susan Leigh Foster (2006) en una coreografía de la protesta como una forma de argumentación corporal, política y estética que hace visible el desacuerdo, la indignación y la solidaridad entre ellas. Es decir, las mujeres trans se producen como sujetas políticas que marchan por la vida y por sus vidas específicamente alejadas de la categoría de sujeto político moderno "fundado en la racionalidad, la narrativa institucional, la lógica burguesa y patriarcal, la blanquitud y la identidad fija y unívoca" (Escobar, 2013:144). La marcha, como acto coreográfico, la encabezan las mujeres trans y cis trabajadoras sexuales, es decir, las afectadas directamente por estos crímenes de odio, quienes llegan desde diferentes distritos de Lima; acompañan también

los familiares de las víctimas, otras mujeres trans y personas aliadas de la comunidad LGTBIQ+ al final.

Imagen 4. Marcha contra los crímenes de odio. Para las mujeres diversas trabajadoras sexuales. Fuente: Giana Camacho. (2023) [Fotografías] Recuperado de https://agenciapresentes.org/2023/02/23/peru-por-primera-vez-miles-de-personas-marcharon-en-lima-contra-los-crimenes-de-transodio/

La marcha, que se repite año a año y que deja entrever la capacidad organizativa y la existencia de redes activas de mujeres trans, nace de la conmoción (movilización afectiva) que provoca el asesinato de Ruby. La primera marcha, que, como ya mencioné, logra convocar a 3000 mujeres trans, se materializa a 9 días del asesinato de Rubí. En esa línea, se puede decir que hay en las mujeres trans una experiencia añeja de habitar y comprender la colectividad y el tejido de redes como prácticas políticas que las potencian y las protegen.

> Entonces creo que **la resistencia no solamente está en nuestra misma existencia,** que por sí ya es una resistencia, **sino en lo organizacional, en la capacidad de organización que tenemos de manera natural, porque es un instinto. O sea, es como, o nos organizamos o nos matan, o nos organizamos o perdemos a una más** (Entrevista Gia 2, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Por otro lado, se tiene cierta intuición o certeza sobre que la visibilidad que se produce en la marcha y que viene sobre todo con la transición corporal (ser y verse trans en el espacio público) es, a decir de Juan Ignacio Vallejos (2019) teoría política-coreográfica ya que el cuerpo no solo expresa política, sino que la produce en este caso particular desde una sensación de responsabilidad que nace del miedo y el efecto que el peligro de muerte inminente produce en las trabajadoras sexuales. Ellas mutan estas emociones en acción política performática, en una práctica corporal colectiva donde exponen sus corporalidades trans y están luchando por existir.

> **Es importante nuestra presencia**. Tenemos que seguir así. No podemos desfallecer. **Si no nos hubiésemos movilizado no hubiéramos conseguido que la carpeta fiscal esté acá (…) Somos personas, somos ciudadanas, somos peruanas y merecemos el mismo respeto que todas** (…)" (Entrevista Leyla, Féminas Perú, énfasis añadido).

Se puede decir que, frente a la violencia extrema y cruenta, frente a la muerte como mensaje y amenaza, las mujeres trans y cis trabajadoras sexuales se producen como sujetas políticas visibles y organizadas. Tal vez esta mayor visibilidad en el espacio público de corporalidades que han realizado transiciones físicas binarias (miles de mujeres trans juntas en las calles protestando por su derecho a vivir) se puede vincular a la posibilidad de que en las mujeres trans trabajadoras sexuales haya menos miedo y/o vergüenza respecto de su identidad y expresiones de género o tal vez el miedo inminente a morir y a saber que esa muerte es la materialización de no haber logrado en vida la categoría ontología de existencia como mujeres trans, les da el poder de salir,

exigir juntas y componer un movimiento colectivo para hacer visible su disidencia y su derecho a vivir.

Imagen 5. III Marcha contra los crímenes de odio.
Fuente: Salud en Casa. Recuperado de
https://www.facebook.com/photo?fbid=1043875031094025&set=pcb.1043875071094021

En el caso de los chicos transmasculinos integrantes de DTM hay una apuesta política y performática de salir a marchar, como dicen ellos “en tetas”. Es decir, poner en el espacio público sus corporalidades transmasculinas no binarias y travestis como parte de un repertorio que recuerda sus existencias y su capacidad encarnada de resistir las imposiciones de la lógica binaria sexo-genérica.

En la marcha del orgullo del 2023, un grupo de chicos transmasculinos pertenecientes a DTM marchó con los torsos desnudos mostrando sus senos en algunos casos totalmente al descubierto, en otros tapados con cinta adhesiva del color de su piel.

Sus cuerpos al ocupar la calle de esta forma manifiestan decisiones coreográficas que comunican y persuaden sobre lo que pueden los cuerpos transmasculinos y a su vez crean comunidad en el espacio público. Ellos marchaban en el bloque trans, agarrando una gran bandera trans y pancartas que exigían el ejercicio pleno de sus derechos, y en otras proclamaban su adhesión a la lucha feminista a pesar de ser conscientes de que existe una facción del movimiento feminista radical trans excluyente (TERF) que les desconoce como subjetividades políticas feministas válidas. Finalmente, utilizan sus propios cuerpos como espacio de denuncia de la violencia a la que son sometidos por las fuerzas del orden.

Imagen 6. Masculinidades presentes en el bloque trans de la marcha del orgullo TLGBIA+ ¡Somos parte de la lucha feminista!
Fuente: @diversidadestm (2023 y 2024)
[Fotografía de la segunda fila a la izquierda] Recuperado de https://www.instagram.com/diversidadestm?igsh=N3Y1bmlxNnk5Zmlt
[Fotografías primera fila y segunda fila a la derecha] Recuperado de https://www.instagram.com/diversidadestm?igsh=N3Y1bmlxNnk5Zmlt

Las marchas y/o las protestas como actos performativos colectivos y acciones coreográficas que nos permiten ver cómo se relacionan y se mueven los cuerpos, en este caso los cuerpos trans, nos acercan también a la experiencia de bastantividad que pueden sentir a diferencia de las experiencias de soledad y aislamiento en la que se encuentran muchos chicos transmasculinos en Lima. Es decir, además de ser una acción política de protesta y de visibilidad, se convierte también en una experiencia de congregación de cuerpos como red de apoyo.

> entonces **el cuerpo (en las marchas) tiene mucha fuerza cuando somos bastantes** siento que **la corporalidad en abundancia es como que una red de apoyo que nos puede ayudar a protegernos más**. (Entrevista 2 Bosco, H of Nakamura, énfasis añadido).

Como se puede leer, Bosco que es de una casa perteneciente a la escena *ballroom* peruana y que también ha tenido la experiencia de marchar, comenta cómo para él las marchas también son experimentadas como un lugar de reconocimiento y pertenencia a una comunidad trans más amplia que puede protegerle. Es decir, el acto performativo que es la marcha está cargado de una afectividad particular que nos argumenta y nos hace visibles a través de la bastantividad y la relación que tienen los cuerpos dentro de la marcha, la sensación de solidaridad, alianza y generación de cuerpo colectivo protector. Según Judith Butler "la acción plural y pública es el ejercicio del derecho a ser parte de la comunidad, y ejercitando ese derecho se está creando el espacio de la aparición" (Butler, 2017:65).

Aparecer como corporalidades en alianza implica una acción performática que une el cuerpo y el lenguaje en una relación particular de ida y vuelta. Esta acción en las marchas generalmente implica caminar al ritmo de las arengas, llevar pancartas y realizar acciones artísticas performáticas específicas, como por ejemplo voguear. Hay algunos momentos, sobre todo en las marchas del orgullo (Pride) donde específicamente se celebran las existencias sexo disidentes que algunas personas trans pertenecientes a las casas de la escena *ballroom* de Lima voguean

> Por ejemplo, en el Pride, más que nada, **yo he vogueado todo el *Pride,*** entonces he estado en eso, ¿no? Pero siento que **el *Vogue* también es**

> **un lenguaje de protesta. El *Vogue fem* o el *oldway*,** las categorías de performance en *ballroom* **nacen de estas necesidades de visibilización**. **Para mí, más que un simple baile, es mi cultura, es mi lenguaje y es mi forma de protestar y celebrarme**. (Entrevista Lirio, *House of* Nakamura, énfasis añadido).

Como menciona Lirio, el *vogue* tanto dentro como fuera del escenario de una *ball,* se considera un lenguaje imbricado de protesta y celebración que visibiliza el placer por el encarnar un cuerpo sexo disidente. Desde el acto performático de voguear en una marcha del orgullo, las corporalidades en movimiento no solo reclaman lo público para visibilizar sus subjetividades políticas trans, sino que se apropian (se localizan) y reconfiguran (deslocalizan y relocalizan) los entornos materiales de sus corporalidades y de la calle misma convirtiéndolos en plataformas de resistencia a la cisheteronorma que reciben el apoyo y la validación de la pluralidad de cuerpos que acompañan la acción performática produciendo un espacio de alianza localizada "entre la gente, lo que significa que, al mismo tiempo que tiene lugar en un sitio concreto, la acción configura un espacio que en esencia pertenece a la alianza misma." (Butler, 2017:77).

Finalmente, se puede decir que el acto performativo ya sea en una pasarela *ballroom*, un escenario o la calle misma permite habitar un lugar a distintas escalas espaciales (cuerpo, colectividad, escenario, espacio público, sociedad, cultura) que genera discursos encarnados que desestabilizan espacios cartesianos y narrativas pensadas como fijas e inamovibles. En esa línea, como plantean Flavia Ferreira y Mónica Botelho (2020), la manera de vivir la corporalidad de las personas trans desde expresiones artísticas y de protesta como el arte gráfico y escrito, la performance y/o el vogue es desde el tránsito corporal que produce, de manera estética y política, construcción corporal y la producción de caminos existenciales que posibilitan la generación de otras posibles subjetividades políticas trans posthumanas basadas en un fuerte sentimiento de colectividad (Braidotti, 2015), así como la producción de otros lugares públicos donde estas habiten lejos de la violencia y cerca de la celebración.

4.1.1. Nación Marika: el arte como protesta contra el patriotismo y el modelo de belleza occidental

Era el mes de julio de 2020, habían pasado cuatro meses desde que se había decretado, desde el gobierno peruano, una cuarentena obligatoria a causa de la pandemia provocada por la COVID-19. Nadie podía salir de su casa, estaban prohibidas las reuniones sociales y cualquier evento, feria y/o festival artístico que congregase público. En este contexto, Gia me cuenta que las integrantes de la *House of* Lujuria se habían quedado sin realizar las actividades artísticas de las cuales dependían económicamente. Es así como el 28 de julio (día de la independencia del Perú) y de manera virtual, nace Nación Marika. Se trasmitió por Facebook live y su estructura se basó en la de un programa de señal abierta de la televisión peruana llamado Risas y Salsas[75] que duró 19 años al aire, Gia me dice que fue una "edición especial de Risas y Tracas[76] en versión anti-patria".

Las Lujurias realizaron varios videos para este espectáculo y con ese material audiovisual y a pesar del confinamiento por la pandemia se juntaron en la casa de una amiga en común de todas y desde ahí transmitieron Nación Marika. En la transmisión en vivo apareció primero un video de apertura donde Lujuria producciones presenta una noche de varieté travesti con artistas invitadas integrantes todas de la *House of* Lujuria. Aparece primero la madre de la *house,* Gia y se la presenta como una chica perversa, sensual, atrevida, revolucionaria, travesti, vichosa y feliz, luego se ve a Piero Lujuria desnudo echado boca abajo en una cama moviendo las nalgas, con una voz en off que ofrece "culos y homosexualidad", sigue Sandra Polisha quien explica Nación Marika diciendo

> **Las travestis existimos hace más de 200 años**. **Si, existimos antes que sus Estados, antes que sus iglesias y antes que el sistema capitalista nos explote y nos asesine diariamente.** Así que no me vengan con eso cuento de que les estamos faltando el respeto a sus símbolos patrios, a su

[75] *Risas y Salsas* fue uno de los programas televisivos más vistos del país desde 1980 hasta 1999. Se transmitía todos los sábados en el horario estelar de las 20:00 horas, en señal abierta para todo el Perú. Durante el programa, había musicales con las principales vedettes peruanas y sketches humorísticos.
[76] Tracas es la forma coloquial y amical de llamarse entre mujeres trans o travestis en Lima.

> bandera y a su escudo de guerra. **Porque no mi amor, tu Estado nos falta el respeto, tu iglesia nos sigue asesinando. Así que pues corazones esta es Nación Marika y los símbolos patrios no existen en esta nación,** así que ubíquense un poquito y vénganse a celebrar la escandala, el travestismo y la mariconada que fue nuestra desde el inicio de las épocas. (Polisha, transcripción del video de apertura de Nación Marika, énfasis añadido).

Después se presenta a Seropasivona como transgresora, vichosa y feliz dispuesta a satisfacer los fetiches más prohibidos de quien se conecte a la transmisión en vivo y luego a Brisa Lujuria como dominatrix, bruja y encantadora. Finalmente, presentan a una invitada especial que es Jessie Stravaganza a quien se la ve realizando un performance de la canción Like a virgin de Madona, vestida de blanco como novia.

Nación Marika fue una acción performática que duró una hora y 50 minutos y durante ese tiempo mezcló videos pregrabados con la realización de performances en vivo, los cuales tenían una breve introducción realizado por las presentadoras que eran Gia, Brisa y Sandra.

> En Nación Marika **el evento tenía en esencia muy de vedette**. Queríamos incluir el vedetismo porque las redes justamente lo que hacen es reafirmar el tema de los cuerpos. **O sea, no solamente usando pequeñas prendas o estando semidesnuda, sino también cómo ejercen control sobre tu cuerpo y es algo que a las mujeres, sobre todo, no se ha visto bien que una mujer, pues exprese con su cuerpo su deseo y que sea libre como de mostrar las tetas, por poner un ejemplo o mostrar el culo, que haga eso una mujer es un poco subversivo, ahora imagínate una mujer trans**, entonces por ese lado yo creo que también **es importantísimo para nosotras, reivindicar nuestros cuerpos, cuerpos que socialmente han sido pensados fuera del deseo y de la justicia y del respeto**. **Nosotras lo que hacemos es eso, demostrar cuanto respetamos y amamos nuestro cuerpo como para mostrarlo y a la vez mostrar partes de él que tú sabes que están**

> **censuradas o no quieren ser vistas.** No hablo sólo de los genitales porque los cuerpos de las mujeres trans siempre sufren constante juicio social. (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Nación Marika es una apuesta performática que nace ante la necesidad de subsistir económicamente, pero también del deseo de homenajear el trabajo de tres artistas travestis peruanas que habían hecho esta misma actividad, con el mismo nombre, un año antes. Es decir, se quería conmemorar el aniversario de Nación Marika con la intención política de continuar con una crítica a las ideas de patriotismo, nación y libertad asociadas a la independencia del Perú y a la formación del estado-nación peruano que, en términos formales (pero no reales) les puso fin a casi tres siglos de virreinato español.

> **Nuestra intención textual y literalmente era mofarnos o hacer sarcasmo o incluso satirizar el patriotismo en su esencia**, entonces lo que **hicimos fue una intervención tipo cabaret travesti, pero lo hicimos grabadas en vídeo (…) todo era una línea así directamente contra el patriarcado, contra el patriotismo diré, porque el patriotismo es básicamente el patriarcado**. Es como esa herramienta que usan los hombres, o los países que usan las ideologías para llegar y calar sobre todas las personas, porque muchas personas sienten orgullo de los países de donde provienen (…) **y como nosotras cuestionamos eso, pues como siempre con videos, con audiovisuales, con performances.** (Entrevista 1 Gia*, House of* Lujuria, énfasis añadido).

Las prácticas corporales performáticas que se realizan desde la *house* son acciones políticas de cuestionamiento al orden cisheteropatriarcal. Se protesta desde y con el cuerpo a través del performance que toma forma de cabaret y vedetismo. En palabras de Antivilo (2017) para las performanceras, el cuerpo es tanto soporte de la autorrepresentación como herramienta de expresión. En esa línea, es desde el cuerpo desde donde las integrantes de la *house* se reapropian de sí mismas y desde ahí subvierte las imposiciones, censuras, desigualdades y la mezquindad que el sistema patriarcal le ha impuesto a la sexualidad femenina y/o a la sexualidad de las sujetas

feminizadas. Desde ahí se reivindican otras formas de ser femeninas desde el goce y la celebración que a través de las acciones performáticas que implican movimiento, baile, vestuario, maquillaje y el glamour asociado al cabaret y al vedetismo permiten a las subjetividades políticas disidentes el ser y el seguir siendo transgresoras. En esa línea, se puede comprender que en Nación Marika el arte performático que realizan las integrantes de la Casa se encuentra atravesado por esta intención política que no está aislada de la producción de sus subjetividades políticas que pugnan por reconocimiento, así como de los procesos de reproducción de la vida y de las luchas por hacer de este mundo, un espacio digno y vivible para ellas.

En Nación Marika las Lujurias performan contra el patriotismo, que Gia iguala al patriarcado. El patriotismo es efectivamente un sentimiento de orgullo que tienen las personas por pertenecer a una nación. Según Stuart Hall "una nación no es solamente una entidad política sino algo que produce significados, un sistema de representación cultural. Las personas no son solamente ciudadanos legales de una nación; participan en la idea de la nación según se representa en su cultura nacional." (2010, p.380). Para Benedict Anderson "la nación es una comunidad política imaginada" (1993, p. 23), enfatizando así en la idea de la producción de imaginarios y en la de comunidad, compañerismo y horizontalidad entre compatriotas, a pesar de las desigualdades sociales que puedan existir.

Como se puede apreciar, lo que se resalta en estas dos maneras de entender a la nación es su vínculo con la producción de culturas nacionales compuestas de representaciones e imaginarios que van a "construir significados que influencian y organizan tanto nuestras acciones como la concepción de nosotros mismos." (Hall, 2010, p.381).

> Hay un video, un lip sync que yo hago de una canción que se llama La Cabrona. **Estaba con un vestuario tipo BDSM y un látigo**. En el escenario había un taburete sobre el que estaba una bandera peruana (…) **agarré la bandera y como que mostré el trasero a la cámara y como que me estoy limpiando el trasero con la bandera** (…), pero también es muy simbólico, ¿no?, porque **estoy segura de que en este país [Perú] la**

> **gente nos ve justamente como eso, como alguien que se pueden pasar por el trasero, limpiárselo y desecharlo, literal** (…) o sea, **termina toda la perfo y yo me acerco a la cámara, muestro el trasero, me lo limpio con la bandera y hago una pregunta y es, ¿somos libres? ¿Realmente lo somos? Pregunto yo, porque es una estrofa que se repite mucho en el himno nacional del Perú e irónicamente el Perú es uno de los países menos libres de Sudamérica** (…) Muchos países a nuestro alrededor tienen muchas medidas a favor de las comunidades trans y marikas y pues nosotras somos la excepción, **entonces para nosotras eso era urgente de demandar: ¿Qué has hecho tú como nación por las marikas?** (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

¿Dónde está y quién es la performera protagonista del fragmento anterior? ¿Dónde están y a quiénes representa la bandera que se pasa por el trasero? ¿Qué está permitiendo relocalizar esta acción performática? En primera instancia, la performera es una mujer trans peruana, la cual deslocaliza las relaciones de poder a través de su performance. Ella con la posibilidad de ser agente activa de su propio devenir y reivindicando su ciudadanía peruana, usa la bandera que para ella identifica a todos los peruanos que ven y tratan a las personas trans como algo con lo que pueden limpiarse el trasero y pueden desechar, y se limpia el trasero con ellos. En ese sentido, como plantean Màrius Domínguez-Amorós y Paola Contreras-Hernández (2017), el cuerpo performero se puede entender como un territorio “des-localizado” que alberga historias y memorias, en este caso de situaciones de discriminación y violencia, que se re-articulan a través de interacciones múltiples que permiten el desarrollo de nuevos espacios relacionales que resignifican lo identitario nacional; esto último en el sentido de que el performance proclama la existencia de, por un lado, mujeres trans como ciudadanas peruanas y, por otro, la de ciudadanos transfóbicos.

La construcción de las culturas nacionales, según Hall (2010), se compone de algunos elementos principales, entre ellos, la narrativa de la nación que provee, por ejemplo, de símbolos nacionales, eventos históricos e imágenes que significan o representan las experiencias compartidas de los ciudadanos. En esa línea, se puede

decir que, en la performance de Gia, hay una interpelación al himno nacional, símbolo patrio que es denunciado como una falacia al contraponerlo con las experiencias cotidianas de personas trans y marikas de vivir en un país donde no se sienten, ni pueden ser libres. Es decir, no se comparte ese sentimiento de libertad que profesa el himno ya que, por ejemplo, su identidad no es reconocida legalmente. Es importante mencionar que el movimiento trans peruano ha luchado para que se apruebe una ley de identidad de género ante el Congreso de la República, pero todos los esfuerzos realizados han sido rechazados por la institucionalidad nacional. En esa línea, el cuestionamiento de Gia se puede responder diciendo que lo que ha hecho la nación peruana por las trans y marikas es construir una narrativa nacional excluyente, donde se les niega la posibilidad de existir como ciudadanas plenas.

Para Gia, esta performance "fue una forma directa de provocar, pero también es un acto muy simbólico, porque estoy segura de que en este país la gente nos ve justamente como eso, como alguien a quien se puede pasar por el trasero, limpiárselo y desecharlo literal". El estatus de ilegalidad que impone el Estado-nación peruano a las personas trans, con el no reconocimiento de su identidad, las posiciona en una situación de vulnerabilidad real que las hace experimentar sus existencias como desechables. Como dice Achille Mbembe (2011) se aplica sobre ellas un poder social y político que les impone la muerte sobre la posibilidad del despliegue de sus vidas, o como plantea María Lugones (2014) se les reserva, para la producción de sus subjetividades trans y marikas, el lado oscuro/oculto del sistema moderno-colonial de género, donde las ideas asociadas al género (razón masculina y fragilidad femenina) no pueden ser aplicadas a las personas colonizadas, ya que todas al ser deshumanizadas estaban igualmente desprovistas de razonamiento, belleza y fragilidad. Cuando se deshumaniza a una persona, es más fácil, como dice Gia, pasártela por el trasero, limpiarte con ella y desecharla.

Sin embargo, desde las acciones performáticas que propone Nación marika se logra deslocalizar esta deshumanización y relocalizarla desde la presentación de subjetividades políticas posthumanas que no son reconocidas dentro de la noción de humanidad que plantea el humanismo moderno ligado a narrativas hegemónicas donde la blanquitud, lo heterosexual y lo cisgénero van a significar los valores y las aspiraciones

que la nación peruana va a privilegiar en los integrantes del cuerpo nacional, y en consonancia se van a ejercer múltiples formas de violencia, discriminación y exclusión sobre las personas que no encarnan estas categorías, como lo son las integrantes de la *House of* Lujuria.

> **nuestro estilo (travesti) es variado, es un estilo más subversivo** de hecho porque considero que **nuestro estilo no es necesariamente, visualmente atractivo o bello, algunas apuestan, por ejemplo, por la monstruosidad o por lo bizarro.** (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

Los diferentes estilos de travestismo de las integrantes de la casa son apuestas políticas y estéticas por la reivindicación de corporalidades que subvierte no solo el orden hegemónico del género binario que define lo que se considera femenino o masculino, sino también el modelo de belleza occidental que impone la blanquitud, ligada a lo bello y lo racional, como estándar estético hegemónico. Son sus propios cuerpos racializados de travestis marginales los que, al no sentirse parte de las narrativas hegemónicas vinculadas a la nación peruana, crean, desde el performance, una nueva sujeta política, la travesti monstruosa y bizarra, así como una comunidad imaginada que se materializa en esa Nación Marika. Crean una nueva (pa)tria que se vuelve (trans)tria donde se expresa y comparte el orgullo del existir trans y marika, y expresan un patriotismo transformado, un (trans)triotismo que se enorgullece por la existencia del travestismo y del deseo sexual libre y marika como parte de la producción de subjetividades políticas subversivas y/o ciudadanías trans que se expresan más allá de la lógica binaria sexo-genérica y desde la reivindicación de la monstruosidad y el placer sexual en la producción de subjetividades políticas trans y marikas vichosas.

Por otro lado, la apuesta artística de protesta a través del performance que tiene Nación Marika al mofarse del patriotismo desafía la idea de nación como un (cis)tema heteropatriarcal y desestabiliza los significados fijados en las categorías hombre y mujer posibilitando la generación de subjetividades políticas que permiten la existencia, resistencia y trascendencia de las trans y marikas racializadas. Se fisuran así, el control de la subjetividad que impone el sistema moderno-colonial de género lugoniano ligado a

la imposición del dimorfismo sexual, la heterosexualidad, el patriarcado y el orden socio-racial, creado por el régimen colonial, donde lo blanco es sinónimo de belleza y racionalidad, y está asociado al cuerpo sano, joven y estilizado.

> (desde nuestro performance) **no queremos encajar en el modelo hegemónico de belleza** (…) **nos gusta distorsionar esa belleza no solamente volviéndote fea o viéndote fea, sino hablo de la monstruosidad desde tu cuerpo enfermo, por ejemplo, una persona que habla del VIH con libertad y placer, por ejemplo, eso también es monstruoso y creo que es una forma muy marcada de expresarnos en la casa**. (Entrevista 1 Gia, *House of* Lujuria, énfasis añadido).

La monstruosidad a la que se refiere Gia puede comprenderse como una categoría biopolítica que pone en cuestión lo comprendido y acreditado como bello, normal, saludable y aceptable para lo que se considera humano. Según Mabel Moraña, "el monstruo arruina el statu quo, el cortejo triunfal de la modernidad, al develar algo que debió haber permanecido oculto" (2017, p.23). Lo que develan y posibilitan las subjetividades políticas monstruosas en Nación Marika es la aparente irracionalidad de aceptar a las personas con VIH como sujetas bellas, deseantes y libres, dentro de una nación que solo las reconoce como portadoras del virus que convive con ellas para controlarlas. El devenir monstruas y/o apostar por la monstruosidad se puede comprender como una apuesta política por redefinir lo humano. Esa noción de humanidad de la cual han sido expulsadas históricamente, para ensanchar sus límites ofreciendo otras estéticas y narrativas instituyentes que transitan e incluso transmutan lo establecido por la convención normativa de "lo humano" moderno, (Braidotti, 2015). Es decir, a través de encarnar en sus propios cuerpos la crítica a la racionalidad y al discurso higienista modernos que permite la apertura de lo posthumano.

Gia me comenta que la referencia al monstruo también se puede encontrar en la línea grafica que difundió el evento en redes sociales.

Imagen 7. Línea gráfica de la difusión del Evento Nación Marika en Instagram y Facebook
Fuente: @houseoflujuria Publicado el 21 de julio de 2020

Estos afiches estuvieron inspirados en una foto del 2008 que hizo la vedette peruana Leysi Suarez desnuda y sentada en la bandera peruana sobre un caballo, las cuales causaron mucha indignación en la opinión pública y le valieron una denuncia por el Ministerio de Defensa peruano que casi la lleva a la cárcel por ofender un símbolo patrio. Esta foto fue intervenida por Holy Drako Lujuria, quien la convirtió en dibujo y como dice Gia: “trató de un poco darle la apariencia de una de nosotras.” Se reivindica así la apariencia de corporalidades bizarras, monstruosas que toman el protagonismo en la imagen. Son dos personajas desnudas, una sentada sobre una bandera peruana visiblemente raída quien monta al caballo y la otra está acariciándolo, ambas tienen cuernos, cabello verde y un tono de piel no humano. El dibujo nos sugiere que están rodeadas por llamas, debido a la forma que tiene lo que está pintado de amarillo. Con esa sugerencia se puede decir que son unas diablas, quienes representan a las integrantes de la Casa y te invitan a una noche de varieté travesti para subvertir el día de la independencia del Perú y a quitarle ese halo de incolumidad a una bandera que parece valer más que la vida de muchas.

En la imagen de la izquierda se puede ver el logo de la Casa, el cual es la cabeza de un personaje con cuernos y con alas, que se puede interpretar como la cabeza de un diablo o diabla o diable, quien también representa lo monstruoso como apuesta estético-política de la Casa. Es como si a través de estas imágenes, las integrantes de la casa optaran por lo posthumano, por reivindicar una subjetividad política más allá de los parámetros que los estados-nación modernos han construido para definir la humanidad

y la ciudadanía. Además, crean y te invitan a celebrar (en el día de la independencia del Perú) a una nación adjetivada como marika, que las acoge y las representa, y que pareciera emerger precisamente desde el infierno.

Con esto último vuelvo a la Lujuria, al nombre de la Casa y al apellido adoptado por todas sus integrantes, quienes llevan orgullosamente en la piel tanto el estigma del pecado capital, como la potencia de haberse apropiado del devenir de sus sexualidades trans y marikas donde su deseo de ser y gozar es su mejor venganza frente a una nación peruana que les niega la ciudadanía plena y la legitimidad de sus vidas.

4.1.2. Plantón contra la LGTBIQfobia en el Sistema de Salud: contra de la promulgación del Decreto Supremo – DS N° 009-2024-SA

El 10 de mayo de 2024 se publicó en el diario oficial El Peruano el Decreto Supremo - DS N°009-2024-SA que actualiza el Plan Esencial de Aseguramiento en Salud – PEAS[77]. En este decreto supremo firmado por la presidenta de la república Dina Boluarte, el ministro de economía y finanzas José Arista y el ministro de salud César Vásquez se patologiza como personas con problemas de salud mental a las ciudadanías trans y homosexuales como condición para que puedan obtener un seguro de salud. Los problemas de salud mental que se listan son diagnósticos del CIE-10[78] como el Transexualismo, el Transvestismo de rol dual, el Trastorno de la identidad de género en la niñez, el Travestismo fetichista, la Orientación sexual egodistónica, entre otros.

Para el momento en el que se promulga el DS N°009-2024-SA la Organización Mundial de la Salud – OMS ya había actualizado su sistema de clasificación al CIE-11 y si bien este se está reemplazando gradualmente en diferentes países, en esta nueva clasificación tanto el Travestismo como la Orientación sexual egodistónica ya se eliminaron y las condiciones relacionadas con la identidad de género se han sacado del

[77] Se puede leer completo el DS N°009-2024-SA en https://busquedas.elperuano.pe/dispositivo/NL/2287398-1

[78] Las siglas CIE significan Clasificación Internacional de Enfermedades. Es un sistema de clasificación y codificación global desarrollado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) para estandarizar y registrar enfermedades, trastornos y lesiones.

grupo de trastornos mentales y están agrupadas bajo la categoría de “incongruencia de género”, en un capítulo diferente que se centra en la salud sexual.

Al día siguiente de la promulgación del DS, el 11 de mayo activistas transmasculinos de DTM se autoconvocaron y propusieron abrir un grupo de whatsapp para aglutinar a activistas trans y marikas de todo el país para accionar contra la promulgación del DS[79]. La respuesta de las mujeres trans y personas transmasculinas de diversas organizaciones no se hizo esperar, al igual que la adhesión al grupo de organizaciones del activismo gay, lésbico y feminista peruano. En este grupo[80] llegó a haber más de 300 personas de por lo menos 9 departamentos del país, entre ellos Cusco, Lima - Callao, Arequipa, Ucayali, Tacna, Lambayeque, Puno, Áncash y Piura.

Se realizaron reuniones y asambleas virtuales donde había una persona moderadora del debate, una persona que tomaba los tiempos y turnos de participación y una persona relatora. Estas funciones se fueron rotando en todas las reuniones que se realizaron para organizar las acciones de respuesta al Estado y finalmente se quedó en que lo que se iba a exigir era la derogación del DS ya que se consideró de forma mayoritaria un documento que oficializaba la patologización de sobre todo las personas trans, pero también de *gays* y lesbianas por la inclusión del diagnóstico de orientación sexual egodistónica.

La indignación era tal que esta rabia tomo forma de organización, esto implicó la creación de siete comisiones, estas fueron: la de *Legal e incidencia política* que aglutinaba a activistas abogades o con conocimiento de leyes que busquen mecanismos para derogar el DS, la de *Seguridad* que se encargaba de la ciberseguridad en las reuniones y en las acciones presenciales, la de *Pronunciamiento y Vocerías* que produjo material para difundir y realizaba las conversación con autoridades llevando la voz de todes desde la postura política consensuada en colectivo, la de *Diseño* que se encargaba de generar arte para todo lo que se publicó, el manejo de redes, la creación de los flyers

[79] Es importante mencionar que fui agregada a este grupo de whatsapp desde mi rol de activista feminista e integrante de la comunidad LGTBIQ+ de Lima.
[80] Actualmente existen dos grupos uno denominado Coordinación Nacional LGBTQNB+ y DDHH con 278 personas de todas las regiones del país involucradas y otro especifico que se llama Lima-Coordinación Articulada con 83 integrantes.

y los videos para sensibilizar sobre esta problemática, la de *Acciones y Performances* que organizó performances, stencils y banderolazos, la de *Enlace Internacional* que estableció contacto con personas y agrupaciones LGBTQNB+ en otros países y con embajadas para difundir lo que estaba ocurriendo y la de *Logística* que veía el avance de todas las comisiones, buscaba el logro de los objetivos consensuados y la mejor estrategia para lograr la derogatoria del DS.

Desde la comisión de *Pronunciamiento y Vocerías* se redactó un comunicado que fue el primero que dio a conocer a la Coordinadora Nacional LGTBIQ+ integrada por 90 organizaciones, asociaciones y colectivas de la comunidad, feministas y de derechos humanos. Fue la primera vez que un bloque tan numeroso y diverso se unió bajo el nombre de Coordinadora Nacional y bajo una misma lucha que tenía como objetivo final la derogación del DS. En este comunicado se anunció la realización de un plantón el día 17 de mayo a las 3pm en diversas ciudades del país en el cual se exigió la derogación del DS, la actualización y uso del CIE-11 en los servicios de salud que brinda el Estado y la garantía de trato digno en la atención de salud para toda la comunidad LGTBI+, y en especial para las identidades trans, que se entendían desde la Coordinación Nacional como las más vulnerabilizadas y violentadas por este DS.

Es importante mencionar que la elección de la fecha fue una estrategia política ya que el 17 de mayo es el *Dia internacional contra la homofobia, la transfobia y la bifobia,* y se consideró que este hecho podía darle más visibilidad internacional a la violencia estatal que desde el Ministerio de Salud se materializa en el DS contra las personas trans y de orientación sexual homosexual, experimentándola como homofobia y transfobia al patologizarlas institucionalmente como personas con problemas de salud mental.

Para visibilizar y convocar al plantón se hizo un flyer que se difundió por las redes sociales de todas las organizaciones participantes, así como también de activistas sin afiliación y personas aliadas.

Imagen 8. Flyer de Convocatoria pública. Plantón contra la LGTBIQfobia en el Sistema de Salud
Fuente: @feminasperu Publicado el 14 de mayo de 2024

Como se puede ver en el afiche, que también es un acto performático, se cuidó desde la Coordinación Nacional que todas las personas de la comunidad se sintieran representadas, con la colocación del fondo de la bandera diseñada por Daniel Quasar, que agrega a la bandera arcoíris los colores negro y marrón para representar la inclusión de todas las razas y los colores de la bandera trans. Además, se puso en primer plano la bandera que representa a las personas no binarias y la bandera trans por considerarlas las más vulnerabilizadas con el DS. También se decidió colocar los logos de todas las organizaciones integrantes de la Coordinación Nacional, visibilizando así la cantidad de grupos detrás de esta lucha.

Finalmente, se consensuó el uso de cuatro hashtags: #NingunLGTBIQ+conDina, #EsteGobiernoNoMeRepresenta, #NadaQueCurar y #DerogatoriaYa. El primero y el segundo tienen que ver con el rechazo de la comunidad al gobierno considerado dictatorial y violador de derechos humanos de Dina Boluarte, el tercero que es el que más gusto a les integrantes de la Coordinadora Nacional tiene que ver con la lucha por la despatologización de las sexodisidencias, especialmente las identidades trans y el

último es el pedido puntual de la derogatoria del DS y objetivo último de la lucha organizada por la Coordinadora Nacional.

El plantón del 17 de mayo se realizó en 11 ciudades del país el mismo día a diferentes horas. En Lima fue a las 3pm frente al Ministerio de Salud, en la ciudad de Juliaca en Puno fue a las 10am en la Plaza de Armas, en la ciudad de Tacna fue a las 3pm frente a la Prefectura de esa ciudad, en la ciudad de Cusco fue a las 4:30pm frente al Poder Judicial, en la ciudad de Loreto en Iquitos fue frente a la Plaza 28 de julio a las 4pm, en la ciudad de Pucallpa en Ucayali fue frente a la Oficina de la Direccion Regional de Salud – DIRESA a las 10am, en la ciudad de Trujillo en La Libertad fue frente al Gobierno Regional, en la ciudad de Arequipa fue frente al Poder Judicial a las 5pm, en la ciudad de Abancay en Apurímac fue frente al Mural contra las violencias tambien a las 5pm, en la ciudad de Huamanga en Ayacucho y en la ciudad de Cajamarca fue frente a la DIRESA a las 3pm. Además, se hicieron dos plantones más el sábado 18 de mayo en la ciudad de Huaraz, en Áncash, a las 3pm, y en la ciudad de Lambayeque, en Chiclayo, a las 5:30pm.

Imagen 9. Acciones contra la TLGBIQNG-fobia en el Sistema de Salud peruano a nivel nacional
Fuente: @diversidadestm Publicado el 16 de mayo de 2024

El viernes 17 de mayo de 2024, las calles de diversas ciudades del Perú se pintaron de colores, como se puede ver en el afiche anterior. A diferentes horas del día, grupos de personas de la comunidad LGTBIQ+, en su mayoría liderados por personas trans, salieron a protestar frente a diferentes dependencias estatales ligadas al sector salud y justicia, así como frente a las dependencias de gobiernos regionales y espacios públicos emblemáticos de gobernabilidad, como son las Plazas de Armas en las diferentes ciudades del país.

Tanto en las calles como en las redes, las diferentes organizaciones y personas involucradas en el plantón dejaron saber con sus corporalidades en alianza, sus pancartas y sus banderas que las subjetividades políticas LGTBIQ+ existen, resisten y reclaman su derecho a la salud, sin aceptar que se les patologice para poder acceder a esta. Se visibilizó también que el sistema de salud peruano es parte de un gobierno que no respeta los derechos humanos de las ciudadanías sexodisidentes y que más bien ejerce una narrativa oficial que las estigmatiza y las discrimina, fortaleciendo en la sociedad peruana la idea de que las identidades trans y las personas con orientación sexual homosexual son consideradas ciudadanías patológicas, es decir, como enfermos mentales para el Estado peruano.

Específicamente en el plantón realizado en Lima frente al MINSA participaron varios colectivos activistas, entre los que se encuentran Diversidades TransMasculinas - DTM y Féminas Perú, organizaciones que han colaborado con esta tesis. Su presencia frente al MINSA y de todos los demás colectivos demandaba la derogación del DS que consideran que viola gravemente sus derechos humanos en cuanto a la vulneración de su dignidad como personas, considerándolas enfermos mentales, y a la restricción de su acceso pleno a servicios de salud con la condición de patologización previa. Además, denunciaban este hecho no como una acción aislada sino como parte de una avanzada anti-derechos de este gobierno considerado en lo fáctico por les activistas como un gobierno dictatorial y violador de derechos humanos que busca activamente relegarles a un estatus de ciudadanía de segunda clase.

Todo esto fue plasmado en la siguiente nota de prensa que fue publicada en redes y enviada a diversos medios de comunicación con el contacto de una de las activistas voceras por si requerían alguna entrevista o aclaración.

NOTA DE PRENSA

ORGANIZACIONES TLGBIQNB+ REALIZAN PLANTÓN FRENTE AL MINSA

DEROGACIÓN DEL DS QUE PATOLOGIZA NUESTRAS IDENTIDADES Y ORIENTACIONES SEXUALES

Hoy, 17 de mayo, los colectivos y activistas independientes TLGBIQNB+ del Perú hacen un llamado enérgico para denunciar el Decreto Supremo N° 009-2024-SA, emitido por el Ministerio de Salud, como una medida que perpetúa la patologización y estigmatización de nuestras identidades y orientaciones sexuales. Este decreto representa una grave violación a los derechos humanos de nuestra comunidad, al negarnos el acceso pleno a la salud y mantener una visión discriminatoria sobre quiénes somos.

Nos encontramos frente a una avanzada antiderechos que busca relegarnos a un estatus de ciudadanía de segunda clase, en un contexto de dictadura asesina donde las instituciones están copadas por alianzas políticas entre el Congreso y el Ejecutivo. Es urgente que se detenga esta violación a nuestros derechos y se respete la diversidad y la igualdad de la comunidad TLGBIQNB+.

Hacemos un llamado a la sociedad peruana y a la comunidad internacional a solidarizarse con nuestra lucha por la igualdad y el respeto a la diversidad. Exigimos que se revoque el Decreto Supremo N° 009-2024-SA y se garantice el pleno acceso a la salud para todas las personas, sin importar su orientación sexual o identidad de género. Además, exigimos la implementación del CIE-11, que representa un avance significativo en la despatologización de nuestras identidades.

Para visibilizar nuestra protesta, hoy viernes 17 de mayo a las 3:00 p. m. se realizará un plantón frente a las sedes del Ministerio de Salud (Minsa) en Lima y en las sedes de la Dirección Regional de Salud (Diresa) y puntos estratégicos en regiones como Lambayeque, Ica, La Libertad, Piura, Puno, Ancash, Tacna, Iquitos y Ayacucho.

Juntos resistiremos contra la patologización y la discriminación, en defensa de los derechos humanos de todas las personas.

COORDINADORA NACIONAL TLGBIQNB+

SUSCRIBEN:

Contacto para comunicación y medios:
Maju Carrión | Celular: 922 925 993

EXIGIMOS JUSTICIA, IGUALDAD Y DIGNIDAD PARA TODAS LAS PERSONAS TLGBIQNB+ DEL PERÚ.
¡NO HAY NADA QUE CURAR!
¡NI UN PASO ATRÁS EN NUESTRA LUCHA POR UNA VIDA DIGNA Y LIBRE DE DISCRIMINACIÓN!

Imagen 10. Nota de prensa. Derogación del DS que patologiza nuestras identidades y orientaciones sexuales
Fuente: @feminasperu Publicado el 17 de mayo del 2024

La publicación en redes y el envío de esta nota de prensa a medios es una afrenta radical contra el gobierno de Dina Boluarte llamándolo “dictadura asesina”, esto visibiliza un posicionamiento de las subjetividades políticas trans en particular y las sexodisidentes en general como subjetividades políticas que se saben sometidas a un régimen que se ha dedicado, mediante leyes y decretos supremos, a erosionar la democracia para hacer vivir de facto una experiencia de dictadura contra la ciudadanía sexo-disidente. Al constatar esto desde la experiencia encarnada, les activistas trans, LGB y feministas alzan su voz sin titubeos y además convocan a la sociedad peruana e internacional a solidarizarse con su lucha.

En el plantón realizado en Lima, además de les activistas con pancartas y banderas trans, se realizaron dos acciones artísticas performáticas que acompañan a los plantones y a las marchas en esta ciudad de manera constante. Una fue la batucada realizada por Lucha y Tambo donde participa África Nakamura, madre de la *House of*

Nakamura de la escena *ballroom* limeña y otres activistas LGBTIQ+. La otra fue la realización de una alfombra roja con integrantes del colectivo *Alfombra Roja* quienes convocaron a les activistas integrantes de la Coordinadora Nacional a sumarse a la alfombra de manera voluntaria.

Imagen 11. Fotografía de la batucada Lucha y Tambo en el Plantón frente al MINSA
Fuente: Elaboración propia

La batucada *Lucha y Tambo* congrega a personas racializadas, migrantes, disidentes sexuales, trans y personas de barrio, quienes desde su posición de ser vulnerabilizados por la violencia estructural que promueve el Estado peruano y a través de la percusión de raíces afro luchan por justicia, igualdad y acceso pleno a derechos. Desde su acción performática acompañan múltiples protestas vinculadas a la vulneración de derechos y el plantón frente al MINSA no fue una excepción. Su acción de protesta desde el arte y la música permitió en el plantón que las corporalidades ahí presentes puedan experimentar la cohesión, la celebración y el poder que genera el estar juntes y acompañades en la lucha por la derogación del DS.

Por otro lado, la presencia del colectivo *Alfombra Roja,* que lucha por los derechos sexuales y reproductivos, la memoria y la dignidad del pueblo, participó también del plantón realizando una alfombra roja de cuerpos recostados en la calle con atuendos rojos que llevaban una pancarta exigiendo la promulgación de una Ley de Identidad de género ahora.

Imagen 12. Alfombra roja frente al MINSA en el Planton contra la TLGBIQNG-fobia en el Sistema de Salud peruano

El acto performático de la alfombra es potente debido a que las corporalidades hechas alfombra expresan cómo algunos cuerpos son fácilmente pisoteados, es decir, violentados por ser quienes son por el Estado. La manifestación más conocida de la alfombra roja es la asociada a las esterilizaciones forzadas denunciadas como delito de lesa humanidad llevado a cabo por el gobierno de Alberto Fujimori entre los años 90 y 2000. Sin embargo, acompañan también otras luchas donde otro tipo de corporalidades, en este caso las corporalidades trans y sexodisidentes, son vulnerabilizadas también por un Estado que no reconoce su estatus de humanidad y les trata como seres desechables o pisoteables. En todas sus performances, las corporalidades que hacen la alfombra son cuerpos de mujeres cis racializadas, pero en este caso también participaron de la alfombra algunas personas pertenecientes a la disidencia sexual.

Los plantones del 17 de mayo del 2024 fueron las primeras acciones realizadas en pro de la derogación del DS 009-2024-SA. Luego de estos siguieron más plantones, reuniones de lideres y liderezas trans con autoridades del MINSA, banderolazos, adhesiones a la lucha de colegios de profesionales de la salud mental y otras acciones incluida una estrategia gestada en la Coordinación Nacional e impulsada por la Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros del Perú lograron la recolección de 5,000 firmas que permitieron que el 15 de agosto del 2025 un juzgado declare inconstitucional el DS 009-2024-SA. Si bien esto tiene que ser confirmado por la Corte Suprema, este logro se toma como una sentencia ejemplar que confirma que el activismo trans en particular y el LGTBIQ+ en general si genera subjetividades políticas vigilantes y capaces de transformar sus propias realidades.

CAPÍTULO 5

REFLEXIONES, HALLAZGOS Y PROPUESTAS

Luego de haber recorrido la historia del movimiento trans peruano y haberme adentrado en las experiencias de 24 personas que son parte de cinco espacios colectivos creados y sostenidos por personas trans binarias y no binarias, llego a ciertas reflexiones que me permiten responder a la pregunta de investigación sobre cómo se producen las subjetividades políticas trans en colectivo y dentro de contextos de violencia en la ciudad de Lima. Antes de entrar en esto, comienzo este capítulo con una fotografía de la frase escrita por Susy Shock, artista y activista trans, que me permite contextualizar y tejer los argumentos que responden mi pregunta de investigación desde la noción de posthumanidad que he abrazado en esta tesis, y esto a su vez lo ligo con lo que está ocurriendo actualmente en el mundo debido a la llegada al poder en varios países, incluido Estados Unidos, Argentina y Perú, de gobiernos de derecha y ultraderecha con acciones y narrativas fascistas. Termino reflexionando sobre la categoría de subjetividad política sobre su potencia, pero también sobre sus limitaciones para nombrar la experiencia liminal, integrativa, relacional y poscartesiana que ocurre en las personas cuando son y siguen siendo políticamente.

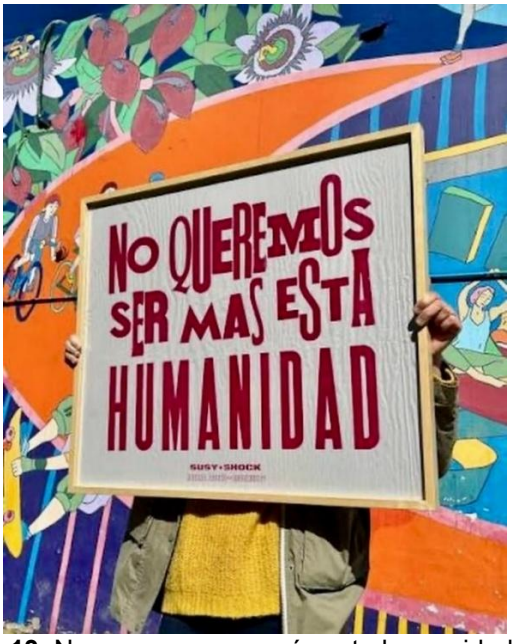

Imagen 13. No queremos ser más esta humanidad cuadro
Fuente: @susy.shock Publicado el 15 de enero de 2026

Quiero comenzar este capítulo con esta imagen publicada el 15 de enero del 2026 en el Instagram de Susy Shock[81], una mujer trans argentina, que se autodefine como *artista sudaka* y se le conoce como *pedagoga del deseo*. Este título se le atribuye públicamente ya que ella defiende con fervor que si una persona no está en su deseo, sabiendo quién es y qué quiere, está en esta vida de prestado. Ella menciona que el deseo te sostiene frente a un sistema capitalista[82] y añado cisheteropatriarcal que quiere prescindir de aquellas personas que no nos ajustamos a sus mandatos.

Desde este lugar de enunciación ella realiza la afirmación radical de la foto. Sin embargo, es importante mencionar que esta frase fue divulgada por ella en *Hojarascas,* una publicación del 2017 que recopila textos y poemas donde ella usa la imagen de las hojarascas, este conjunto de hojas secas que caen de los árboles y son pisoteadas, para denunciar los travesticidios que ocurren en Argentina.

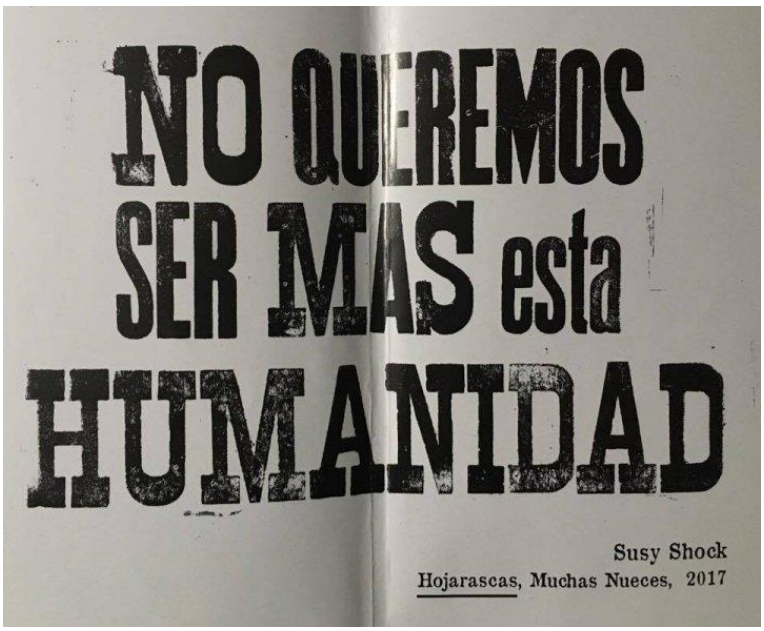

Imagen 14. No queremos ser más esta humanidad
Fuente: Susy Shock (2017). Hojarascas Editorial Muchas Nueces

[81] Susy Shock nació en Buenos Aires en 1968. Es actriz, poeta y música. Es activista y militante trans que interpela al modelo hegemónico cisheteropatriarcal a través de su producción artística y su vida misma.

[82] Parte de la entrevista realizada por el medio Presente a Susy Shock. Para leer toda la entrevista se puede visitar el siguiente link https://agenciapresentes.org/2025/08/29/susy-shock-si-no-estas-en-tu-deseo-estas-en-la-vida-de-prestado/

Esta frase publicada en el 2017 y relanzada en el 2026 como cuadro, es una frase que no solo se mantiene en el tiempo, sino que confronta esta supuesta humanidad moderna definida y valorada desde la lógica binaria sexo-genérica, lo blanco, burgués, lo individual y lo masculino como superiores y a su vez visibiliza y denuncia la violencia por la que pasan y siguen pasando las personas trans en Argentina, en Perú, en EEUU y en otras varias partes del mundo. Coincidentemente, estos aspectos que definen esta humanidad son los que enarbolan el auge de la ultraderecha y el fascismo en el mundo. En esa línea, esta afirmación actual también la comprendo como una acción política en contra de las medidas violentas y sistemáticas de represión, persecución y ataque a los derechos humanos que están sufriendo las personas trans, las personas migrantes, las personas en Gaza, entre otras. Estas personas que son esa otra humanidad, ese otro conjunto de seres humanos que no alcanzan a ser la humanidad de la cual Susy no quiere ser parte y tampoco las personas que han colaborado con esta tesis, ni yo.

Además, esta frase nos remarca una posición de deseo colectivo desde la enunciación del *no queremos*. Es decir, no afirma que no seamos esta humanidad no deseada, pero sí explicita consciente y críticamente que se está en un lugar que no se quiere habitar, pero del cual cuesta salir y a su vez permite pensarse de otras maneras.

Esta encrucijada que me gusta llamarle tensión entre el deseo de ser, seguir siendo y las imposiciones de las narrativas hegemónicas sexo-genéricas, de raza y clase, capacitistas, entre otras, da a luz a esta otra humanidad que, apoyándome en Rosi Braidotti (2022), le llamo posthumanidad. Esta posthumanidad permite, valora y alienta la producción de las subjetividades políticas como las de aquellas personas trans con las que he tenido el placer de compartir y conversar para esta investigación, lejos de la compulsión cisheteropatriarcal y capitalista que concibe como éxito su extinción.

Susy dice en Hojarascas que para las personas trans “la única certeza es el fracaso / ese es nuestro punto de encuentro, / desde ahí estallarán los nuevos hallazgos”. (Shock, 2017: s/p). Estas palabras explicitan muy bien los procesos de producción de subjetividades políticas de personas trans en Lima a las cuales me he podido acercar donde el fracaso experimentado como violencia e incertidumbre, por ejemplo en el hecho que les echen de tu casa, que les nieguen trabajo, que tengan poco o nulo acceso a servicios de salud y/o educativos, que caigan en la pobreza y que les mal genericen trae

a su vez la furia y el coraje que se expresan en “no tener miedo a perder, porque no se tiene nada que perder” como me dijo Lesly una integrante de Féminas Perú, así como la ternura y las ganas de protegerse en colectivo porque “las trans están mapeadas para sobrevivir”, como me dijo Gia, madre de la *House of* Lujuria.

Estas experiencias afectivas son los nuevos hallazgos que estallan, se mezclan, se configuran y gestan nuevas corporalidades y voces, es decir nuevas subjetividades políticas trans que van a desafiar y deconstruir las grandes narrativas hegemónicas sobre qué es la humanidad, cómo hacer política, cómo criar, cómo se experimenta la familia y el parentesco, cómo ser femeninx, masculinx, no binarix, cómo ser bellx, que apreciar como belleza y cómo vincularse tanto sexo-afectivamente como comunitariamente.

Es importante decir que esta otra humanidad que reivindica la vida en común, los lazos familiares y comunitarios elegidos, la feminidad y masculinidad como expresiones que corresponden a quienes quieren ser, incluida la no binariedad como experiencia válida, el arte y específicamente el performance como lugar de transformación y transgresión no es que descarte la noción de humanidad moderna, sino que la confronta, la debate, la pelea y la desobedece. Muchas veces en esta batalla gana la posthumanidad, gana la certeza de ser interdependientes y gana el monstruo y la monstruosidad, como dice Gia Lujuria, pero también, como dice Susy en su poema más conocido titulado “Yo, monstruo mío”, donde menciona: “Reivindico mi derecho a ser un monstruo ¡que otros sean lo normal!”. Esta posthumanidad plagada de subjetividades políticas trans mutantes, monstruosas, travestis, marrones, negras y marikas reivindica su derecho a existir y su deseo de celebrarse como otras formas de existencia y bellezas lejos de la estética occidental colonizante, de la colonialidad del género y de la imposición compulsiva del capitalismo por el individualismo que nos convence de vernos entre nosotres como enemigos y competencia.

En esa línea, esta investigación encuentra como primer hallazgo que las subjetividades políticas trans se producen en espacios colectivos diversos que buscan tener particularidades, pero que son parte de un movimiento más amplio, vivo, dinámico, fragmentado y cambiante. Este movimiento trans peruano se gesta en las fronteras e intersticios del movimiento LGTBIQ+ y del movimiento feminista, los cuales tienen un particular impulso en los años 80, con las limitaciones que en esa misma década trae el

estallido del conflicto armado interno (CAI) en mi país, el cual se extiende hasta el año 2000. Esta primera etapa, de los 80s hasta el 2000, la he denominado un periodo de Autoconciencia y Articulación del movimiento, donde hubo un trabajo muy fuerte de migración interna a Lima, donde se dedicaron a ubicarse, conocerse y organizarse, la mayoría de las veces, mujeres trans desde el trabajo sexual.

Sin embargo, dos años antes del inicio de este periodo ocurre la primera acción pública de travestis yendo al Congreso de la República exigiendo ser visibles en la nueva Constitución de 1978. Este hito histórico es valorado y reivindicado por este movimiento trans que, en una segunda etapa, que he denominado periodo de *Visibilidad e Incidencia* (2001-hasta la actualidad), comienza a gestar espacios colectivos públicos creados por y para personas trans de forma exclusiva. Este es un periodo de lucha por leyes, de trabajo articulado con el Estado y de creación de espacios colectivos de y para mujeres trans, personas transmasculinas y no binarias. En este periodo se crean Féminas Perú, Diversidades TransMasculinas (DTM) y, desde el 2018, coincidiendo con la pandemia, las casas/houses que hacen artivismo y política de lo común.

Un segundo hallazgo tiene que ver con el horizonte político de este movimiento trans peruano y de los espacios colectivos que son parte de él y que dan vida a las subjetividades políticas que los habitan. Este horizonte político se expresa desde lógicas comunitarias que han privilegiado la generación y el sostenimiento de prácticas políticas de cuidado de lo común y prácticas corporales que implican modos de ser, hacer y sentir que articulan múltiples apuestas y múltiples subjetividades.

Este horizonte político se materializa con la creación de condiciones materiales, afectivas y simbólicas que surgen siempre entretejidas en las acciones políticas que los espacios colectivos trans realizan, a través de sus integrantes. Entre las condiciones materiales está el estar mapeadxs, que implica no solo conocerse, sino poder cuidarse y contar con otras personas trans en momentos de crisis, realizar acciones colectivas de performance que celebran las estéticas y vidas trans, así como generar articulaciones con otros actores como la empresa o el Estado para garantizar un mejoramiento de las vidas trans a través de donaciones, modificaciones de leyes, protocolos y normas, entre otras.

Es importante decir que estas condiciones materiales permiten gestar y criar condiciones afectivas y simbólicas vinculadas a ser y sentirse parte de un espacio colectivo y hasta de un movimiento mayor. Experiencias afectivas como el pertenecer, acuerparse, sentirse acogidx desde el reconocimiento positivo de la diversidad sexo-genérica, usar el arte y el performance en colectivo para seguir siendo, así como transgredir el orden cisheteropatriarcal son elementos virtuosos de una práctica política trans que nos permite repensar qué sujetxs políticxs queremos ser y los modos de hacer política actualmente cuando el auge del fascismo está matando literal y simbólicamente nuestra posthumanidad.

Un tercer hallazgo con relación a la producción de subjetividades políticas trans es que, si bien estas se producen en espacios colectivos, estos lugares compartidos son espacios elegidos (familias y comunidades) donde se intuye que estas subjetividades pueden ser acogidas, nutridas, criadas y alentadas. Existen preguntas, inquietudes, deseos y/o certezas sobre ser o querer ser una persona disidente sexual y en estos espacios colectivos elegidos donde existen otras personas pasando por procesos similares, estas dudas y/o seguridades se van materializando, convirtiéndose en experiencias vitales reales donde lo colectivo puede cuidar lo común que es la vida trans.

Es importante para mí mencionar que esta elección no necesariamente se define desde una noción individualista y liberal, de que yo elijo esto porque me gusta y tengo un catálogo de posibilidades para elegir, sino desde una resemantización de la elección no como un acto puntual, sino como un proceso donde las elecciones son vitales, constantes y limitadas por la precarización de las vidas trans. Además, es también relevante decir que cuando digo que las subjetividades políticas trans se producen en espacios colectivos, me refiero a que se producen en un espacio intersticial, un “entre” donde lo individual no está escindido de lo colectivo, sino que se co-constituyen mutuamente.

Un cuarto hallazgo tiene que ver con que en la producción de estas subjetividades políticas trans la noción de cuidados también se resemantiza. Hablo de cuidar lo común que es la vida trans y esto supone desplazar los cuidados de la familia nuclear cisheterosexual a la familia trans, desplazarlos además de la subjetividad que los ejerce tradicionalmente, es decir, de las personas asignadas mujeres al nacer, a cualquier ser

humano que se reconoce como interdependiente en sus relaciones con otros seres vivos. Es decir, cuidar lo común (la vida trans) es descentrar los cuidados de lógicas cisheteronormativas que imponen la reproducción de ciertas subjetividades privilegiadas y el borramiento de otras.

Un quinto hallazgo tiene que ver con que la producción de subjetividades políticas trans en los diversos espacios colectivos que analicé tiene características comunes y también particularidades. Respecto a lo común todos los espacios colectivos producen sistemas de parentesco otros, que los defino como lugares donde se ejercen prácticas de cuidado de lo común y redes de apoyo mutuo que crean otro tipo de aparatos sociales sistemáticos lejos de la opresión de las mujeres y las disidencias sexuales, así como otras formas concretas de organizar la sexualidad definiendo responsabilidades, privilegios, rituales e intercambios afectivos y materiales otros entre las personas que son parte de estos nuevos sistemas. En esa línea, estos sistemas de parentesco nacen de la necesidad, pero también del deseo de las subjetividades políticas trans de existir y pertenecer y no de una imposición esencial como lo es la familia biológica.

Esta necesidad de pertenecer, entretejida con el deseo de existir, produce subjetividades políticas trans genuinas y poderosas que experimentan cierta libertad para ser y estar en el mundo, ya que estos sistemas de parentesco otros no pretenden formar sujetos definidos como mujeres u hombres. Es decir, existe la posibilidad de ser más allá de estas categorías, sin ser blanco de la violencia cisheteropatriarcal que impone patrones de belleza hegemónicos y generizados, la división sexual del trabajo en la formación psíquica y las corporalidades, así como el matrimonio heterosexual sobre el deseo sexual.

Ahora, respecto a las particularidades dentro de las casas/*house*s que son parte de la escena *ballroom* limeña, encontré que sus sistemas de parentesco son extendidos y complejos. Las familias tienen un apellido que es el nombre de la casa y que adquieren todxs lxs integrantes de la misma. Además, hay madres, padres y xadres que son las cabezas de las familias e hijxs. Las familias pueden tener solo madre o padre o ambos, también pueden tener xadre, pero la categoría madre es la más importante, reconocida y valorada por la comunidad. No se guían por el tabú del incesto, pero existe controversia sobre si deben existir relaciones sexoafectivas entre madres/padres/xadres e hijxs. En la

House of Lujuria, por el contrario, se incluyen las relaciones sexoafectivas entre lxs integrantes de la familia y se desarrolla un sistema de parentesco basado más en la amistad, ya que, si bien hay una madre, no todxs lxs integrantes se consideran hijxs, y en la injuria ligada al VIH que les atraviesa. En DTM el sistema de parentesco está basado más en una experiencia de hermandad; no existen ni madres ni padres, solo un respeto por aquel compañero activista que tiene más tiempo y por ende más sabiduría dentro del activismo. Por otro lado, también se basa en la reivindicación de sus vivencias transmasculinas mariconas no binarias y, como en la *House of* Lujuria, en la inclusión de relaciones sexoafectivas entre ellos. Finalmente, en Féminas el sistema de parentesco está basado en la experiencia de empatía, de reconocerse como iguales dentro de una sociedad que les violenta por quienes son. Existe una madre que es una mujer trans a la que se acude por su experiencia de vida y por su sabiduría al enfrentar las situaciones de precariedad y violencia que impone, por ejemplo, el trabajo sexual. Esta madre es una "mujer vivida" que sabe y a quien se recurre para pedir ayuda y consejo.

Un sexto hallazgo tiene que ver con que la producción de subjetividades políticas trans nos permite revisar la categoría del contrato social, aquella sobre la que se construye la política moderna vigente, esa que actualmente nos está llevando a la erosión de la democracia que era su valor más preciado. En ese sentido, la producción de estas subjetividades nos permite redefinir las relaciones de libertad y subordinación que en el contrato social corresponden las primeras a los hombres y las segundas a las mujeres. En la redefinición, la libertad es potestad de todxs más allá de los genitales, sobre todo la libertad sobre nuestros propios cuerpos. En cuanto a la subordinación, esta se resemantiza ya que, si bien en la producción de estas subjetividades hay otras jerarquías, el intercambio afectivo priorizado hace que las personas trans se perciban y se sientan más como iguales ante la adversidad, permitiendo que esta vivencia no sea compatible necesariamente con la subordinación sino más bien con la diferencia. Finalmente, estos sistemas nuevos excluyen a la figura del macho patriarcal como arquetipo del agresor y de la superioridad humana, mas no a las diversas expresiones de masculinidad que se vivencian como interdependientes.

Un séptimo hallazgo tiene que ver con que la producción de las subjetividades políticas trans nos permite pensar en la categoría de crianza política como una opción a

las relaciones contractuales y como una práctica de cuidado estratégica para sostener la vida trans frente a quienes quieren borrarla. Si comprendemos lo político como una dimensión constitutiva de las sociedades humanas que además está determinado por disposiciones afectivas, la crianza adjetivada como política recurre a la creación comunitaria de las condiciones afectivas, simbólicas y materiales que permiten el despliegue de las vidas que han sido colocadas en situación de vulnerabilidad y desde ahí resisten.

Desde la comprensión de la corporalidad trans como un lugar fluido, plástico y maleable, un octavo hallazgo tiene que ver con que la producción de subjetividades políticas trans se convierte en un lugar privilegiado para la producción de prácticas y dispositivos corporales alternativos que retan lo definido como humano por el pensamiento moderno. En esa línea, se configuran como proyectos políticos encarnados deseados y deseantes que le regalan a la noción de humanidad la capacidad de excederse o incluso, desde mi punto de vista, redefinirse desde lo posthumano en el sentido de que demuestran con sus propias existencias lo que pueden los cuerpos de la especie humana desenmarcados de las narrativas humanistas modernas.

Un noveno hallazgo tiene que ver con que la producción de subjetividades políticas está atravesada por procesos de transición diversos y variables que dependen, como me dijo Lui: “de lo que tu cuerpo te pida”. Se pueden seguir procesos de transición binarios o no binarios y todos son apuestas políticas donde el deseo de automutación se convierte en una práctica corporal que se tensa con narrativas hegemónicas instituidas sobre cómo debe ser una persona humana. Estas prácticas corporales subversivas generan estéticas alternativas y nuevas formas de experimentar placer sexual dependiendo de las condiciones de posibilidad del espacio donde se producen. En ese sentido, Lima, conocida como una de las ciudades más conservadoras de Latinoamérica, se convierte en un escenario macro que afecta y restringe la autonomía en los procesos de transición.

Dentro de los diferentes espacios colectivos que se han explorado, esto es variable y se puede decir que las personas trans sienten más o menos la presión de tomar decisiones como operarse u hormonarse para ponerle fin a la ansiedad que les genera sufrimiento respecto a ser o potencialmente ser maltratadas, excluidas y/o

estigmatizadas por salirse del molde estrecho de lo considerado humano desde la lógica binaria sexo-genérica. En esa línea, esto se vuelve más violento en algunos contextos particulares, como en el caso de la prostitución, que es para la mayoría de las mujeres trans en Perú la única opción que tienen para sobrevivir económicamente.

Sin embargo, el espacio colectivo elegido (familia/comunidad) acogerá o intentará acoger con mayor amabilidad y apertura estos procesos, demostrando que si la mirada del otro no impone censuras y/o límites, la diversidad de posibilidades en la producción de subjetividades políticas trans puede ser mayor. En esa línea, es importante recordar que las subjetividades políticas están en constante (co)creación con relación a otros seres humanos, posthumanos y no humanos, y que estas relaciones van a permear la vivencia encarnada de ser. Por esto, la colectividad creada para poder producir subjetividades de otras formas será central en la creación de las condiciones de posibilidad para que estas subjetividades políticas posthumanas puedan gestarse, existir y expandirse.

Un décimo hallazgo tiene que ver con que en la producción de subjetividades políticas trans se puede pensar la transición como una práctica corporal autoerotizante. Es decir, a pesar de que las condiciones de posibilidad de la ciudad de Lima les confronta con vivencias violentas y restrictivas de sus autonomías corporales, esta forma de habitar la transición se comprende como una praxis erótica, política y ética muy cercana a lo que propone el feminismo posthumano, que postula que los poderes del Eros de aquellas personas a quienes el humanismo excluyó y atormentó, abren múltiples caminos para que estos cuerpos deseantes posthumanos y más nunca inhumanos puedan llegar a ser lo que quieran ser.

Esta manera de comprender y vivenciar la transición física que implica un tratamiento de reemplazo hormonal y/o diversas cirugías hace que la producción de subjetividades políticas trans se pueda entender como un proceso donde la corporalidad se transforma a través de múltiples procesos autoerotizantes, lejanos a las narrativas patologizantes según las cuales las personas trans odian sus cuerpos porque los consideran equivocados.

El hallazgo décimo primero tiene que ver con que en la producción de subjetividades políticas trans se llegan a transmutar los límites asociados a la

construcción de feminidades, masculinidades y bellezas hegemónicas. Se puede observar que estas categorías son apropiadas activamente por la potencia maleable de la producción de subjetividades políticas trans que fluyen a través de los límites de la norma binaria sexo-genérica y los procesos de racialización ligados a la noción de belleza propia del colonialismo. En esa línea, las feminidades, masculinidades y bellezas que producen las subjetividades políticas trans son prácticas corporales de resistencia elegidas y adaptadas por el deseo de existir y se convierten así en otras posibilidades de ser y estar en el mundo.

Sin embargo, es importante mencionar que existe un cambio generacional en las personas trans que permite que ahora sea más aceptada colectivamente la diversidad de posibilidades de producir subjetividades políticas trans, ya que el colectivo ofrece referentes diversos de poder ser. Antes y sobre todo en las mujeres trans, pero también en transmasculinidades, se pensaba que encajar en lo femenino o masculino cisheteronormativo les iba a librar de la violencia y discriminación vinculadas a ser trans. Es decir, se creía más fervientemente que el *cispassing* iba a mejorar su calidad de vida; ahora esa creencia no solo se ha desmitificado, sino que también ya no pensar necesariamente así abre condiciones de posibilidad simbólicas, afectivas y materiales para abrazar la diversidad de ser trans.

El hallazgo décimo segundo tiene que ver con que en la producción de subjetividades políticas transmasculinas, a diferencia de las transfemeninas (binarias y no binarias), existe una particularidad que implica interpelar categóricamente a la masculinidad hegemónica y a la experiencia de ser hombre como producto privilegiado del sistema patriarcal. Es importante decir que la interpelación a la categoría hombre que realizan los activistas de DTM no goza de la misma cualidad crítica ni implica una praxis política similar a la de cuando las transfeminidades interpelan a la categoría mujer. La categoría hombre, a diferencia de la categoría mujer, carga con el peso histórico de encarnar el lugar de la dominación, del opresor, del violentador, de quien de alguna u otra manera se beneficia del sistema por estar en una posición de privilegio epistémico. Entonces, si bien desde los activistas de DTM se desea desplegar y encarnar una masculinidad que sienten como propia, esto no significa que quieran ser hombres como el discurso de la humanidad moderna los define. La masculinidad es más bien un deseo

vital que pugna por expresarse más allá del determinismo biológico y del constructivismo social binario que se cuestiona.

El hallazgo decimotercero tiene que ver con que en la producción de las subjetividades políticas trans analizadas se encuentra que una forma de habitar sus corporalidades es como un lugar de resistencia contra el modelo hegemónico de belleza occidental, sin que esto signifique alejarse completamente de este. En esta línea, el espacio colectivo donde se producen estas subjetividades políticas es un lugar estético-político que permite la crianza y gestión de modelos de belleza otros desde sus experiencias de personas racializadas y disidentes sexuales.

En esa línea, las casas/*houses* de la escena *ballroom* peruana, al igual que la cultura *ballroom* global, critican fuertemente la blanquitud y el supuesto perfeccionismo blanco como parámetro para medir qué es bello y qué no, en particular, la escena latinoamericana y la peruana específicamente cuestionan fuertemente el binarismo vinculado a la lógica sexo-genérica, cosa que no necesariamente pasa en la escena *main.* Es así como dentro de la escena peruana se producen subjetividades políticas trans no binarias y racializadas celebradas por el colectivo. En el caso de DTM, se critican fuertemente las representaciones hegemónicas de lo bello vinculado a lo masculino hegemónico, produciendo subjetividades transmasculinas que expresan una belleza que implica la integración en la expresión de género de rasgos y/o gestos tanto masculinos como femeninos, es así como se producen, como ellos mismos dicen, *transmasculinidades mariconas.* En el caso de la *House of* Lujuria hay una reivindicación de lo monstruoso, lo bizarro y lo que Gia denomina el *travestismo bagre* como propuesta política, estética y conceptual que reivindica el ser marrón, el ser de la periferia, el ser ni mujer ni hombre, las ancestralidades trans y los lugares abyectos en los que se posicionan históricamente estas subjetividades. Finalmente, en el caso de Féminas hay una crítica poderosa, pero también una comprensión sobre la relación subalterna y riesgosa que tienen muchas mujeres trans, pero también cis, con la narrativa hegemónica de belleza occidental, es así que se producen las subjetividades políticas transfemeninas que he denominado 90-60-90 de referente voluptuoso que si bien están en muchos casos presas de las narrativas de belleza occidental, a su vez agrietan tanto

el mandato del deseo heterosexual obligatorio del macho cishetero, como la feminidad hegemónica sumisa y casi asexualizada.

Como décimo cuarto hallazgo quiero mencionar que en la producción de subjetividades políticas trans la performance entendida como práctica corporal de acción e intervención que va más allá de la representación y que es contrahegemónica desde un posicionamiento especifico posibilita la (re)creación de experiencias vitales alternativas que incluyen aspectos relacionados a la corporalidad sexo-generizada, al yo-nosotros, a la identidad-subjetividad y a la identificación-reconocimiento no como aspectos opuestos y complementarios sino como experiencias co(constitutivas) entre sí y mutantes por el deseo de ser más allá de las narrativas y figuraciones cisheteronormativas. Se podría decir que, a través de caminar, realizar poses, movimientos y gestos genuinos, así como el uso de maquillaje, accesorios y vestuario, muestran quiénes son y en esa línea descubren que sus subjetividades políticas en producción se siguen creando y revelan la plenitud de su existencia.

Es importante decir también que la performance permite la conexión afectiva del performere consigo mismo y con el público que lo va a ver. Esta conexión produce cambios, catarsis, crítica, creatividad y trascendencia tanto en la subjetividad política de le performere como en la de las personas que son público. En esa línea, la performance trans se apoya en las experiencias afectivas de le performere vinculadas, por ejemplo, al dolor causado por las experiencias violentas de discriminación por las que pasan, las relocaliza y/o deslocaliza, logrando que se conviertan en la potencia de su performance. Esta potencia le da vida a la subjetividad política trans que se sigue produciendo y recreando en el momento de la performance y permite que reverbere en sus experiencias vitales cuando la música y las luces se apagan, pero la colectividad sigue existiendo.

Específicamente, en la escena ballroom, la performance es el voguear y este es experimentado por las subjetividades políticas que produce este espacio como un acto político provocador, de resistencia y ruptura, ya que permite liberar a las subjetividades de la producción de narrativas hegemónicas occidentales para que puedan experimentar y comunicar lo que son y pueden seguir siendo. Además, dentro de las casas/*houses* el uso de la ropa se resemantiza de ser una práctica corporal ligada solamente al consumismo y a la lógica binaria sexo-genérica a ser una práctica corporal de

intercambio afectivo y material que se vivencia como acto político de provocación y trascendencia. Es decir, la ropa que alguien usa pretransición hormonal y física se regala a alguien con quien se tiene un vínculo afectivo y por su transición actual va con su expresión de género y la va a usar. Esto generalmente ocurre entre madres/xadres/padres e hijes, generando así un sentido ritualístico que comunica sentidos de apropiación y pertenencia que repolitizan la producción de estas subjetividades políticas trans.

Como parte de esta tesis, analicé a profundidad una performance denominada *Nación Marika*, realizada por la *House of* Lujuria que no es parte de la escena *ballroom* peruana. En esta performance, la producción de subjetividades políticas implica una afrenta a la idea de cuerpo nacional foucaultiana, criticando las ideas de patriotismo, nación, ciudadanía y libertad asociadas a lo masculino, al patriarcado y a lo considerado humano moderno ligado a la blanquitud, lo heterosexual y lo cisgénero. Es así que son sus propios cuerpos racializados de travestis marginales e ilegales los que, al no sentirse parte de las narrativas hegemónicas vinculadas a la nación peruana, logran deslocalizar esta noción de humanidad y producen una nueva sujeta política que es la travesti monstruosa y bizarra, así como una comunidad imaginada que se materializa en esa Nación Marika. Crean una nueva (pa)tria que se vuelve (trans)tria donde se expresa y comparte el orgullo del existir trans y marika, y expresan un patriotismo transformado, un (trans)triotismo que se enorgullece por la existencia del travestismo y del deseo sexual libre y marika como parte de la producción de subjetividades políticas subversivas y/o ciudadanías trans

Un décimo quinto hallazgo tiene que ver con que en la producción de las subjetividades políticas trans las manifestaciones de protesta y/o marchas son acciones performativas colectivas que las visibilizan en un espacio público que se construyen para si mismas y comunicar sus existencias. En el caso de la marcha realizada por las trabajadoras sexuales como consecuencia del asesinato de Ruby Ferrer y que se repite cada año el 13 de febrero, se puede decir que las mujeres trans trabajadoras sexuales ponen sus corporalidades en las calles de Lima año a año y usan sus cuerpos trans, su ser trabajadoras sexuales y la marcha en si misma como acciones performáticas referidas a la subversión, la disidencia y la protesta que las politizan y las producen como

subjetividades políticas trans interpeladoras del orden somático moderno. En esa misma línea, en el caso de los chicos transmasculinos integrantes de DTM hay una apuesta política y performática de salir a marchar, como dicen ellos “en tetas”. Es decir, poner en el espacio público sus corporalidades transmasculinas no binarias y travestis como parte de un repertorio que recuerda sus existencias y su capacidad encarnada de resistir las imposiciones de la lógica binaria sexo-genérica.

En este sentido puedo decir que tengo cierta intuición o certeza de que la visibilidad que se produce en la marcha y que viene sobre todo con la transición corporal (ser y verse trans en el espacio público) genera una praxis política-coreográfica ya que el cuerpo no solo expresa política, sino que la produce. El miedo a ser vilentadxs por quienes son, muta en acción política performática de lucha por seguir siendo. Además, que las marchas y/o plantones sean una coreografía colectiva les acerca a la experiencia de bastantividad, pertenencia y congregación de cuerpos como red de apoyo a diferencia de la soledad y la experiencia de no encajar o ser excluidxs que tienen muchas personas trans en el proceso de producción de sus subjetividades políticas. Es decir, el acto performativo que es la marcha está cargado de una afectividad particular que nos argumenta y nos hace visible la sensación de solidaridad, alianza y generación de cuerpo colectivo protector necesario para la producción de estas subjetividades políticas.

Luego de exponer los hallazgos más relevantes de esta investigación, quisiera terminar este capítulo reflexionando sobre la categoría de subjetividad política.

Con relación a sus posibilidades y potencia para describir las existencias trans desde la complejidad que las caracteriza, debo decir que es una categoría muy poderosa. Permite describir los procesos múltiples y entrelazados que implican ser, pero sobre todo seguir siendo dentro de espacios colectivos que habilitan la materialización de reflexiones, acciones y apuestas por las vidas trans.

Esta subjetividad de la que hablo asume detrás la noción de sujeto posmoderno en contraposición al sujeto moderno entendido como unitario, racional, autónomo y consciente de sí. La subjetividad política trans que he analizado y descrito supone como base la producción de un sujeto posmoderno que es relacional, interdependiente, fragmentado, histórico y producido por discursos y prácticas sociales. En esa línea,

sabemos que la producción de la subjetividad en general no es voluntarista, sino que responde a las condiciones de posibilidad y a las coordenadas tiempo-espacio que las permiten; entonces, cuando hablamos específicamente de subjetividades políticas trans, comprendemos que estas implican necesariamente un trabajo de resistencia constante frente a lo que se considera las subjetividades hegemónicas. Esto en una ciudad como Lima se hace patente a través de las experiencias de violencia, discriminación, exclusión y falta de derechos fundamentales que atraviesan sus vidas. En esa línea, la violencia y la respuesta colectiva que se genera contra ella son parte nuclear de la producción de subjetividades trans.

La subjetividad vinculada con la producción de sujetos posmodernos, sabemos que implica al cuerpo y supone una relación (co)constitutiva e indesligable con él. Además, si la adjetivamos como política, implica también un devenir en interdependencia vital donde los vínculos afectivos despliegan una serie de prácticas corporales y prácticas de cuidado de lo común que la van modificando y que a la vez buscan transformaciones sociales y culturales concretas desde donde se renuevan sus esfuerzos de politización.

Cuando hablo de la relación (co)constitutiva subjetividad-cuerpo, me refiero a que no hay subjetividad sin cuerpo y no hay cuerpo fuera de procesos de significación. Sin embargo, la categoría subjetividad, al estar vinculada en su raíz con la palabra sujeto, puede vincularse a su construcción moderna, y esto ha generado que muchas veces algunas investigadoras hayan necesitado y/o necesitemos generar otras categorías para poder hacer más clara esta relación. Es así como, por ejemplo, Alba Pons (2018) habla de corposubjetividad explicitando más este entretejido proponiendo que es a través de la corposubjetivación que el sujeto se encarna como tal. Por otro lado, se habla también de corporalidad como una categoría que incluye en su definición la experiencia subjetiva encarnada, en contraposición con la categoría cuerpo.

Durante la tesis he tenido estas reflexiones y si bien pensar la subjetividad desde la noción de sujeto postmoderno implica asumir la relación (co)constitutiva entre cuerpo y subjetividad, en la medida en que el sujeto se produce en y a través de prácticas corporales, discursivas y afectivas históricamente situadas, me parece importante seguir

explorando opciones para nombrar al proceso que implica la producción encarnada de la subjetividad, más aún adjetivada como política.

En esa línea, me atreví a explorar las posibilidades que ofrece la palabra ***soma*** para generar una nueva forma de nombrar los procesos que he podido analizar en esta tesis. En esa línea propongo la categoría ***somatividad*** en vez de subjetividad.

Al hablar de ***somatividad*** en vez de subjetividad, se evita el arrastre de la herencia del sujeto moderno sobre la categoría; además, la nueva categoría obliga a desplazar el centro desde la mente al cuerpo vivido, hace explícita la dimensión encarnada de la experiencia y evita tener que corregir la categoría subjetividad cada vez que se utiliza. Desde la ***somatividad*** no hablamos de un sujeto que tiene cuerpo, sino de una experiencia que se constituye corporalmente.

La potencia teórica de la palabra ***soma*** nos remite al cuerpo experimentado desde adentro, al cuerpo sensible, perceptivo, afectivo, es decir, cuerpo como experiencia en primera persona. Además, marca una diferencia con cuerpo como categoría biomédica y con corporalidad como mero soporte de la experiencia.

Hablar de ***somatividad*** implica de forma casi automática que la experiencia no es previa al cuerpo, que el cuerpo no es un contenedor de la subjetividad y que la producción de sentido ocurre en la vivencia corporal. La relación co-constitutiva ya no necesita explicitarse, porque está inscrita en la categoría misma. Es decir, no hay interior psíquico por un lado y cuerpo por otro, en contraposición, hay un proceso de experiencia encarnada donde ambos se producen mutuamente. En ese sentido, ***somatividad*** funciona como una categoría ontológica y no solo descriptiva.

Es así como propongo la categoría ***somatividad*** para dar cuenta de procesos de experiencia y producción de sentido que se constituyen desde el cuerpo vivido (soma), evitando resonancias mentalistas asociadas a la noción clásica de subjetividad.

Ahora, me resulta importante argumentar por qué sería importante hablar de ***somatividad política***, tomando en cuenta cómo la potencia de esta nueva categoría se puede fortalecer siendo adjetivada como política, y cómo es totalmente relevante para nombrar los procesos de ser y seguir siendo trans que he analizado en esta tesis.

Por cuestiones históricas y teóricas, la subjetividad política podría vincularse centralmente con consciencia, identidad, posicionamientos ideológicos y formas de interpelación discursiva. No es desde esta perspectiva que se le ha comprendido en esta tesis, pero sí debo confesar que en muchos momentos sus límites teóricos me hacían hablar de corporalidad, corposubjetividad, experiencias encarnadas, entre otras. En esa línea estoy convencida de que la categoría ***somatividad política*** puede salvar todos estos obstáculos ya que desplaza la política directamente hacia la experiencia corporal situada, los afectos, las sensaciones y las prácticas encarnadas. Es decir, la política no solo se piensa o se enuncia, sino que se vive y se siente en el cuerpo, como se ha visto en las experiencias de las personas trans que han colaborado con esta tesis.

En esa línea, podría decir que la ***somatividad política*** se configura en la intersección de al menos cuatro dimensiones:

- **El cuerpo como lugar de inscripción del poder**, en la línea de que las normas, violencias y regulaciones políticas se inscriben corporalmente y pueden producir cuerpos dóciles, resistentes, visibles o descartables. Aquí el poder no actúa sobre el cuerpo desde afuera, sino que lo modela como experiencia.
- **El cuerpo como mediador de lo político**, dado que lo político pasa por los afectos (rabia, esperanza, duelo, orgullo), por estados somáticos (tensión, agotamiento, goce) y ritmos corporales (presencia, retirada, exposición). Así la política se vuelve una vivencia somática, no solo una posición discursiva.
- **El cuerpo como agente político,** desde esta mirada, marchar, ocupar, performar, cuidar, sostener, exponerse o retirarse se consideran prácticas somáticas que producen sentido político. Es decir, la acción política es, ante todo, una acción corporal situada.
- **El cuerpo como espacio de resistencia y reconfiguración,** ya que la somatividad política no es solo inscripción del poder, sino también reapropiación del cuerpo, creación de otros modos de ser, estar, moverse y sentir, así como de producir sensibilidades políticas alternativas. Aquí la idea es que el cuerpo no refleja lo político, sino que lo configura y reconfigura.

Con la categoría de somatividad política ya no es necesario partir de un sujeto consciente que “adquiere” politicidad, sino de cuerpos que experimentan lo político antes de nombrarlo. La politización desde esta mirada es afectiva, pre-reflexiva, incluso ambigua. Esto permite analizar silencios, cansancios, miedos y placeres como dimensiones políticas válidas. Es decir, esta categoría habilita a leer prácticas no verbales como políticas, vincular cuerpo, afecto y poder sin mediaciones forzadas, dialogar con los feminismos, estudios del cuerpo, activismo performativo para pensar la política más allá de la representación y la conciencia.

Finalmente, la noción de ***somatividad política*** permite pensar lo político no como una dimensión exclusivamente discursiva o consciente, sino como un proceso encarnado en el que el poder, la acción y el sentido se producen a través de la experiencia corporal vivida. Desde esta perspectiva, la política se inscribe, se experimenta y se disputa en el cuerpo, configurando formas de ser, estar, sentir y actuar que anteceden y exceden la noción clásica de subjetividad política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ahmed, Sarah ([2004] 2015) *La política cultural de las emociones*, México, PUEG – UNAM, 1era ed.

Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Andia, Belisa, Merino, Alejandro, & Villegas, Rosario. (2018). *Lo LGBTI* en el Perú.* Desco - Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. 177-194. https://www.desco.org.pe/recursos/site/files/CONTENIDO/1248/09_PH_villegas_dic18.pdf

Bailey, Marlon (2013) *Butch queens up in pumps: gender, performance and Ballroom culture in Detroit*, Michigan: University of Michigan Press.

Berkins, Lohana (2003) "Un itinerario político del travestismo", Diana Mafía (compiladora). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero,* Buenos Aires, Scarlett Press, pp. 127-137. https://www.corteidh.or.cr/tablas/r24187.pdf

Blazquez, Norma (2010) "Epistemología feminista: temas centrales", Norma Blazquez, Fatima Flores y Mabel Rios (coords.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales.* Ciudad de Mexico, UNAM pp.21-38

Boesten, J. (2017). "Of exceptions and continuities: theory and methodology in research on conflict-related sexual violence". International Feminist Journal of Politics, 19(4), 506–519. https://doi.org/10.1080/14616742.2017.1367950

Braidotti, Rosi (2015) *Lo Posthumano*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Braidotti, Rosi (2018) *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Barcelona, Editorial Gedisa

Braidotti, Rosi (2022) *Feminismo Posthumano*. Barcelona, Editorial Gedisa

Butler, Judith ([1997] 2014) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Ediciones Cátedra, 4ta ed.

Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith ([1993] 2015) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós Entornos, 2da ed, 3era reimpresión.

Butler, Judith ([2015] 2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós, 1era ed.

Butler, Judith ([1990] 2018) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Lima, Editorial Planeta Perú S.A., 1era ed.

Cabral, Mauro (2003) *Ciudadanía (trans)sexual*, Proyecto sexualidades salud y derechos humanos en América Latina

Campuzano, Giuseppe (2007) *Museo Travesti del Perú*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú

Carranza, Nadia; Elías, Ma. Belen; Canturías, Pamela y Ñahui, Mario (2022) *Garantizando el derecho al voto de las personas trans en el Perú. Elecciones generales 2021.* Serie documento de trabajo N°50, Lima, Oficina Nacional de Procesos Electorales - ONPE

Castro-Gómez, Santiago, 2003, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en: E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso/Unesco, pp. 88-98

Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos – PROMSEX (2021) *Informe anual sobre la situación de los derechos humanos de las personas LGBTI en el Perú 2021,* Lima, PROMSEX. https://promsex.org/wp-content/uploads/2022/05/InformeAnualDerechosLGBTI2021.pdf

Cepeda Bolívar, Juan Pablo (2017) "Agenciamiento político y subjetividad política de la "Red Comunitaria Trans" en Bogotá, Colombia", *Jangwa Pana*, 16 (2), 169 - 178. http://dx.doi.org/10.21676/16574923.2128

Constant, Chloé (2022) *Mujeres trans* violencia y cárcel*, Ciudad de Mexico, FLACSO Mexico

Curiel, Ochy (2013) *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogota, Editorial Brecha Lésbica y en la frontera.

Charmaz, Kathy (2006) *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2006, 224 p.

De Lauretis, Teresa (1993) Tecnologías de género, tomado de *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction,* London, Macmillan Press, 1989. http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/12/teconologiasdel-genero-teresa-de-lauretis.pdf

Defensoría del Pueblo (2016) *Derechos humanos de las personas LGBTI: Necesidad de una política pública para la igualdad en el Perú*, Lima, Serie Informes Defensoriales – Informe Nº 175. https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/Informe-175--Derechos-humanos-de-personas-LGBTI.pdf

Degregori, Carlos Iván (2000) *La década de la antipolítica. Auge y caída de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos – IEP.

Degregori, Carlos Iván ([1990] 2010) *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza a la lucha armada*, 3era ed, Lima, Instituto de Estudios Peruanos – IEP.

Deleuze, Gilles (1995). Deseo y placer, Barcelona, Archipiélago Cuadernos de crítica de la cultura, completo. https://fdocuments.mx/document/deseo-y-placer.html?page=1

DiPietro, Pedro Javier (2020). "Ni humanos, ni animales, ni monstruos: la descolonización del cuerpo transgénero", *Eidos*, núm 34, pp. 254-291

Domínguez, Andrea; Juliana Martínez, Angela Duarte y Daniel González (2021) *Transfeminismos en América Latina. Resumen de hallazgos*, Sentiido, Heinrich Boll Stiftung

Domínguez Amorós, Màrius y Paola Contreras Hernández (2017) "Agencia femenina en los procesos migratorios internacionales: una aproximación epistemológica", EMPIRIA. *Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 37 mayo-agosto, 75-99.

Domínguez-Ruvalcaba Héctor (s/f) *Latinoamérica Queer. Cuerpo y política queer en América Latina,* Ariel.

Escobar, Manuel Roberto (2013). "La politización del cuerpo: subjetividades trans en resistencia", *Nómadas* 38, abril, Universidad Central, Bogotá, pp. 133-149 https://www.redalyc.org/pdf/1051/105127475009.pdf

Espinosa, Yuderkis (2016). "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad"*, Solar,* año 12, vol. 12, núm. 1, Lima, pp. 141-171.

Fausto-Sterling, Anne ([2000], 2006). *Cuerpos sexuados. La política del género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona, Melusina, 1era ed.

Ferreira Flavia y Mónica Botelho (2020). "[Trans]Existencia: cuerpos erráticos, gesticulaciones políticas de resistencia", *Psicología y sociedade*, 32, 1-16 https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32222589

Flórez Cruz, Nicole Vanessa (2023) *Cuerpos danzantes: prácticas de resistencia, (re)creación y sanación de la danza en la cultura ballroom bogotana* [tesis de licenciatura Bogotá, Facultad de Ciencia Politica, Universidad de los Andes, https://repositorio.uniandes.edu.co/entities/publication/9246fd2e-2274-4fdf-b4bd-674af79ae8c7

Foucault, Michel (1988). “El sujeto y el poder”, *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, núm. 3, México, pp. 3-20. https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf

Foucault, Michel ([1977], 2011). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 3era ed.

Garavito, Edgar. (1999). Escritos escogidos. Capítulo “La subjetivación como respuesta a la crisis de las ciencias humanas”. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp. 117-138

Gil, Silvia L. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en tiempos de crisis y esperanza,* México/España: Bajo Tiera/Traficantes de Sueños. ISBN 978-607-99301-4-1

Gil, Silvia L. (2020), “La trampa de la identidad en la política feminista”, en VV.AA. Transfeminismo o Barbarie, Kaótica Libros, Madrid. ISBN: 978-84-122129-2-1.

González Ortuño, Gabriela (2016) “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica”, *De Raíz Diversa*. *Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, Vol. 3, no. 5, ene-jun, México D.F. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam/20160630033827/8._Teorias_de_la_disidencia_sexual._-Gabriela_Gonzalez_Ortuno.pdf

Guerrero-Mc Manus, Siobhan. (2020). “Hacia una nueva metafísica del género”, *Debate Feminista*, año 30, vol.60, pp. 48-74.

Guerrero-Mc Manus, Siobhan (2022) “Debates metafísicos en torno al sexo. Esencias, clases naturales y fronteras”, *Materialidades semióticas. Ciencia y cuerpo sexuado.* pp. 27-52 https://www.academia.edu/81494980/Debates_metaf%C3%ADsicos_en_torno_al_sexo_Esencias_clases_naturales_y_fronteras

Hall, Stuart (2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Lima, IEP, Universidad Andina de Simón Bolívar, Sede Ecuador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Pontifica Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Envión Editores

Haraway, Dona (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres*. La reinvención de la naturaleza, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Ediciones Catedra.

Harding, Sandra (2010) “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista”, en Norma Blazquez,

Fatima Flores y Mabel Rios (coords.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales.* Ciudad de Mexico, UNAM pp.39-65

Hernández, Iris (2016) *Aportes, problemáticas y desafíos que la noción de "ciudadanía" movilizada por el movimiento de Diversidad Sexual y sus fragmentos LTGBI y lesbofeminista antirracista decolonial significan a la radicalización del pluralismo* Tesis doctoral, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Postgrado. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos.

Hill Collins, Patricia (2012) "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro", en Mercedes Jabardo (ed), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Traficantes de Sueños, 99-131

Jaramillo Taborda y John Fernando (2021). "Transitar: cuerpo y resistencia. Una mirada micropolítica a la experiencia trans." *Razón crítica*, 10, 171-209, https://doi.org/10.21789/25007807.1680

Lamas, Marta (2014) *Cuerpo, sexo y política*, Ciudad de México, Debate Feminista, Océano

Lazzaroni, Guadalupe y Victoria Arriagada (2014) "Subjetividad política de las personas Trans y Ley argentina de identidad de género. Anudamientos y desanudamientos", 3er congreso Género y Sociedad: voces, cuerpos y derechos en disputa, Ciudad Universitaria Córdoba – Argentina http://conferencias.unc.edu.ar/index.php/gyc/3gyc/paper/viewFile/2557/674

Leigh Foster, Susan (2006) *Coreografiar la historia*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana

Lugones, María (2014) "Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial." En: Walter Mignolo (compilador), *Género y Descolonialidad,* Buenos Aires, Del Signo, 13-42

Llaja, Jeannette (2005) *El derecho como campo de lucha: orientación sexual e identidad de género*, Lima, Estudio para la defensa de los derechos de la mujer - DEMUS

Maffía, D. (2012) Hacia un lenguaje inclusivo. ¿Es posible? Jornadas de actualización profesional sobre traducción, análisis del discurso, género y lenguaje inclusivo. Universidad de Belgrano. Disponible en: http://dianamaffia.com.ar/archivos/Traducci%C3%B3n-y-lenguaje-inclusivo.pdf

Malatino, Hil (2021) *Cuidados trans*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Martínez, Luz; Biglia, Barbara; Luxán, Marta; Fernandez Bessa, Cristina; Azpiazu Carballo Jokin y Bonet Martí, Jordi (2014) "Experiencias de investigación feminista: propuestas y reflexiones metodológicas", *Athenea Digital*, 14(4), diciembre, pp. 3-16.

Massumi, Brian (2002) *Parables for the virtual*. Durham: Duke University press

Massumi, Brian (2015) *Politics of affect*, Cambridge, Polity.

Mbembe, Achille (2011) *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Madrid, Editorial Melusina.

McDowell, Linda (2000) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Cátedra.

Mezarina, Julián (2016) *El activismo como estilo de vida: el proceso de formación y la práctica activista de los miembros de la articulación de jóvenes LGTB en Lima.* Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales – Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú

Monroy Cuellar, Norman Iván (2020) "La construcción de cuerpos y subjetividades sexo-género disidentes en Latinoamérica", *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, núm. 52, julio-diciembre, pp. 100-128. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362020000200100

Moraña, Mabel (2017) *El monstruo como maquina de guerra*, Madrid, Vervuert

Mouffe, Chantal ([2005], 2011). *En torno a lo político.* 2da reimp, Buenos Aires, Fondo de cultura económica

Muñiz, Elsa (2011) *La cirugía cosmética: ¿Un desafío a la naturaleza?,* México, UAM-A

Muñiz, Elsa (2018) "Prácticas corporales." En: Hortensia Moreno y Eva Alcántara (compiladoras), *Conceptos clave en los estudios de género Volumen 2*, México, CIEG, UNAM, pp. 281-298

Murphy, Ryan, Falchuk, Brad y Canals, Steven (productores ejecutivos de la serie) (2018) "Pose". FX.

Núñez Noriega, Guillermo (2016) *¿Qué es la diversidad sexual?,* México, Ariel, UNAM PUEG CIAD, 2da ed.

Pabón, Consuelo (2002). "Construcciones de cuerpos", en: Grupo de derechos humanos (Comp.) Expresión y vida: Prácticas en la diferencia. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública –ESAP, pp. 36-79.

Pateman, Carol (1995) *El contrato sexual*, Filosofía política Pensamiento crítico/Pensamiento Utopico 87, Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana - UAM

Patiño, Paola (2023) *The Aesthetic and political practices of transwomen in Perú. Skins of desire*, Springer Nature Switzerland, Ed. Palgrave McMillan

Pons Alba y Eleonora Garosi (2016) “Trans.” En: Hortensia Moreno y Eva Alcántara (compiladoras), *Conceptos clave en los estudios de género Volumen 1*, México, PUEG UNAM, pp. 307-326

Pons, Alba. 2018. “De la representación a la corposubjetivación. La configuración de lo transgénero en la Ciudad de México”, en Ana Amuchástegui (coord.), *Mujeres y VIH en México. Diálogos y tensiones entre perspectivas de atención a la salud, Ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana, 209-243. https://www.academia.edu/37124984/MUJERES_y_VIH_en_M%C3%A9xico

Preciado, Paul B. (2008) *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa

Preciado, Paul B. (2010) *Políticas transfeministas y queer: Tecnologías de disidencia de género*. Conferencia en el Auditorio Divino Narciso de la Universidad del Claustro de Sor Juana, Ciudad de México. https://www.youtube.com/watch?v=P7ZufifUMzQ

Preciado, Paul B. (2020) *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Barcelona, Anagrama.

Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Ribeiro, Djamila (2023) *Lugar de enunciación*, Ciudad de Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana. https://casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-lugar-de-enunciacion.html

Rich, Adrienne ([1980], 1996) “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d´ Estudis Feministes*, N° 11, pp. 15-36

Roberson, Susan (2010) “Narrativas de relocalización y deslocalización”. En: Patricia Bautista Rodriguez et. al. (coords.), Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas, Barcelona, Anthropos, 215-238.

Rosas, Augusto. (2020) *Más allá de Stonewall: hacia una genealogía de la diversidad sexual y genérica en la historia del Perú*. Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú - IDEHPUCP https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/mas-alla-de-stonewall-hacia-una-genealogia-de-la-diversidad-sexual-y-generica-en-la-historia-del-peru-22221/

Rubin, Gayle ([1975], 1986) “El trafico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, *Nueva Antropología*, vol. VIII, N°30, Mexico, pp. 95-145

Rubin, Gayle (1989). “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” en Carol Vance (comp.) Placer y Peligro. Explorando la sexualidad

femenina, Madrid, Editorial Revolución. pp.113-190. http://dsyr.cide.edu/documents/302584/303331/04.-Rubin.pdf

Sabsay, Leticia (2018). “Imaginarios sexuales de la libertad: performatividad, cuerpos y fronteras”. *Debate feminista*, año 28, vol. 55, pp. 1-26

Salazar, Ximena (2015) *“Vine al mundo porque dios quiere que yo este aquí”: recorridos identitarios de mujeres trans en Lima, Iquitos y Ayacucho*. Tesis doctoral, Doctorado en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú

Sánchez Monroy, María Alejandra (2021). *Romper el silencio, ocupar el espacio: cuerpo, experiencia y enunciación de tres activistas intersex de México* [tesis para optar el grado de Maestra en Estudios de la Mujer]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Sandoval, Erica (2008). “Un lugar en el mundo. Condiciones de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad de México”, *Revista Trabajo Social*, N°18, pp.113-125. https://www.academia.edu/44907702/Un_lugar_en_el_mundo_Condiciones_de_vida_de_personas_transexuales_y_transg%C3%A9nero_en_la_Ciudad_de_M%C3%A9xico

Shock, Susy (2017) *Hojarascas.* Buenos Aires, Editorial Muchas Nueces

Tanaka, Ricardo Martín (2005). “El regreso del Estado y los desafíos de la democracia.” En *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*, pp. 91 – 109, Instituto de Estudios Peruanos - IEP

Taylor, Diana (2012) *Performance*, Buenos Aires, Asunto Impreso Ediciones.

Trejo Olvera, Niverdo (2023) “Nuestra venganza es ser felices: redes, prácticas y datos cuir de la comunidad *ballroom* mexicana”, en N. Trejo-Olvera y S.Ruiz (Coords.), *Insurrecciones, resistencias y utopías: desafíos a la capitalización de los cuerpos,* 116–134, Santiago de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

Vallejos, Juan Ignacio (2019) “Danzas y metamorfosis: políticas coreográficas de la igualdad”, *Revista Heterotopias.* Vol.5, N°9, junio, Area de estudios críticos del discurso, Cordoba, FFyH, UNC

Vega, Cristina, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes (2018) *Comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

Villegas, Rosario, y Cuba, Miguel Ángel. (2018). *Articular la voz TLGBI*.* Desco - Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Ed.), Perú Hoy. Sin paradero final, 223-237. https://www.desco.org.pe/recursos/site/files/CONTENIDO/1220/12_Villegas-Cuba_PHj18.pdf

Wittig, Monique (1978) *La mente hétero*. Fragmento del discurso leído por la autora en Nueva York durante el Congreso Internacional sobre el Lenguaje Moderno En: http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/mente.pdf

Wittig, Monique. (1982). “La categoría sexo”. Feminist Issues, N° 2

Wittig, Monique ([1980], 1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Editorial Egales.

Zamorano-Martínez, Lenin Adolfo, Ignacio Lozano-Verduzco, Juan Carlos Mendoza-Pérez, Andrew Eaton y Shelley Craig (2023) “Entre la precarización de los derechos y la producción de subjetividad política en experiencias de jóvenes trans en México”, *Debate Feminista*, año 33, vol. 65, e2330. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.65.2330