



## Geografia travesti:

### Cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas (Rio de Janeiro-Barcelona)

Julieta Vartabedian Cabral



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.

Programa de Doctorat en Antropologia Social i Cultural, bienni 2005-2007

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Facultat de Geografia i Història

Universitat de Barcelona

**GEOGRAFÍA TRAVESTI:  
CUERPOS, SEXUALIDAD Y MIGRACIONES DE TRAVESTIS BRASILEÑAS  
(RIO DE JANEIRO-BARCELONA)**

**Tesis de Doctorado**

Julieta Vartabedian Cabral

Directora: Dra. Patrícia Soley-Beltran

Tutora: Dra. Cristina Larrea Killinger

Septiembre 2012

*A la memoria de Carla Muniz,  
pues sigues brillando en mí*

## Agradecimientos

Escribo estas líneas con una profunda emoción al recordar a todas las personas que me acompañaron, ayudaron y sostuvieron para transitar este largo camino que culmina con la presentación de esta tesis.

Estoy enormemente agradecida a las travestis del barrio de Lapa (Río de Janeiro, Brasil) por permitir, sencillamente (o no), que me acerque a ellas. Este reconocimiento sobrepasa lo “antropológicamente correcto”. Honestamente, más allá de la investigación, conocerlas fue una experiencia que me enriqueció como persona.

Recuerdo el entusiasmo que la lectura de un artículo de Patrícia Soley-Beltran me generó hace unos años atrás. Tuve entonces la certeza que nadie mejor que ella para guiar teóricamente este recorrido. Le agradezco su dedicación extraordinaria a este estudio. Sus consejos y críticas han sido imprescindibles para alcanzar el estadio final de mi tesis.

Primeras versiones de diferentes capítulos de la tesis fueron leídas por: Verena Stolcke, Cristina Larrea Killinger, Jordi Roca i Girona, Adriana Piscitelli y Gerard Coll-Planas. Mi mayor gratitud por la demostración de tan buena disposición y por los aportes brindados.

La generosidad y los sabios consejos del profesor Ignasi Terradas me fueron de gran ayuda. Le estoy inmensamente agradecida.

Agradezco a *Stop Sida* y *Àmbit Dona* por colaborar en Barcelona, como así también el afectuoso apoyo de Adriana, Antonieta, Bea Senegal y Montserrat Neira. Las experiencias de Carla y de Beatriz Espejo fueron muy valiosas. Les agradezco su ayuda y amistad. El grupo de investigación *Coslogia* del CSIC fue un gran estímulo para reflexionar acerca del cuerpo en estos años. Mi gratitud también para Pilar, por su cordialidad y atención de mis consultas administrativas.

En Brasil, agradezco al *Programa en Género, Sexualidad y Salud* (Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro) por su recibimiento, a mi compañero Eduardo de la *Prefeitura* por ayudarme a reconstruir en mis recuerdos algunas zonas de Río, a Berenice Bento y Larissa Pelúcio por estar siempre dispuestas a responder mis inquietudes, así como Leka y tantas personas maravillosas que colaboraron al ser entrevistadas o consultadas para la investigación. *Muito obrigada* a Silvia Corrêa y Carla Barros, por el interés y los textos compartidos, y a Peter Fry, por la calidez de nuestros encuentros.

No tengo palabras para agradecer el apoyo de mi amigo Gustavo Corrêa. A través de él, Río estuvo más cerca de mí mientras escribía la tesis en Barcelona. Su preocupación por mi estudio, conversaciones y revisión de todas mis citas en portugués hicieron más fácil mi tarea. *Eu nunca vou esquecer o que você fez por mim!*

Mis amigas/os, en España y en Argentina, acompañaron algún momento de mis alegrías, inquietudes y angustias. Gracias a mis compañeras del doctorado, por su contención y consejos, a Joseph por la revisión de algunas traducciones del inglés, a Cristina por la lectura de la parte más jurídica y a Lucrecia, por la revisión de la introducción y su constante apoyo gramatical y emocional. ¡Gracias, a todas/os, por estar simplemente a mi lado cuando las/os necesité!

Quiero agradecer especialmente a mi mamá, papá, hermanas y sobrinas por acompañarme, la mayoría desde la distancia, en esta aventura. Siempre confiaron en mí y respetaron mis elecciones, aunque la antropología les quedaba muy lejos y más aún las travestis... Esta tesis es también para ustedes, un pequeño reflejo de mi crecimiento.

Sin Vincent el camino hubiera sido muy hostil. Sus sabias reflexiones y pragmatismo me fortalecieron. Le agradezco la realización de sus hermosos mapas, su enorme paciencia, consejos y amor.

# Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
--------------------------	----------

## **Capítulo 1**

### ***¿Quiénes son las travestis?***

<b><i>Sobre algunas categorías identitarias y el sistema sexo/género de la sociedad .....</i></b>	<b>18</b>
---	-----------

1.1. Algunas categorías de análisis.....	19
1.1.1. Primeros antecedentes: el “travestido” .....	19
1.1.2. El “transexualismo” y el origen psicomédico del concepto género .....	23
1.1.3. Apropiaciones feministas .....	27
1.1.4. La dicotomía sexo/género en cuestión: desde Foucault al concepto “tercer género” .....	33
1.1.5. ¿Quiénes son las travestis? .....	44
1.1.6. Acerca de las/os transexuales .....	46
1.1.7. ¿Travesti o transexual? .....	49
1.1.8. Transformistas, <i>cross-dressers</i> y <i>drag queens</i> .....	61
1.1.9. Transgéneros y los límites de un concepto.....	64
1.2. Transformarse en travesti .....	70
1.3. <i>Mães</i> y <i>madrinhas</i> .....	72
1.4. Travestis en Brasil .....	76

## **Capítulo 2**

<b><i>Marco conceptual .....</i></b>	<b>80</b>
--------------------------------------	-----------

2.1. Sexualidad .....	81
2.1.1. La construcción social de la sexualidad .....	81
2.1.2. La creación de la homosexualidad: hacia la teoría del tercer sexo.....	84
2.1.3. Entre el género y la sexualidad.....	87
2.2. Cuerpo .....	90
2.2.1. Principales aproximaciones teóricas.....	91
2.2.2. El cuerpo en la era del consumo.....	98
2.2.3. Belleza y poder .....	102
2.2.4. Cirugías estéticas .....	107
Orígenes.....	107
Desde el feminismo .....	109

2.2.5. Belleza (trans)formada .....	112
2.3. Espacio.....	118
2.3.1. Espacios normativizados .....	118
2.3.2. Migraciones como ritos de pasaje .....	121
2.3.3. Migraciones trans .....	123
El género de las migraciones .....	123
Migraciones y trabajo sexual.....	126
Migraciones trans .....	130

### **Capítulo 3**

<b><i>Una amapô en Lapa</i> .....</b>	<b>138</b>
3.1. Metodología.....	141
3.2. Primeros contactos en Río .....	143
3.3. El caserón .....	146
3.4. Mi nuevo rol: la fotógrafa.....	149
3.5. Mi cuerpo analizado .....	154
3.6. Otros espacios de investigación.....	156
3.7. Las “otras” travestis.....	159
3.8. El trabajo de campo en Barcelona .....	163
3.9. Tablas entrevistadas/os .....	168

### **Capítulo 4**

<b><i>Cuerpos, belleza y feminidad travesti</i>.....</b>	<b>172</b>
4.1. Cuerpo y belleza en Brasil.....	173
4.2. Construyendo la feminidad travesti.....	182
4.2.1. Primeros “montajes”.....	186
4.2.2. Hormonas que feminizan.....	190
4.2.3. Siliconas que embellecen .....	193
4.2.4. Cirugías que perfeccionan .....	200
4.3. Pasado y presente.....	206
4.4. Natural/Artificial .....	211
4.5. Belleza y salud.....	213
4.6. Belleza que empodera.....	217

<b>Capítulo 5</b>	
<b><i>Sexualidad, deseos y trabajo sexual</i></b> .....	<b>221</b>
5.1. Acerca del modelo “activo/pasivo” de sexualidad .....	222
5.2. ¿Son las travestis “homosexuales”? .....	224
5.3. “Comer/ser comidas”: sobre clientes y <i>maridos</i> .....	226
Clientes .....	227
<i>Maridos</i> .....	236
5.4. El significado del trabajo sexual.....	242
<b>Capítulo 6</b>	
<b><i>(In)corporaciones espaciales</i></b> .....	<b>249</b>
6.1. Delimitando el espacio .....	249
6.2. Primeros tránsitos: desde algún lugar a Río .....	251
6.2.1. Los orígenes.....	251
6.2.2. En Río de Janeiro.....	257
6.2.3. Los territorios del trabajo sexual en Río.....	262
6.3. Migraciones <i>transnacionales</i> : el encanto de ser “europea” .....	274
6.3.1. Las pioneras.....	275
6.3.2. La importancia de Europa .....	282
6.3.3. El “último” viaje corporal .....	287
6.3.4. La “particularidad” de las travestis brasileñas.....	290
6.3.5. Los territorios del trabajo sexual en Barcelona .....	297
La calle .....	304
Los pisos.....	313
El espacio virtual .....	324
La prensa .....	328
<b>Capítulo 7</b>	
<b><i>El alcance político de las travestilidades</i></b> .....	<b>333</b>
7.1. Los límites del “tercer género” .....	333
7.2. ¿Travestis como manifestación del “tercer género”? .....	337
7.3. Lo <i>queer</i> contra la (hetero)normatividad.....	339
7.4. El potencial subversivo de las travestis .....	344
<b>Conclusiones</b> .....	<b>351</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>363</b>

# Introducción

Desde finales de la década de los setenta un número significativo de travestis brasileñas llega a Europa, inicialmente a Francia, para insertarse en el mercado del sexo local. El flujo de travestis entre Brasil y Europa se mantiene hasta nuestros días, a pesar que los territorios “conquistados” y las modalidades del trabajo sexual hayan sido reconfigurados. Sin embargo, poco se sabe sobre *ellas*. Se las considera como “hombres” que generalmente ingresan al territorio europeo para dedicarse a la prostitución. También es habitual que se las identifique como “gays travestidos”, destacando precisamente que es la sexualidad –homosexual- la que definirá sus identidades al mismo tiempo que –de forma anecdótica- se transvisten. Activistas y ONG’s más comprometidas con las identidades de género y la sexualidad las nombrarán como ‘transgéneros’, ‘trans’ o ‘transexuales’, invisibilizando muchas veces la particularidad de las travestilidades. En definitiva, las confusiones y el desconocimiento que envuelven a las identidades travestis son muy frecuentes y están arraigadas, sobre todo, en una larga tradición sexológica y médica.

El sexólogo alemán Magnus Hirschfeld utilizó en el año 1910 por primera vez el término “travestido” para referirse a una nueva categoría clínica que nombra a las personas que sienten compulsión por usar ropas del sexo opuesto. Se instauraba así que el “travestismo” era una variante diferente e independiente de la homosexualidad, entendida hasta el siglo XIX como una “inversión de género”. Años más tarde, se analizaron nuevos casos de personas que se sentían insatisfechas con sus cuerpos, pues no sólo querían vestir ropas del sexo opuesto, sino que deseaban asumir sus características físicas y mentales por completo. Se gestó en Estados Unidos la categoría médica “transexual” (Cauldwell, 1949) para comprender estos casos clínicos que requerían, según los especialistas, intervenciones corporales -operaciones de “cambio del sexo”- para adaptar el cuerpo a la mente. John Money fue el primero en utilizar el

concepto “género” para nombrar al hecho psicológico por el cual una persona se sentía y comportaba como un hombre o una mujer, siendo una mujer y un hombre, respectivamente. La distinción sexo/género se instaura así en el discurso médico para comprender la no concordancia de los/as pacientes entre su “sexo”, físico, asignado al nacer, y su “género”, en tanto rol social, deseado. Por su parte, Harry Benjamin diferenció el “travestismo”, donde los órganos sexuales constituían una fuente de placer, del “transexualismo”, donde los genitales se convertían en fuente de disgusto. De esta manera, se estableció que la transexualidad era un *problema* de identidad (de género), mientras que el “travestismo” fue entendido como una *perversión sexual*. Es destacable la enorme influencia que el modelo médico tuvo no sólo para definir y tratar a la transexualidad, sino también para patologizar a los “travestidos”. Incluso en la actualidad se sigue manteniendo en el manual internacional de diagnóstico de las enfermedades mentales (DSM)<sup>1</sup> la consideración del “transexualismo” como un *trastorno* de la identidad sexual y del “travestismo” como integrante de las parafilias – o sea, de las desviaciones sexuales - bajo el nombre de “fetichismo transvestista”.

Como se analizará en esta investigación, las travestis están fuera de cualquier tipo de clasificación médica. No son simplemente “travestidas” porque no sólo se transvisten, sino que llevan a cabo modificaciones corporales permanentes para ser *como* mujeres las 24 horas del día. Tampoco, siguiendo las definiciones psiquiátricas son “transexuales”, pues las travestis no creen que nacieron con el “sexo” *equivocado* ni pretenden transformar su genitalidad para adaptar totalmente sus cuerpos al género anhelado. Por el contrario, las travestis han “escapado” a cualquier tipo de institucionalización médica porque, en realidad, se desconoce aún quienes son o se las incluye erróneamente bajo categorías (“travestidas” o “transexuales”) que no llegan a reflejar su particularidad identitaria.

Precisamente, para evitar estas confusiones conceptuales, incorporo el término *emic* ‘travesti’ para revelar que las identidades travestis siguen otro recorrido independiente al de la perspectiva médica que hizo del acto de transvestirse (usar ropas del sexo opuesto) una perversión sexual. Si bien en el origen del concepto travesti no se

---

<sup>1</sup> Me refiero a la revisión de la cuarta edición del Manual de Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-IV-TR) de la *American Psychiatric Association* (año 2000). Este manual es una clasificación de los trastornos mentales creado para uso clínico y de investigación. Dentro del ámbito de la psiquiatría su alcance es universal. Actualmente la quinta versión del DSM está siendo elaborada y se prevé su publicación para mayo de 2013. Asimismo, tanto el “transexualismo” como el “transvestismo” están catalogados dentro del grupo de los “Trastornos de la identidad sexual” en la décima edición de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la Organización Mundial de la Salud.

puede obviar la alusión a los transvestimientos, las travestis van más allá del acto de transvestirse ocasionalmente. Por lo tanto, no puede confundirse la categoría ‘travesti’ con la de ‘transformista’. Los transformistas (transvestidos o, en términos médicos, “travestidos”) son personas que por un período de tiempo limitado se visten, maquillan y actúan como el sexo opuesto, generalmente para fiestas o espectáculos. Por el contrario, como ya anticipé, las travestis modifican sus cuerpos de forma permanente y viven *como* mujeres a tiempo completo. Parto del reconocimiento que las travestis (término que no es empleado para pensar los tránsitos corporales de “mujer a hombre”) no son “perversas” ni “enfermas”, sino que constituyen un tipo de identidad de género en la cual belleza “femenina” y genitalidad masculina se conjugan para definir la particularidad travesti. Asimismo, el mantenimiento de sus penes hace que las travestis se diferencien también de las transexuales más ortodoxas para quienes las cirugías de reasignación sexual son un requisito *necesario* para vivir plenamente sus identidades de género.

La perspectiva feminista proporciona las principales herramientas teóricas y políticas para situar el marco de análisis del colectivo travesti. En tanto un sistema de ideas que pretende transformar las relaciones asimétricas y de opresión de las mujeres, permite comprender al género como una construcción social, en lugar de depender del sexo en tanto categoría biológica que justifica la opresión (Beauvoir, 1962 [1949]; Mead; 1961 [1935]; Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Rubin, 1975; entre otras). Sin embargo, a pesar de resaltar la variabilidad social, cultural e histórica de las relaciones de género para denunciar la desigualdad de las mujeres, estas académicas no cuestionaron al sexo como una realidad también provista de significación. Dicho de otro modo, los debates feministas que desafiaron al determinismo biológico, sobre todo, durante los años setenta, dejaron intacta la distinción naturaleza/cultura sobre la que basaban sus premisas. A partir de los años ochenta, diversos autores examinaron que lo biológico es asimismo una construcción cultural (Foucault, 1985; Laqueur, 1994; Butler, 2001 [1990]; Haraway, 1995; entre otras/os). Se establece que el sexo es un efecto del género pues es el propio género que construye las ideas que se tienen sobre la sexualidad y los propios cuerpos. La línea performativa es de gran utilidad para pensar que el género *se hace* a través de un marco regulativo que es producido discursivamente y es constituido mediante actuaciones repetidas que dan la apariencia de naturalidad.

El presente estudio revela que el género travesti se presenta como un acto performativo que sólo existe en ese *hacerse* continuo. En contra de cualquier tipo de identidad esencialista (ninguna persona nace siendo una travesti), el género travesti se constituye a través de una imitación idealizada de la feminidad: se visten, maquillan y transforman su estética de manera “(hiper)femenina”, pero –simultáneamente- sus cuerpos y deseos sexuales descartan toda inteligibilidad desde el momento en que se reconoce que tienen la capacidad de brindar placer sexual a través de sus “vigorous” penes. La particularidad travesti, pues, evidencia que no sólo ponen de relieve cómo *se hace* el género, sino que al mismo tiempo descentran la manera en que los cuerpos se hacen legibles. Las travestis encarnan un tipo ideal y ficcional de mujer y, al mismo tiempo, se sabe que al menos simbólicamente pueden hacer uso de una genitalidad típicamente “masculina”. Lo femenino y lo masculino interactúan, negocian, juegan y se articulan en un mismo cuerpo. En fin, deliberadamente las travestis pueden actuar tanto *como* mujeres y *como* hombres, sin ser mujeres ni hombres. Y la capacidad de esta doble actuación es la que las convierte, según su propia concepción, en personas “poderosas”. Las travestis no consideran sus cuerpos como un “error de la naturaleza”, tampoco reniegan del duro recorrido que tienen que transitar para modificar exteriormente sus cuerpos y convertirse en personas deseadas y admiradas. Definitivamente, transformarse en travesti forma parte de un acto que las empodera.

A pesar de los debates y las posiciones contrarias, la alianza –muchas veces frágil- establecida entre el movimiento feminista y las personas que encarnan *otras* variantes de género (travestis, transexuales, transgéneros, entre otras denominaciones) permite visualizar el carácter ficcional del sexo, es decir, no existe una correspondencia entre el sexo atribuido al nacer y el género construido y performado. Los estudios trans (en un sentido amplio) permiten cuestionar que los binomios hombre-mujer y heterosexual-homosexual no son las únicas alternativas identitarias de género y de sexualidad posibles. En los últimos años, activistas y académicas/os destacan la importancia de un trabajo conjunto entre los estudios feministas y los estudios trans pues están íntimamente vinculados (Enke, 2012). Si los estudios feministas aportaron la gran premisa, de la mano de Simone de Beauvoir (1962 [1949]), que una se convierte en mujer; los estudios trans amplían su significado al proponer que no existe ningún proceso natural a través del cual nos convertimos en mujeres. Precisamente, el concepto ‘transfeminismo’ se utiliza para articular la teoría feminista con los estudios trans. Surge

así un movimiento académico y político que entiende al género como una imposición social que oprime a diferentes personas para quienes las categorías ‘mujer’ y ‘hombre’ quedan estrechas.

El ámbito anglosajón cuenta con una larga tradición de estudios trans (Kando, 1973; Bolin, 1991; Bornstein, 1994; MacKenzie, 1994; Hausman, 1995; Feinberg, 1996; King, 1996; Johnson, 1997; Prieur, 1998a; Kulick, 1998; Valentine, 2007, entre otras numerosas publicaciones). También son cuantiosos los estudios en antropología que emplean la categoría “tercer género” para nombrar a una diversidad de identidades (“berdaches” o *dos espíritus*, *xanith*, *hijras*) que demuestran que el dimorfismo sexual y de género no puede ser pensado de manera universal ni natural. Estos ejemplos etnográficos son utilizados como evidencias que desafían la hegemonía del binomio hombre-mujer en Occidente (Callender y Kochems, 1983; Jacobs, 1983; Blackwood, 1984; Nanda, 1990; Wikan, 1991; Herdt, 1996; Roscoe, 1996). En España, las investigaciones más sobresalientes sobre el tema se centran en: las personas transexuales (Martín Romero, 2004; Soley-Beltran, 2009), las cuestiones legales y políticas en torno a la transexualidad (López-Galiacho, 1998; Elósegui Itxaso, 1999; Carmona, 2006; Platero, 2009), el movimiento transgenérico (compilaciones de Nieto, 1998, 2008; Núñez, 2002, 2003), la despatologización de la transexualidad (Missé y Coll-Planas, 2010), relatos autoetnográficos (Mejía, 2006) y biográficos-críticos a partir de la perspectiva de la prostitución (Espejo, 2008, 2009). Asimismo, aunque no exclusivamente trans, se pueden encontrar estudios más críticos o *queer* (Preciado, 2002; Sáez, 2004; Córdoba et al., 2005; Coll-Planas, 2010b, 2012; entre otros).

Las identidades travestis son incluidas generalmente bajo la categoría ‘transexual’ en investigaciones realizadas en España (García y Oñate, 2010; Fernández Dávila y Morales, 2011), pues políticamente se percibe como más “correcto” nombrarse/las así. Actualmente en España, fruto de la poderosa institucionalización médica en torno a la transexualidad, llamarse ‘travesti’ es un acto que desprestigia por su estrecho vínculo, sobre todo a partir de las migraciones de travestis latinoamericanas, con la prostitución. Sin embargo, hace poco más de treinta años atrás la situación era diferente porque se empleaba popularmente el término ‘travestí’<sup>2</sup> para hablar de una variedad de personas que nacieron como hombres pero, de forma transitoria o

---

<sup>2</sup> En España se suele utilizar esta palabra acentuando la última sílaba. En portugués también la acentuación oral (aunque no escrita) recae en la misma sílaba.

permanente, vestían y vivían como mujeres. Todas eran ‘travestís’. De hecho, las pocas autodenominadas ‘transexuales’ españolas que se habían operado sus genitales en el exterior no eran muy aceptadas por sus compañeras: eran vistas como personas castradas.

Durante la transición democrática, los shows de ‘travestís’ proliferaron en las grandes ciudades del país. La influencia de famosas transexuales internacionales que triunfaban en París y efectuaban sus giras como Coccinelle o Bambi comenzó a crear una atmósfera de “glamour”<sup>3</sup>, belleza y sofisticación que fue reproducida en España. Sin la represión de la época franquista, las ‘travestís’ podían comenzar a vivir con mayor libertad y, paulatinamente, aceptación social. La conocida actriz y cantante Bibi Andersen, el/la polémico/a pintor/a Ocaña o el personaje travesti “Anarcoma” creado por el historietista Nazario, son unos visibles referentes del ambiente artístico, cultural y humorístico de la época. Después de muchos años de oscurantismo, las ‘travestís’ pudieron salir a las calles convertidas, muchas en “artistas” y otras como trabajadoras del sexo. Cuando estos espectáculos empezaron a pasar de moda, la prostitución se convirtió en el principal medio de vida para la gran mayoría.

Entre finales de los años ochenta y principios de los noventa, y una vez que el discurso médico estaba ya instalado en el territorio español, las transexuales (ya no se denominaban más ‘travestís’) comenzaron a organizarse creando sus propios colectivos políticos. Reclamaban la institucionalización de la transexualidad en el sistema sanitario para poder modificar sus cuerpos con más garantías y facilidades para integrarse en la sociedad. También querían acabar con los estereotipos que las vinculaban con el sida y pedían que se respetaran sus derechos como ciudadanas para alejarse del ambiente de la prostitución y la marginalidad. La separación identitaria entre las transexuales y las travestis era ya contundente. Prácticamente, las travestis reflejaban todo aquello que las transexuales querían evitar.

Luego de una intensa lucha política, y habiendo conseguido sus principales objetivos, nuevas generaciones de transexuales, mucho más politizadas, que se autodenominaban como ‘transgéneros’, ‘trans’ o ‘transfeministas’, entre otras designaciones, organizadas según las perspectivas teóricas y políticas de los

---

<sup>3</sup> Según Pelúcio (2011: 213), entre las travestis brasileñas el “glamour” se relaciona con la vida artística, el teatro y los doblajes en salas de espectáculo. El “éxito”, pues, se localiza en los escenarios, en oposición al mundo de la prostitución.

movimientos *queer*<sup>4</sup>, trans y anticapitalista, comenzaron a reclamar la despatologización de la transexualidad. En la actualidad, una gran parte de estos colectivos de transexuales ya no buscan ser incluidas en la sociedad, pues rechazan rotundamente cualquier mandato médico que determine cómo *deben ser* sus cuerpos y, sobre todo, que se las considere como personas “enfermas” que *necesitan* tratamiento. De manera radical, estas nuevas organizaciones exigen que no se entienda a la transexualidad como una enfermedad porque el problema no está en sus cuerpos, sino en quienes quieren que “encajen” –pagando el precio de la patologización– en los moldes normativos llamados “hombre” y “mujer”.

En España, pues, la especificidad travesti suele subsumirse en la categoría médica más consensuada de ‘transexual’ o en los términos más politizados como ‘trans’ o ‘transgénero’ ya que se obtiene así una mayor legitimación social. Si quienes se identifican o se identificaron como travestis fueron excluidas/se alejaron de las reivindicaciones de las primeras asociaciones de transexuales, se encuentran aún a una distancia mucho mayor de las demandas de estos grupos más intelectualizados que en los últimos años proclaman despatologizar la transexualidad. De manera general, la gran mayoría de travestis proviene de entornos sociales muy pobres, con muy baja escolaridad, y dedicándose al trabajo sexual como única opción laboral a su alcance. En consecuencia, se puede entender que los intereses de quienes buscan sobrevivir y conseguir un buen cliente para “salvar” la noche sigan otros recorridos diferentes de quienes defienden la causa *queer*.

En Latinoamérica, la llegada del modelo médico de la transexualidad ha sido más tardía y no ha impactado de la misma manera que en Europa y Estados Unidos. En efecto, en numerosas investigaciones académicas es más frecuente que se emplee la

---

<sup>4</sup> Según García Becerra (2009), en inglés, “queer” significa raro/a, marica, torcido, bollera, trans. De forma peyorativa se utilizaba como un insulto para aquellas personas con identidades de género y sexualidades no heteronormativas. A partir de los años noventa, este concepto es apropiado por el colectivo LGBT para posicionarse teórica y políticamente frente a la normatividad de género y sexual. La teoría *queer*, fuertemente influida por la teoría postestructuralista, consiste en un conjunto de estrategias de lectura e interpretación de textos que examinan el origen social y construido de los actos sexuales y de las identidades, resaltando específicamente las formas en que el homoerotismo y el heteroerotismo funcionan (Haggerty, 2000). Más precisamente, la teoría *queer* es una estrategia deconstructiva cuya finalidad es desnaturalizar la forma de entender heteronormativamente el sexo, el género, la sexualidad, y las relaciones entre ellos (Sullivan, 2003). Si se precisa aún más el contexto político e intelectual en el que surge la teoría *queer*, se puede asegurar, como propone Javier Sáez (2005), que ya desde los años ochenta diversos factores influyeron para que esta teoría pueda gestarse: 1) la crisis del sida; 2) la crisis del feminismo heterocentrado y blanco (activistas y teóricas lesbianas, chicanas y negras se posicionan contra el feminismo más “conservador”); 3) la crisis del movimiento gay (crítica y posicionamiento *queer* frente a la mercantilización y homogeneización de los discursos y las prácticas normalizadoras de una gran parte del colectivo gay); y, por último, 4) influencia de los estudios de Michel Foucault.

categoría ‘travesti’. Cabe mencionar, principalmente, las producciones brasileñas (Silva, 1993; Oliveira, 1994; Silva y Florentino, 1996; Siqueira, 2004; Peres, 2005; Benedetti, 2005; Vale, 2005; Teixeira, 2008; Patrício, 2008; Pelúcio, 2005b, 2006, 2007, 2008, 2009a; Duque, 2009), argentinas (Fernández, 2004; Berkins y Fernández, 2005); mexicanas (Arriaga, 2009; Escobar, 2011); ecuatoriana (Camacho, 2009) y colombiana (Prada et al., 2012)<sup>5</sup>.

Se observa que, con excepción de Brasil que cuenta con una mayor tradición de estudio, el campo de las travestilidades es aún poco explorado y merece mayor atención. Las identidades travestis siguen suscitando desconcierto pues, en realidad, se desconoce quiénes son. Se adelantó que no son transformistas ni transexuales, pero poco se sabe sobre ellas. Es importante crear un diálogo entre las investigaciones latinoamericanas y europeas para propiciar un campo más rico y fértil de estudio. Además, en España, prácticamente todas las travestis trabajadoras del sexo de nacionalidad extranjera provienen de Latinoamérica. Por consiguiente, es necesario reflexionar acerca de los procesos que constituyen a las travestilidades tanto en sus contextos de origen como transnacionales. Como se verá a lo largo de la tesis, no se podrá obviar que las travestis que migran a España para trabajar en el mercado del sexo sean brasileñas, pues este “dato” determinará cómo son construidos sus cuerpos, su sexualidad y sus procesos migratorios. Por último, si bien existen estudios ejemplares que intentan acercarse al universo de las travestis y a la literatura latinoamericana (López Riopedre, 2010), aún se generan malentendidos terminológicos y se sigue sin comprender quiénes son las travestis. Como si de una *descripción densa* (Geertz, 1987) se tratara, es indispensable conocerlas en profundidad para saber cómo nombrar a *las* travestis, cuáles son sus expectativas, por qué transforman sus cuerpos, si desean operar o no sus genitales, por qué viajan o si se sienten transgresoras, entre otros aspectos relevantes. Mi investigación brindará algunas respuestas a estos interrogantes. Aunque reconozco que las identidades travestis son diversas y plurales, presentaré los resultados de una investigación etnográfica que se acerca al universo de las travestilidades brasileñas tanto en Río de Janeiro como en Barcelona.

Uno de los principales objetivos de esta investigación consiste, pues, en visibilizar las identidades travestis. Para llevar a cabo dicha meta, mi pesquisa se originó en Río de Janeiro donde descubrí que un número elevado de travestis provenía

---

<sup>5</sup> Gran parte de esta bibliografía será retomada a lo largo de los siguientes capítulos.

de pequeñas ciudades y pueblos pertenecientes a otras regiones del país. Era en Río donde comenzaban a aprender a cómo transformarse en travestis y a sobrevivir a través de la prostitución, su principal actividad laboral. Más tarde observé que, para subir el siguiente escalón, tenían que cruzar el Atlántico. Después de una etapa de perfeccionamiento, muchas estaban listas –previo préstamo de dinero y endeudamiento– para viajar al destino soñado y admirado por todas: Europa. Estos permanentes tránsitos espaciales, de la “gran escuela” carioca<sup>6</sup> a Europa, permitían construir sus identidades como travestis y, más específicamente, modificar sus cuerpos para ser *como* “bellas” mujeres. En tanto *proceso ritual*, las travestis llevaban a cabo determinadas prácticas corporales que tenían sentido a lo largo de un eje espacial y temporal. El viaje, pues, era simultáneamente corporal y espacial porque a la vez que transitaban por distintos territorios, las travestis iban transformando y embelleciendo sus cuerpos. Mediante este sucinto relato se observa cómo el cuerpo y el espacio se revelaron como los dos ejes primordiales de la investigación.

Un tercer elemento –la sexualidad– se incorporó rápidamente, pues fue necesario reflexionar no sólo acerca de cómo se relacionaban sexualmente con sus clientes a través de su principal actividad laboral, sino también de qué manera interactuaban con sus *maridos* (novios o amantes) en el ámbito privado. Por lo tanto, el género de las travestis es construido tanto a través de sus procesos de transformación corporal como de sus prácticas sexuales. Al mismo tiempo, es muy difícil –aunque no imposible– que una persona se pueda transformar en travesti sin haber transitado por nuevos territorios que promuevan dicha transformación. En efecto, sus migraciones espaciales no sólo juegan un papel fundamental en la construcción de las identidades travestis, sino que tanto Brasil como España (Barcelona fue la segunda ciudad donde se llevó a cabo el trabajo de campo) determinarán cómo se está *siendo* travesti en cada contexto social y cultural. Sintetizando, los objetivos más importantes de la investigación son dos (que se superponen): a) visibilizar el universo de las travestilidades, y b) evidenciar cómo se construyen las identidades travestis al articular cuerpo, sexualidad y espacio en los contextos migratorios de Río de Janeiro y Barcelona.

---

<sup>6</sup> Relativo a la ciudad de Río de Janeiro.

Una de las contribuciones teóricas más relevantes de este estudio reside en el empleo del concepto ‘migración trans’<sup>7</sup> para pensar la particularidad de los procesos migratorios de travestis, transexuales o transgéneros. Los términos ‘migración sexual’ y ‘migración *queer*’ resultan limitados para comprender la complejidad del fenómeno. Las personas trans, en un sentido amplio, no sólo migran para sentirse más libres y respetadas para poder expresar así sus sexualidades e identidades de género en plenitud, sino que buscan un escenario económico beneficioso para desarrollar una actividad laboral (el trabajo sexual) y –al mismo tiempo- para embellecer y feminizar sus cuerpos. Por consiguiente, la particularidad de las migraciones trans reside en que están cruzando unas fronteras espaciales (nacionales o transnacionales<sup>8</sup>) para buscar mayores beneficios económicos, sociales, materiales y simbólicos mientras construyen su propia identidad.

A nivel teórico, la consideración de la simultaneidad de las migraciones de género y espaciales o territoriales para referirse a las personas trans no es nueva (King, 2003; Cotten, 2012). Sin embargo, en estos análisis el espacio aparece como un escenario casi anecdótico que las personas trans transitan en algún momento de sus vidas, *acompañando* ciertos eventos relacionados con sus transformaciones de género. De manera diferente, en este estudio examino que el espacio no sólo acompaña o “decora” las biografías trans, sino que constituye a las identidades. Dicho con otras palabras, las identidades travestis son encarnadas a través de sus sucesivos tránsitos por

---

<sup>7</sup> A lo largo de la investigación, sólo utilizaré la expresión ‘trans’ como una categoría paraguas que incluye a diferentes identidades: travestis, transexuales o transgéneros, entre otras denominaciones. No obstante, me resulta problemático emplearla ya que no pretendo que el carácter reivindicativo y político que se le ha dado al concepto en el contexto español “colonice” las diversas identidades que se mencionan aquí. De todos modos, es una categoría útil porque simplifica la denominación de personas de contextos culturales diversos que no pueden ser llamadas ‘travestis’. En consecuencia, lo ‘trans’ será utilizado para resaltar únicamente el carácter inclusivo del término.

<sup>8</sup> Tomo prestado el término de Aihwa Ong (1999) que reconoce la necesidad de pensar en la globalización como un proceso con una racionalidad económica que, al mismo tiempo, está atravesado por el poder de la agencia humana. Sin embargo, la consideración de lo global como un proceso exclusivamente económico y lo local como un modelo situado y culturalmente creativo, no permite capturar “*the horizontal and relational nature of the contemporary economic, social, and cultural processes that stream across spaces*” (p. 4) [“la naturaleza *horizontal* y *relacional* de los procesos económicos, sociales y culturales que atraviesan los espacios”]. Por lo tanto, la autora utiliza el concepto *transnacionalidad* para referirse a las especificidades culturales de los procesos globales. Con el prefijo *trans* se indica los movimientos a través del espacio, a la vez que se describe la naturaleza cambiante de algo. El concepto de transnacionalidad además de sugerir nuevas relaciones entre estados-naciones y capitales, alude también a los aspectos *transversales*, *transaccionales* y *transgresivos* del comportamiento contemporáneo, incitados y regulados por lógicas, cambiantes, de los estados y el capitalismo. En una palabra, la transnacionalidad se refiere a la capacidad de interconexión cultural y de movilidad a través del espacio, acelerada en el contexto del capitalismo tardío. Agradezco a la Dra. Piscitelli la posibilidad de conocer este referente teórico.

los territorios donde se desarrolla el mercado del sexo nacional (Brasil) o transnacional (España). Por último, con excepción de estudios brasileños (Patrício, 2008; Pelúcio, 2008, 2009b; Teixeira, 2008, 2011; Goulart, 2011; Vale, 2005), existen muy pocas referencias en lengua castellana que incorporen el *espacio* para pensar las construcciones identitarias de las personas trans (García y Oñate, 2010; Prada et al., 2012). La presente tesis amplía los horizontes teóricos conocidos hasta el momento.

¿Por qué travestis? La elección del tema fue una consecuencia de previos estudios que me condujeron hasta aquí. Como integrante del Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos (Universitat de Barcelona), durante el 2005 participé en una investigación interdisciplinaria y grupal sobre el trabajo sexual de las mujeres en Barcelona (Arellano et al., 2007). Si bien no abordamos directamente la experiencia de las travestis/transsexuales trabajadoras del sexo, ellas fueron visibles para nosotras. Particularmente, me llamó la atención observar sus volúmenes corporales y la forma en que presentaban sus cuerpos. Posteriormente en el 2007, desarrollé mi trabajo de campo y estudio junto a un grupo de mujeres transexuales (pertenecientes al Colectivo de Transexuales de Cataluña) para obtener el DEA (Diploma de Estudios Avanzados) correspondiente al segundo año del doctorado. Me centré en el cuerpo transexual para examinar cómo se posicionaban frente al discurso y las prácticas médicas, de qué manera modificaban sus cuerpos o cómo se relacionaban con el movimiento transgenérico. Estas experiencias de investigación permitieron que, de forma tangencial, observara que los cuerpos trans de las españolas eran contruidos de forma radicalmente diferente al de las latinoamericanas. Dicha evidencia motivó que planteara efectuar, como tema para la futura tesis, un estudio comparativo entre la construcción de cuerpos trans en un contexto social y cultural brasileño y otro español.

Mi hipótesis de partida reconocía que cada contexto moldeaba y valoraba determinadas zonas corporales en función de los referentes estéticos de cada sociedad. Fue durante mis primeras aproximaciones al campo en Barcelona donde noté que las travestis brasileñas sobresalían (por su “belleza” y “feminidad”), no sólo de las españolas, sino del resto de las latinoamericanas. Decidí así que mi investigación debía comenzar en Brasil, en una gran ciudad como Río de Janeiro<sup>9</sup>, para conocerlas y observar cómo y por qué modificaban sus cuerpos. Ya en Brasil, paulatinamente, el

---

<sup>9</sup> Seleccionada por ser una de las ciudades brasileñas más importantes donde se *producen* travestis. Al mismo tiempo, tuve la oportunidad de ser acogida por el grupo de investigación: *Programa en Género, Sexualidad y Salud*, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

elemento *espacio*-geográfico cobró cada vez más importancia y modificó el objetivo inicial de la investigación. Mi interés, pues, no siguió centrándose en comparar y observar cómo eran contruidos los cuerpos de las brasileñas en relación a las españolas, sino que estudié de qué manera el espacio físico-geográfico intervenía para construir los cuerpos y las identidades de las travestis brasileñas.

¿Por qué brasileñas? La elección de Brasil fue doble: por un lado, me pareció interesante la consideración que Brasil *exporta* un modelo corporal de mujer con unas características particulares cuya notoriedad trasciende el panorama nacional, es decir, el imaginario social y popular está poblado de imágenes que se refieren a las curvas, la sensualidad, la *bunda* (las nalgas) de las mujeres brasileñas; por el otro lado, la influencia de las travestis brasileñas en Europa tuvo una repercusión muy importante a partir de finales de la década de los setenta. Particularmente en el ámbito del trabajo sexual, ellas marcaron “un antes y un después” en relación al tipo de cuerpo y belleza trans que se ofrecía. La conjunción de estos referentes hicieron que las travestis brasileñas se convirtieran en sujetas de mi estudio. Asimismo, encontré fascinante la posibilidad de indagar de qué manera las travestis se erigían en Barcelona, según ellas mismas decían, como “las más bonitas y sensuales”, encarnando así el mito corporal asignado a las mujeres brasileñas.

Los tránsitos entre Brasil y España serán frecuentes y constantes a lo largo de toda la tesis. No se plantea un estudio comparativo, sino una “etnografía multisituada” (Marcus, 1995), móvil y flexible, que intenta captar el significado de las travestilidades en sus tránsitos migratorios, estableciendo como ejes geográficos de estudio a Río de Janeiro y Barcelona. Sin embargo, no he podido acompañar los procesos migratorios de mis informantes siguiendo la ruta Río-Barcelona. La gran mayoría de travestis que conocí en Río viajaba/migraba a diferentes ciudades de Italia. Aunque contacté con brasileñas que vivían en Barcelona, no pude establecer ningún tipo de *seguimiento continuo* del proyecto migratorio de una misma travesti a ambos lados del Atlántico. Tal actividad, muy rica etnográficamente, hubiera necesitado mayor tiempo de trabajo de campo y que el destino elegido por parte de las travestis con las que interactúe en Río fuera Barcelona. Mi propia ruta comenzó en Río y terminó en Barcelona, trayecto que realicé conociendo a travestis brasileñas de distintas procedencias, edad y, en muy pocos casos, condición social.

Ya se habrá observado que utilizo el artículo femenino para referirme a *las* travestis tanto porque es la manera en que ellas se tratan, como por asumir un posicionamiento político que respeta sus identificaciones con la feminidad. Para las travestis es ofensivo que se las llame por sus nombres masculinos de nacimiento cuando ellas se esfuerzan e invierten mucho tiempo y dinero en performar y encarnar su forma de entender la feminidad. Asimismo, me inspiro en los numerosos estudios brasileños que utilizan el término *travestilidade* para evitar el sufijo patologizador y proveniente de las ciencias médicas «ismo». En los estudios en ciencias sociales contemporáneos es muy difícil que se sigan manteniendo los conceptos “homosexualismo” o “transexualismo”. No obstante, “travestismo” es aún empleado. Es necesario evitar cualquier tipo de patologización de las travestilidades. Si bien están fuera de toda clasificación médica, la fácil confusión con “travestismo” o “transvestismo” hace que se deba atender con precisión cuáles son los términos utilizados para nombrarlas.

En la presente investigación las identidades son encarnadas. Esto es, los cuerpos se convierten en elementos vitales para dar sentido a las travestilidades. Se analizará que construyen sus identidades como travestis mientras transforman, feminizan y embellecen sus cuerpos. Para ello será necesario que, paralelamente, transiten por diferentes territorios donde podrán efectuar esos cambios corporales para *ser* travestis. Estas consideraciones, fruto de la investigación empírica, se contraponen con ciertos posicionamientos académicos y políticos más radicales que pretenden desestabilizar y transgredir las identidades universalistas y esencialistas prisioneras de los cánones duales y heteronormativos<sup>10</sup> de la sociedad. En efecto, algunos/as activistas e investigadores/as del movimiento transgénero, en alianza con la heterogénea teoría *queer*, se valen de un construccionismo radical para establecer la descorporización de las identidades. Al querer erradicar de forma rotunda las etiquetas que normalizan y oprimen a las personas (‘hombre’, ‘mujer’, ‘heterosexual’, ‘homosexual’, entre otras), se llega muchas veces a un borramiento del cuerpo y de la realidad más *carneal* de las identidades. Si bien esta tesis se estructura a partir de contribuciones teóricas que examinan cómo los cuerpos (el sexo), el género y la sexualidad son construcciones sociales, se rechaza la versión más extrema, experimental y metafórica de dicho construccionismo, pues en nombre de la “transgresión” se niega al cuerpo. Por el contrario, en este estudio el cuerpo es central. Los cuerpos tienen que ser intervenidos,

---

<sup>10</sup> Cuando se establece una *correspondencia* entre sexo –genital–, género y prácticas sexuales.

moldeados, redondeados y embellecidos. Las travestis emplean diversas prácticas estéticas y médicas para encarnar ciertos ideales estéticos que interpretan como “femeninos” para, según ellas, acercarse así a la “perfección”. Asimismo, sus cuerpos no sólo son una superficie *sobre* la que se actúa, sino que también las sitúa en un lugar en el mundo. Es decir, cuando sus cuerpos son modificados, ellas se empoderan al sentirse “bellas” travestis admiradas por sus compañeras y deseadas por los hombres. Este poder –muchas veces frágil- permite que las travestis encuentren su lugar en la estructura social: no más “feos” *gayzinhos*<sup>11</sup>, sino “bellas” travestis listas para enfrentarse a la sociedad.

En suma, esta etnografía es una aproximación al universo de las travestilidades brasileñas. Se conocerán sus experiencias y la manera en que el género travesti es construido por medio de la articulación cuerpo-sexualidad-espacio. La propuesta teórica de pensar las migraciones trans como eventos que constituyen a las identidades travestis permite estudiar sus transformaciones corporales y prácticas sexuales en relación a procesos migratorios más amplios en los que se insertan, tales como su inclusión (o no) como personas de nacionalidad extranjera en el Estado español. Río de Janeiro y Barcelona serán los principales ejes espaciales que organizarán los tránsitos de las informantes y permitirán comprender cómo se está *siendo* travesti en cada contexto histórico, social y cultural. Finalmente, analizar el modo en que las travestis incorporan “lo femenino” para ser *como* (y no iguales a) las mujeres nos permite pensar acerca de la artificialidad de los procesos genéricos que nos constituyen a todas y todos (Butler, 2001 [1990]). Esto significa que colectivamente también empleamos ciertas *tecnologías del género* (De Lauretis, 1989), estratégicamente encarnadas por las travestis para transformar su identidad de género, para reconocernos *naturalmente* como hombres y mujeres. En definitiva, la exploración de *otras* identidades de género, como si del reflejo en un espejo se tratara, nos hace evaluar *nuestras* propias formas identitarias: también parodiamos al género pues no existe una identidad *original* a partir de la cual podamos asegurar nuestra existencia.

---

<sup>11</sup> Término *emic* en portugués que significa “joven/pequeño gay”.

La tesis cuenta con siete capítulos. “¿Quiénes son las travestis?” es el título principal del *Capítulo 1*. El contenido del capítulo se organiza con la voluntad de sistematizar y clarificar determinadas categorías que son elementales cuando se habla de las personas trans. Se efectúa un breve recorrido histórico desde los primeros “travestidos” de principios del siglo XX hasta los casos de transexuales que llamaron la atención de médicos y psiquiatras a partir de los años cincuenta. Se analiza que la distinción sexo/género proviene del campo psicomédico hasta que es apropiado por feministas a partir de finales de los años sesenta. Nuevas perspectivas teóricas, desde los ochenta, cuestionan y desnaturalizan dicha relación. Asimismo, me aproximo a una definición de las identidades de travestis, transexuales, transformistas y transgéneros que, frecuentemente, son empleados de forma indistinta y generan confusión. Por último, delinee las primeras descripciones etnográficas para comenzar a situar el universo de las travestilidades brasileñas.

El *Capítulo 2* se estructura a partir de los tres ejes que sostienen la investigación: sexualidad, cuerpo y espacio. En primer lugar, analizo las principales contribuciones teóricas que entienden a la sexualidad como una construcción social, y me remonto al uso que se le dio a la teoría del “tercer sexo” y su vinculación con la homosexualidad para examinar cómo ha sido construido el nexo entre el género y la sexualidad. En segundo lugar, describo las principales aproximaciones teóricas al estudio del cuerpo e indago cómo es concebido el cuerpo en una sociedad de consumo como la nuestra. La relación que los estudios feministas establecen entre belleza y poder me permite comprender de qué manera se examinan los cuerpos “bellos” de las mujeres. Además, analizo especialmente la práctica de las cirugías estéticas por ser una de las principales técnicas que las travestis emplean para ser “bellas”. Por último, el espacio entra en escena. Algunos estudios reconocen que los espacios son frecuentemente utilizados de una forma “apropiada” (hombre heterosexual), delimitando así a quienes quedan “fuera de lugar”. También discuto algunas aproximaciones que consideran al espacio como ritos de pasaje, y se centran en el estudio de las migraciones como ejemplos de los estados *liminales*. Finalmente, planteo diversas cuestiones en torno a las migraciones trans: analizo cuál es el lugar del género en los estudios migratorios, de qué manera se vinculan las migraciones contemporáneas con el trabajo sexual y propongo el concepto ‘migración trans’ como herramienta teórica para situar la presente investigación.

Las técnicas y la metodología de la investigación son descritas en el *Capítulo 3* para presentar mi experiencia como investigadora tanto en Río de Janeiro como en Barcelona. El rol que las travestis me adjudicaron como “fotógrafa” permite conocer el modo en que pude insertarme en el campo en Brasil. De igual modo, considero la forma en que mi propio cuerpo se convirtió en un elemento observado y examinado por mis informantes. En una palabra, en el capítulo reflexiono acerca de cómo he construido el conocimiento que sustenta esta tesis.

En el *Capítulo 4* indago cómo las travestis transforman sus cuerpos y de qué manera se preparan para ser “bellas”: ingesta de hormonas, inyecciones de silicona líquida y cirugías estéticas son algunas de sus principales prácticas corporales. La importancia del cuerpo en Brasil, la historia de las primeras generaciones de travestis que tenían que modificar sus cuerpos, la relación que establecen entre lo natural/artificial, el modo de cuidar (o no) su salud y la consideración de la belleza como medio de empoderamiento, completan la descripción etnográfica y la reflexión teórica del capítulo.

El *Capítulo 5* analiza la sexualidad de las travestis. El modelo “activo/pasivo” de sexualidad, que coexiste con otros modelos para entender la homosexualidad en Brasil, es un marco de referencia útil para pensar el modo en que se relacionan con sus clientes y *maridos*. Sin embargo, cuestiono la consideración de las travestis como “homosexuales”, pues las prácticas sexuales y la manera en que construyen el género travesti problematizan dicha asociación. Por último, presento la importancia y el significado del trabajo sexual en la vida de las travestis.

Entiendo que el *Capítulo 6* es crucial ya que articula –a partir del eje geográfico/espacial- los elementos de los capítulos precedentes: cuerpo y sexualidad. Examino el modo en que las modificaciones corporales son efectuadas mientras migran en busca de territorios donde ejercer el trabajo sexual. Describo cómo llegan corporalmente a Río, qué aprenden y cómo se transforman en travestis en esta gran ciudad y, finalmente, cuáles son los territorios del trabajo sexual. Europa es su gran sueño. Explico los tránsitos transnacionales de las primeras generaciones de travestis que llegaron, principalmente, a París y cuál fue su impacto. Las nuevas generaciones de travestis siguen deseando arribar a Europa. Analizo el significado que le otorgan a esta experiencia migratoria (migración trans) y asimismo indago la manera en que transforman sus cuerpos en esta “última” etapa. Por último, presento las principales

modalidades del trabajo sexual en Barcelona y reflexiono acerca de cómo se construyen, según creen, en las travestis “más bonitas del mundo” y sus efectos en el mercado transnacional del sexo.

Finalmente, en el *Capítulo 7*, me detengo en una pregunta que, después de mi acercamiento al universo de las travestilidades brasileñas, se vuelve ineludible: ¿las travestis transgreden el binomio hombre-mujer? Para posicionarme y pensar esta pregunta reviso de manera crítica los estudios que emplean la categoría “tercer género” y cuestiono al activismo y la teoría *queer* que, de manera radical, consideran que todas las identidades y los cuerpos ininteligibles son de por sí transgresores.

En los próximos capítulos establezco un diálogo constante entre la investigación empírica y teórica. Muchas cuestiones, sólo mencionadas en algún capítulo, serán profundizadas en otros. Como en todo viaje, habrá un lugar de procedencia y un destino de llegada. No obstante, este trayecto no pretende seguir una lógica finalista ni estrictamente lineal. Las travestis llevan a cabo la difícil tarea de intentar encarnar “la perfección” –esto es, el *ideal* de belleza femenino- y, simultáneamente, desean posicionarse como “exitosas” travestis en el mercado transnacional del sexo. Sus viajes, corporales y espaciales, se organizan siguiendo metas que, muchas veces, se vuelven irrealizables o de efímera duración. En consecuencia, sus viajes nunca tienen fin ni una *hoja de ruta* inalterable. Los tránsitos son continuos. La presente investigación seguirá parte de sus vivencias en estas movilizaciones inacabables. Por este motivo no se puede pensar que la llegada será a un territorio estable y seguro. No habrá, pues, un final definitivo (ni “feliz”) para este viaje. El valor del mismo residirá en ese continuo *hacerse* que otorgará sentido a la construcción de las identidades travestis. Existe, sin embargo, un punto de partida. El viaje tiene un comienzo.

# Capítulo 1

## ¿Quiénes son las travestis?

### Sobre algunas categorías identitarias y el sistema sexo/género de la sociedad

Reyna<sup>12</sup>, mi informante clave, afirma: “Yo soy una travesti”. Me encuentro en el barrio de Lapa<sup>13</sup>, Río de Janeiro, Brasil. ¿Qué significa esta autoidentificación en Brasil? ¿Qué connotaciones tiene en España nombrar a una persona como travesti? ¿Las travestis son transexuales? ¿Todas las travestis son transgéneros? ¿Quiénes son los/as transformistas? En este capítulo se diferenciarán algunos conceptos que cuentan con una historia particular y con frecuencia son confundidos o utilizados indistintamente. Para ello será necesario explorar cómo se han ido gestando estas categorías identitarias y las repercusiones que han tenido en los estudios de diversas disciplinas en torno a la distinción “sexo” y “género”. Se verá más adelante que son precisamente los casos de intersexuales y transexuales en los años cincuenta en Estados Unidos los que crearán el terreno propicio para que por primera vez se hable de “género” y se comience así a cuestionar, sobre todo desde el feminismo, tanto los fundamentos biológicos que legitiman la subordinación de las mujeres, como la suposición que el género de las personas atribuido al nacer en función de sus genitales *debe* corresponderse con el sexo.

---

<sup>12</sup> Todos los nombres de travestis, como de cirujanos/as plásticos/as y demás informantes son ficticios.

<sup>13</sup> Lapa es un barrio del centro de Río de Janeiro y una de las principales zonas de prostitución travesti de la ciudad.

## 1.1. Algunas categorías de análisis

### 1.1.1. Primeros antecedentes: el “travestido”

El término ‘travestir’ significa vestir con ropas del sexo contrario, proviene del italiano *travestire* (a su vez, del latín *trans* – a través de- y *vestitus* – estar vestido) y su aparición está registrada ya antes del año 1527 según el *Grande Dizionario Italiano dell’Uso* (Tullio de Mauro, 2000). Por su parte, la palabra ‘travesti’, originaria del francés y registrada hacia el año 1569, hace referencia a dos ideas: 1) a una persona que se traviste (o *transviste*) y desempeña un rol femenino en una pieza teatral o espectáculo y, 2) a “un hombre (generalmente, homosexual) arreglado como mujer y que manifiesta de manera voluntaria las características aparentes de la feminidad” (*Le Petit Robert de la Langue Française*, Rey-Debove y Rey, 1996: 2302). Se observa, revisando diferentes diccionarios en francés e italiano, que siempre es un hombre que se transviste en mujer (y no al contrario) y, a su vez, sobresalen palabras como *imitación*, *disfraz*, *engaño*, *carnaval* o *burlesco* asociadas a este acto. Sólo en algunas ediciones (como la citada de *Le Petit Robert*) se pueden encontrar definiciones más comprometidas con la existencia de una “identidad travesti”.

Lo mismo sucede en el caso de referencias en castellano, y como bien apunta Mérida Jiménez (2009), en los años sesenta en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner el concepto “travestido” se refiere a una persona disfrazada o encubierta, aunque en esa época la Real Academia de la Lengua acababa de aceptar ‘travestir’ como verbo, emparentado con *disfrazar*, es decir, se refleja la acción de vestir con ropas del otro sexo. En la última edición del *Diccionario de la Real Academia Española* se entiende por ‘travesti o travestí’ a la “persona que, por inclinación natural o como parte de un espectáculo, se viste con ropas del sexo contrario” (publicación en línea). Atrás se dejan las referencias a un disfraz o engaño para llegar a aceptar, como en el presente, la posibilidad de una *inclinación natural* de travestis por usar ropas que contradicen su sexo “original”.

El término “travestido”<sup>14</sup> es utilizado por primera vez en 1910 por el sexólogo alemán Magnus Hirschfeld con la publicación de su libro *Die Transvestiten. Eine*

---

<sup>14</sup> Los conceptos “travestido” y “travestismo” utilizados y contextualizados en esta sección no pueden ser confundidos con los términos ‘travesti’ y ‘travestilidad’ que se emplean y defienden en el resto de la tesis. Si se siguen utilizando (por medio de comillas dobles) es para respetar y mantener las conceptualizaciones propuestas por los diferentes autores analizados aquí.

*Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb: mit umfangreichen casuistischen und historischen Material*<sup>15</sup> para referirse a aquellas personas que sienten compulsión por utilizar ropas del sexo opuesto. La novedad es que Hirschfeld construye una nueva categoría clínica a través del concepto “travestismo”<sup>16</sup> y se enfrenta a las concepciones de la sexología de la época al considerar al “travestismo” como una variante independiente y diferenciable de la homosexualidad, es decir, el “travestismo” es un impulso episódico y heterosexual, diferenciable de la atracción sexual por personas del mismo sexo. Hirschfeld también rechaza la asociación del “travestismo” con el fetichismo o cualquier forma de psicopatología, como algunos sexólogos contemporáneos a él aseguraban (especialmente, Krafft-Ebing, 1998 [1886]). Por su parte, Havelock Ellis (1928) acuña en 1913 el término “eonismo”, inspirándose en un conocido travestido, el Chevalier d’Eon quien utilizó vestido femenino y llegó a ser visto como una mujer en el siglo XVIII. Sin embargo, este concepto que es vinculado al sadismo y al masoquismo, nunca tuvo plena aceptación en el ámbito científico que prefirió el uso de “travestismo”. Hirschfeld estudia, pues, que el placer de utilizar ropas del sexo contrario es independiente de la interacción erótica con otra persona y, al mismo tiempo, es diferente de la consideración de la vestimenta como objeto fetichista de deseo. Quienes se transvisten son, generalmente, heterosexuales y pueden ser analizados a partir de la teoría de los “estados sexuales intermedios” que propone el autor. Según este principio existe un espectro hipotético en el que se sitúan en los polos opuestos los hombres completamente masculinos y las mujeres totalmente femeninas, siendo los “travestidos” una de las diversas combinaciones posibles de esta escala. Por último, Hirschfeld interpreta el impulso de utilizar ropas del sexo contrario como una forma de expresión de la personalidad íntima. Como apunta Leite Jr.,

*o foco desta nova categoria de “desvio” sexual passa a ser não tanto na aparência externa, ou seja, no uso das roupas “cruzadas”, mas na disposição psíquica interior que leva a isso. É apenas graças a esta psicologização e conseqüente subjetivação da troca de vestuários entre os*

---

<sup>15</sup> Su traducción al inglés fue *Transvestites – the erotic drive to cross-dress* (Hirschfeld, 1992 [1910]).

<sup>16</sup> Como ya se adelantó, el sufijo «ismo», que hace referencia a las conductas sexuales perversas, forma parte de una lógica médica-psiquiátrica que patologiza y construye al/a la otro/a como enfermo/a (Bento, 2006).

*sexos que nasce o moderno conceito de “travesti” relacionado ao campo da sexualidade*<sup>17</sup> (2008: 105).

Hasta aquí se vislumbra que el concepto ‘travesti’ está fuertemente vinculado, a partir de su construcción etimológica y sus primeras interpretaciones científicas provenientes del campo de la sexología, con el acto de vestirse con ropas contrarias al sexo “original” de una persona. Para ser fiel a su etimología latina, se llamará a este acto *transvestirse* y *transvestidos/as* a quienes ejecutan el mismo. Como se verá más adelante, la categoría y las identidades travestis que se analizan en esta investigación van más allá del evento de transvestirse de forma episódica y temporal. Por el contrario, las travestis llevan a cabo una serie de modificaciones corporales permanentes, performances y corporizaciones que se entienden como “femeninas” y que conforman una identidad que no puede limitarse ni entenderse únicamente por la utilización de vestimentas del sexo opuesto.

Los relatos históricos de personas que han subvertido (de forma temporal o permanente) sus roles de género socialmente atribuidos están muy bien documentados. Estos relatos están asociados, pues, con el acto de transvestirse. Aunque existan casos de personas (sobre todo, mujeres) que han vivido de forma permanente según el sexo opuesto al de su nacimiento, no es frecuente llamarlas ‘travestis’. Generalmente, en el caso de las mujeres que han vivido como hombres, no se suele utilizar la palabra ‘travesti’ para referirse a este tipo de transición de género. En la actualidad, son identificadas/se identifican como hombres transexuales, transgéneros o *drag kings*. Tal como Soley-Beltrán afirma: “[e]l concepto de travestismo de mujeres no existe y, por lo tanto, no existe la estigmatización médica de la actividad de vestirse con la indumentaria del otro sexo como perversión” (2009: 300). Aunque no son llamadas/os ‘travestis’, hasta el siglo XVIII abundan de forma mayoritaria los relatos de mujeres que han vivido como hombres. Sobre todo en Europa, entre los siglos XVII y XVIII, se pueden encontrar un gran número de casos de mujeres transvestidas que, lejos de ser entendidos como meras curiosidades, respondían a una tradición muy arraigada en la Edad Moderna. No era una excepción que la mujer adoptara apariencia de hombre para

---

<sup>17</sup> “[...] el foco de esta nueva categoría de “desvío” sexual pasa a ser no tanto en la apariencia externa, o sea, en el uso de las ropas “cruzadas”, sino en la disposición psíquica interior que lleva a eso. Es gracias a esta psicologización y consecuente subjetivación del cambio de vestuario entre los sexos que nace el moderno concepto de “travesti” relacionado al campo de la sexualidad”.

Todas las traducciones en lengua extranjera son mías. Al mismo tiempo, mantendré los énfasis –en caso que existieran– de los originales.

solucionar sus problemas personales. Por el contrario, hasta esa época apenas se encontraban casos de hombres transvestidos. Como argumentan Dekker y van de Pol: “[e]l travestismo masculino se consideraba mucho más reprobable que el femenino: el hombre se degradaba, mientras que la mujer aspiraba a ser mejor” (2006: 71). Cambiando de escenario, en Brasil, en tierras cariocas, hacia el siglo XVIII también se aceptaban y no eran punidas las mujeres descubiertas que habían invertido sus roles genéricos. Carlos Figari comenta que en aquella época “el patrón-masculino no es reprimido, quizás hasta legitimado en las brillantes acciones de guerra. Distinto hubiera sido el caso contrario: la inversión de un hombre viviendo como mujer seguramente hubiera merecido por lo menos el destierro” (2009: 57).

Se observa así que la estricta jerarquía social de la época reprimía con más dureza cualquier infracción de quien era considerado un ser superior a la mujer. Sin embargo, sí eran aceptados socialmente los hombres que interpretaban papeles femeninos en las obras de teatro (hasta el siglo XVII ninguna mujer podía subir a los escenarios europeos). Incluso después de la introducción de las actrices, “los travestidos siguieron proliferando en la escena hasta el siglo XVIII; pero eran sólo un elemento burlesco, considerado ridículo, y en nada atractivo” (Dekker y van de Pol, 2006: 71).

Por su parte, João Trevisan analiza el “travestismo” en el teatro brasileño –como en otras partes del mundo- a partir del siglo XIX. Aquí también los papeles femeninos eran interpretados por hombres. De hecho, el autor considera esta práctica de “travestismo” teatral como el antecedente, por un lado, del “travestismo” en el carnaval, espacio lúdico donde los hombres se disfrazan de mujeres (Bastide, 1959); pero, por otro lado, el “travestismo” se fue profesionalizando “*com o surgimento nos palcos do ator-transformista, que passou a viver profissionalmente da imitação das mulheres e, com freqüência, tornou-se travesti também na vida quotidiana*”<sup>18</sup> (Trevisan, 2007 [1986]: 242-43). El «travestismo masculino» proliferó tanto en el siglo XX que pasó del palco a las calles, construyéndose una nueva figura en el cotidiano brasileño.

---

<sup>18</sup> “[...] con el surgimiento en los palcos del actor-transformista, que pasó a vivir profesionalmente de la imitación de las mujeres y, con frecuencia, se convirtió en travesti en la vida cotidiana”.

### 1.1.2. El “transexualismo” y el origen psicomédico del concepto género

Formalmente, una persona transexual es quien siente una “disconformidad” entre su identidad de género escogida y su anatomía sexual. El género atribuido socialmente al nacer en función de sus genitales no se corresponde con la identidad de género deseada por las personas transexuales quienes encuentran en su anatomía un “obstáculo” para vivir en plenitud. De aquí se deriva la reconocida “insatisfacción” de las personas transexuales por haber nacido en el “cuerpo equivocado”. Sin embargo, ha sido la potente influencia del discurso y la práctica médica-psiquiátrica que, con “éxito”, ha determinado que la no correspondencia entre sexo y género requiere una modificación de los cuerpos “inadecuados” mediante hormonación y cirugía de reasignación sexual (Coll-Planas, 2010a). La transexualidad, pues, está directamente relacionada con los avances tecnológicos del siglo XX que posibilitaron dichas modificaciones corporales (Hausman, 1998).

Se habla de “mujeres transexuales” cuando se hace referencia a personas que nacieron como “niños” pero se han identificado con una identidad de género femenina y, en muchos casos, modifican sus cuerpos porque se sienten mujeres. Por el contrario, los “hombres transexuales” nacieron con cuerpos de “niñas” pero se sienten hombres y, en consecuencia, algunos transforman sus cuerpos mediante terapia hormonal y/o cirugías. Con mucha frecuencia se utilizan las siglas HaM (de hombre a mujer) y MaH (de mujer a hombre) para nombrar y abreviar estas identidades *en tránsito*. Estas expresiones son muy utilizadas, sobre todo, en la literatura anglosajona que emplea las siglas *MTF* (*male to female*) y *FTM* (*female to male*), respectivamente. Importa reconocer, finalmente, que el sexo de nacimiento no rige las identidades transexuales, sino el género con el que desean vivir.

El primer caso conocido en relación a las primeras cirugías que pretendían “cambiar el sexo”<sup>19</sup> de sus pacientes es el de Lili Elbe en 1933, quien murió porque quiso transplantarse los ovarios después de muchas operaciones. No fue hasta el año 1949 cuando el término ‘transexual’ fue empleado por Cauldwell en Estados Unidos con su trabajo *Psychopatia Transexualis* (Cauldwell, 1949). A principios de los años cincuenta el “transexualismo” como síndrome médico fue clínicamente diferenciado del “travestismo”: mientras que los hombres transvestidos representan-actúan el rol de una

---

<sup>19</sup> Forma popular de nombrar a la cirugía de reasignación sexual.

mujer, los<sup>20</sup> transexuales quieren ser mujeres, deseando asumir las características físicas, mentales y sexuales de las mujeres por completo. Dos nuevos casos de operación de “cambio de sexo” fueron muy publicitados en aquella época: Christine Jorgensen y Roberta Cowell.

En el año 1952, un exmilitar estadounidense se sometió a dicha operación para convertirse en Christine Jorgensen en Dinamarca. Por primera vez el llamado “cambio de sexo” combinaba el tratamiento hormonal con la intervención quirúrgica<sup>21</sup>. Cuando Jorgensen retornó a Estados Unidos, la publicidad y las repercusiones de su caso hicieron que la transexualidad se convirtiera en un verdadero fenómeno público (Mercader, 1997). Las técnicas endocrinológicas y quirúrgicas progresaron, y se abrieron nuevas clínicas para atender al número cada vez más creciente de casos como el de Jorgensen. Estos casos, unidos a los de intersexuales<sup>22</sup>, hicieron que la relación entre mente y cuerpo fuera analizada a través de nuevos conceptos. Un aporte importante consistió en reconocer la maleabilidad del cuerpo humano, es decir, se favorecieron las intervenciones quirúrgicas para encontrar la coherencia entre la anatomía genital y la identidad sexual deseada (transexuales) o asignada (intersexuales).

El psicoendocrinólogo John Money fue el primero en emplear el término inglés *gender* (género)<sup>23</sup> para nombrar al hecho psicológico por el cual una persona se siente y se comporta como un hombre o una mujer. A partir del estudio de intersexuales, él y su equipo de la Universidad Johns Hopkins llegaron a la conclusión que ni las hormonas ni los cromosomas determinaban automáticamente el género de un/a recién nacido/a.

---

<sup>20</sup> Las ciencias médicas hablan en masculino para referirse a las mujeres transexuales (de hombre a mujer) y en femenino para los hombres transexuales (de mujer a hombre). No se respeta la elección personal del género al cual se desea pertenecer y se sigue considerando al sexo *original* como determinante para referirse a ellas y a ellos, respectivamente.

<sup>21</sup> Como apunta Mercader (1997), las operaciones que le hicieron en Dinamarca consistían en un aumento de los senos y la ablación de los testículos y del pene. La vaginoplastia la realizó posteriormente –según la costumbre de la época- en los Estados Unidos.

<sup>22</sup> Personas que presentan, de manera variable, una *discordancia* entre su sexo cromosómico (XY/XX), gónadas (testículos/ovarios) y/o genitales (pene/vagina). Para un mayor conocimiento al respecto, véase a Cabral (2009) y Enguix (2011).

<sup>23</sup> Según Nicholson (1998), este concepto se refería originalmente al entendimiento de ciertas palabras como masculinas o femeninas en una lengua (el inglés) que no tiene género gramatical para las palabras. A partir de los años sesenta, las feministas angloparlantes ampliaron el significado de *gender* para referirse a tipos de comportamiento entendidos como masculinos y femeninos. De esta manera, se pretendía demostrar que así como se podía distinguir el género en ciertas palabras, los comportamientos masculinos y femeninos también respondían a convenciones sociales que los creaban y les otorgaban significación.

Según Money, los seres humanos eran sexualmente neutros al nacer, es decir, las identidades sexuales se desarrollaban durante la infancia a partir de los genitales externos de cada persona<sup>24</sup>. Los roles de género formaban parte de un proceso de aprendizaje que quedaban fijados en las personas entre los dieciocho meses y los dos años de vida. Por este motivo, en el caso de bebés que nacían con una genitalidad ambigua, Money sugería como un imperativo la cirugía genital temprana. La imagen corporal debía coincidir con el sexo asignado (Fausto-Sterling, 2006). En efecto, el uso del concepto género permitió resaltar el comportamiento psicosocial de una persona, el que está en “la mente”, en oposición al sexo biológico. Al resaltar que el género no es hereditario, para Money la experiencia de vida postnatal y las expectativas sociales eran los que determinarían el comportamiento de niños y niñas desde una temprana infancia. Por ejemplo, la anatomía genital de un niño que nació con un pene demasiado pequeño e incierto para ser identificado como varón, no influiría sobre la decisión médica y social de criar “exitosamente” a esta persona como niña, inmediatamente después de una intervención hormonal y quirúrgica para crear una vagina. No obstante, aunque Money dio mayor importancia a los condicionamientos sociales de la identidad de género, no cuestionó nunca la premisa que sólo hay dos sexos y que los cuerpos “normales” debían contar con genitales externos y caracteres sexuales secundarios inteligibles.

En el año 1954, el endocrinólogo Harry Benjamin establece una diferencia más precisa entre el “travestismo” -donde los órganos sexuales son fuente de placer- y el “transexualismo” -donde los genitales son fuente de disgusto-, es decir, según la propuesta de Benjamin, las personas transexuales se identifican completamente con el sexo opuesto, se sienten “atrapadas” en el “cuerpo incorrecto” y recurren a la cirugía para “corregir” este “desorden”. Médicamente hablando, la transexualidad es concebida como un problema de identidad, en contraste, el “travestismo” es entendido como una perversión sexual<sup>25</sup>. En 1966 publica su famosa e influyente obra *The Transsexual*

---

<sup>24</sup> Unas décadas después de estos planteos, las etnometodólogas Suzanne Kessler y Wendy McKenna (1978) profundizaron la línea de investigación iniciada por Garfinkel (1967) sobre la atribución de los “genitales culturales”, es decir, tanto los penes y las vaginas biológicas como culturales (los genitales que usualmente no son visibles al público) son considerados/as por la sociedad como evidencias del sexo *natural* de las personas. Para precisar más, los penes y las vaginas culturales consisten en la presuposición social de su existencia, esto significa que, por ejemplo, al tener en frente a un hombre se le atribuye imaginariamente y sin dudar un pene pues su miembro *debe* estar ahí.

<sup>25</sup> En el DSM-IV-TR no se utilizan directamente los conceptos “travestismo” y “transexualismo”, sino que ambos se encuentran dentro de los “Trastornos sexuales y de la identidad sexual”. Bajo este título el

*Phenomenon*. Benjamin es el primero en presentar información clínica sobre un número importante de pacientes, en lugar de casos individuales como se acostumbraba. Es significativo tener en cuenta la relación que se plantea entre el sexo y el género. En el sexo está implicada la sexualidad, la libido y la actividad sexual; el género es la parte no sexual del sexo, es decir, según sus propias palabras, el género está localizado “arriba del cinturón” mientras que el sexo está por debajo. Si bien Benjamin creía que el transexual tenía un problema de género (“arriba del cinturón”) apoyó firmemente el tratamiento quirúrgico del transexual (tratamiento por “debajo del cinturón”).

Por su parte, el psicoanalista Robert Stoller, influido por el trabajo de Money, introdujo el término “identidad de género” para referirse al conocimiento de una persona de su pertenencia a un sexo y no al otro. Claramente, diferenció el *sexo*, biológico, del *género*, social y aprendido. El género fue presentado como un sentimiento íntimo que definía la identidad de una persona. El mismo se expresaba a través de determinada cantidad de masculinidad o feminidad y era desarrollado desde la infancia. Según Stoller, la “identidad de género nuclear”, es decir, el propio reconocimiento “soy un hombre” o “soy una mujer”, era producida por tres componentes: a) por la anatomía de los genitales externos, en tanto signo para identificar que una persona era de un sexo y no del otro; b) por las relaciones del/de la niño/a con sus padres (específicamente, con la madre) y el entorno social, es decir, por las expectativas sociales puestas en las identificaciones de género; y, en muchos casos, c) por una fuerza biológica –oculta a la conciencia- que determinaría una dirección de la identidad de género en sentido opuesto a la asignada en función de sus genitales (Stoller, 1968). Le interesó trazar una frontera entre el deseo vinculado al campo de lo sexual y el deseo que concierne al género. Es en este último campo donde inscribió la problemática de la identidad pues allí se encontraba al/a la “verdadero/a” transexual. Stoller marcó el desarrollo del concepto de “transexualismo” desde finales de los años sesenta hasta nuestros días. Se centró, por lo tanto, en considerar el “transexualismo”

---

“travestismo” forma parte de la subcategoría “Parafilias”, llamado por el manual “Fetichismo transvestista”, mientras que el “transexualismo” es denominado con la subcategoría a la que pertenece “Trastornos de la identidad sexual”. Como ya adelanté, me interesa destacar particularmente cómo las travestidades que se analizan en esta investigación no se encuentran reflejadas plenamente en ninguna de estas clasificaciones psiquiátricas. Sí están incluidos/as quienes se transvisten (estudiados dentro del ámbito de las parafilias: trastornos en el desarrollo psico-sexual, es decir, se mantienen estos casos en el plano de las fantasías sexuales). La transexualidad, por otra parte, es entendida como un “trastorno en la identidad de género”. Por lo tanto, si se siguen estrictamente estas clasificaciones médicas, las travestis no son “fetichistas transvestidas” (sus transformaciones corporales prueban que van más allá de las fantasías sexuales por transvestirse) ni padecen “trastornos de la identidad sexual” (no creen que nacieron con el sexo equivocado ni pretenden –en general- modificarlo).

como un desorden de la identidad de género, preparando así el camino al concepto ampliamente utilizado en la actualidad de “disforia de género” que destaca la idea de “incomodidad” o “malestar” con el propio género. La intervención sobre los cuerpos era el destino médico de aquellas personas que presentaban un desajuste entre el sexo y el género, y se les planteaba (plantea) la operación como el único camino para aliviar su sufrimiento.

Sintetizando, estos debates biomédicos y psicoanalíticos que surgieron en la década de los cincuenta, principalmente en los Estados Unidos, fueron los que emplearon por primera vez el concepto género para explicar los quiebres entre el sexo biológico y el comportamiento psicosocial de casos de personas intersexuales y transexuales. Sin embargo, para contextualizar el ambiente intelectual y como describe Donna Haraway (1995), existen otros componentes que influyeron en la gestación de los conceptos y las tecnologías de la “identidad de género”. Haraway se refiere a la influencia de Freud; al trabajo de los grandes sexólogos del siglo XIX (Krafft-Ebing, Havelock Ellis) y sus estudios de la somática sexual y la psicopatología; al crecimiento a partir de los años veinte de la endocrinología; a la psicobiología de las diferencias de sexo; entre otros elementos unidos a las primeras “cirugías de cambio de sexo”. Hacia finales de los años sesenta, tal como sostiene Soley-Beltran (2009), el desarrollo intelectual de las ideas en torno al sexo y al género estaba listo para que las feministas entraran en escena y se apropiaran de una categoría psicológica del discurso médico para convertirla en una categoría sociológica.

### **1.1.3. Apropiaciones feministas**

Después de la Segunda Guerra Mundial, la filósofa Simone de Beauvoir (1962 [1949]) con su clásico libro *El segundo sexo* abrió un nuevo camino en la teoría feminista. Si hasta el momento el feminismo se había centrado en reivindicaciones de carácter político, Beauvoir buscó una explicación a la subordinación de las mujeres. Ella se preguntó: ¿qué significaba ser mujer? Y la respuesta la encontró en la otredad, es decir, la mujer había sido definida históricamente como “la otra”, “el segundo sexo”, directamente dependiente de la superioridad del hombre. Cuestionó por primera vez que la mujer, por su capacidad reproductiva, tuviera que dedicarse exclusivamente al ámbito doméstico para cumplir las expectativas biológicas de la especie. Así, en contra de las

explicaciones biologicistas y deterministas que naturalizaban la condición de la mujer, Beauvoir proclamaba el origen cultural y social del significado de ser una mujer. Con su célebre frase “no se nace mujer sino que se deviene mujer” instauró las bases para el desarrollo teórico feminista posterior.

Otra temprana influencia, proveniente de la antropología, fue el trabajo etnográfico de Margaret Mead (1961 [1935]) en Nueva Guinea<sup>26</sup>. Mead presentó la innovadora idea que negaba un origen biológico a las características psicológicas y comportamentales de los hombres y las mujeres. Por el contrario, estas diferencias procedían de una estructura cultural, es decir, en otras culturas los rasgos de ciertos comportamientos masculinos y femeninos podían presentarse de una manera distinta u opuesta. Por ejemplo, comparando a tres tribus diferentes, ella descubrió que entre los arapesh los hombres y las mujeres se comportaban de una forma cooperativa y sensible. Entre los mundugumor, tanto hombres y mujeres eran igualmente agresivos y violentos. Y entre los tchambuli las mujeres eran muy solidarias, risueñas y las únicas proveedoras de la comida, mientras que los hombres se dedicaban al arte y al cotilleo.

La contribución de la antropología en la teoría feminista tuvo un mayor auge a partir de finales de los años sesenta cuando se retomaron las ideas propuestas por Beauvoir. El material etnográfico fue analizado en clave feminista para pensar sobre las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, y para cuestionar la universalidad o no universalidad de la subordinación femenina. Las obras más significativas son las compilaciones que se encuentran en Rosaldo y Lamphere (1974) y en Reiter (1975). Al mismo tiempo, la distinción entre naturaleza y cultura se convirtió en el fundamento de las explicaciones basadas en la subordinación de las mujeres (MacCormack y Strathern, 1980). Aunque partían de corrientes teóricas diferentes, y como sostiene Verena Stolcke:

Todas estas antropólogas situaban la opresión de las mujeres en la cultura y en la estructura social, pero muchas de ellas acabaron replicando las tendencias universalistas y el determinismo biológico que pretendían superar. A pesar de sus mejores intenciones culturalistas, en última instancia atribuían la subordinación de las mujeres al “hecho” biológico de su papel específico en la procreación. Las mujeres se encontraban confinadas invariablemente al ámbito social de menor valor social y al interior de unas

---

<sup>26</sup> Estoy siguiendo el marco analítico empleado por Stolcke (2003).

jerarquías universales entre las esferas pública y doméstica, entre la cultura y la naturaleza o entre la producción y la reproducción (Stolcke, 2003: 75).

A pesar de sus valiosos aportes, estas antropólogas feministas no pudieron trascender el esquema de comparación intercultural para entender las diferencias entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo, y como advierte Stolcke (2003), limitaron su explicación del origen de la opresión de las mujeres en las propias mujeres, en su “inevitable” destino basado en la procreación. Fueron las feministas de la segunda ola (sobre todo, las anglosajonas) quienes buscaron explicaciones que partían de las *relaciones* de poder desiguales entre hombres y mujeres para entender la subordinación de las mujeres. Como describe Molina (2000), las raíces de la opresión femenina ya no podían ubicarse en la biología (por ejemplo, debido al hecho de procrear), sino en formas culturales (por ejemplo, el mandato que las mujeres fueran las únicas encargadas de cuidar a los hijos les impedía el acceso a la vida pública).

El objetivo del avance de esta corriente de feministas fue, pues, desnaturalizar la posición subordinada de la mujer en el sistema asimétrico de la sociedad<sup>27</sup>. Para ello las teóricas feministas se apropiaron del concepto “género” proveniente de las ciencias psicomédicas para convertirlo en una categoría social y política. El género como herramienta de análisis sirvió para cuestionar las raíces de la dominación masculina en la sociedad occidental. El sexo se definió como una categoría biológica, visible en un cuerpo con genitales de macho o de hembra; el género fue entendido en función de un conjunto de características, expectativas y valores que describían el contenido de la masculinidad o la femineidad en cada sociedad. Siguiendo a Molina:

Los discursos feministas sobre la distinción entre “sexo” y “género” se enmarcaron en una más amplia dicotomía entre el par *naturaleza-cultura* y representan un esfuerzo, en esta “protesta feminista” para sacar a las mujeres de la categoría de naturaleza y colocarlas en la cultura como seres sociales que se construyen y son construidas en la historia (Molina, 2000: 259).

---

<sup>27</sup> Es oportuno distinguir, como lo hace Castellanos (2006), las diferencias que se gestaron dentro del feminismo. Por ejemplo, el feminismo anglosajón de la llamada segunda ola fue duramente criticado por representar únicamente las necesidades de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media o alta. Las mujeres hispanas, asiáticas, negras y lesbianas reclamaron que esas “experiencias femeninas” no eran válidas para ellas. “[M]ientras las mujeres blancas de clase alta hablaban de experiencias de represión sexual, de ser prácticamente educadas para la frigidez mediante la figura cultural de ‘la niña buena’, las mujeres de clase obrera, las negras, las ‘hispanas’, eran a menudo víctimas de la violencia y el abuso sexual por parte de varones de clases superiores, abuso que se realizaba en la total impunidad” (Castellanos, 2006: 39).

La fórmula encontrada basada en la dicotomía sexo (biológico)/género (cultural) fue decisiva para feministas como Kate Millet (1995 [1969]), una de las pioneras en introducir el concepto género para analizar el ordenamiento patriarcal de las sociedades contemporáneas. En su influyente obra *Política Sexual*, advertía que la supremacía masculina no estaba basada en la fuerza física del macho, sino en la aceptación de un sistema de valores cuyo origen era político, y no biológico. Enfatizó, pues, que la relación entre los sexos era política, basada en una relación de poder. Para afirmar que las diferencias entre hombres y mujeres tenían una base cultural, empleó parte de las ideas provenientes de los estudios psicomédicos del momento. Refiriéndose al trabajo del médico psicoanalista Robert Stoller (1968), decía:

Un interesante estudio realizado hace poco no sólo descarta casi por completo la posibilidad de atribuir las diferencias temperamentales a variables innatas, sino que pone incluso en duda la validez y constancia a la identidad psicosexual, aportando pruebas positivas del carácter *cultural* del género, definido como la estructura de la personalidad conforme a la categoría sexual (Millet, 1995 [1969]: 77).

Investigaciones como las de Stoller o Money, permitieron a Millet incorporar la idea de aprendizaje en la personalidad psicosexual, es decir, los padres, la escuela y la cultura en general determinarían, a lo largo de la infancia, lo propio de cada género en relación al carácter, al temperamento, a los intereses o a las expresiones (Millet, 1995 [1969]). En definitiva, enfatizando el carácter social de la construcción de las relaciones de género, ella cuestionó la base “natural” del vínculo establecido entre hombres y mujeres y, sobre todo, incorporó por primera vez el término político para hablar sobre los cimientos de dicha relación.

Por su parte, Germaine Greer en su clásica obra *La mujer eunuco* argumentó de manera radical que las diferencias entre los sexos no dependían de ninguna causa biológica, sino que eran el resultado de construcciones sociales sobre las que se erigía la existencia y la reproducción del dominio masculino. Promoviendo la liberación femenina, Greer consideró que “las mujeres deben aprender a cuestionar los supuestos más elementales sobre la normalidad femenina para poder reabrir las posibilidades de desarrollo que el condicionamiento ha conseguido cerrar” (Greer, 2004 [1970]: 21). Si bien su apropiación del término género proveniente de las ciencias psicomédicas fue menos evidente que en el caso de Kate Millet, tomó en consideración los estudios de

médicos como Stoller para describir la variabilidad e inexactitud con la que actúa la naturaleza.

Según Greer, si los roles sexuales y los temperamentos de cada sexo fueron aprendidos en la sociedad, cualquier presunción sobre la inferioridad de las mujeres o la superioridad de los hombres basada en la naturaleza era falsa. Su crítica radical al “eterno femenino” se plasmó en el eunuco femenino, “ese ser, producto de la cultura patriarcal, joven, sonriente, lampiño, con expresión seductora y sumisa” (Puleo, 1994: 178). Por consiguiente, para desnaturalizar la opresión de las mujeres, la autora se propuso analizar algunas concepciones culturales en torno a la mujer: desde el esqueleto y las formas del cuerpo femenino hasta ámbitos tan arraigados y naturalizados como la familia o la maternidad. Para finalizar, y como sostiene Stolcke, Greer “somete toda la gama de interpretaciones occidentales de los rasgos corporales, intelectuales y emocionales atribuidos a la mujer a un examen crítico con la esperanza de que las mujeres serán capaces de reivindicar una voluntad propia para decidir acerca de sus deseos cuando se liberen de todos esos prejuicios sexistas” (Stolcke, 2003: 78).

Por último, es importante mencionar a la antropóloga norteamericana Gayle Rubin que en 1975 con su influyente obra *“The Traffic in Women”* (“El tráfico en las mujeres”), fue la primera en utilizar la noción de género como una construcción cultural. Sin embargo, interesa resaltar que no lo empleó como una traducción de las experiencias cotidianas de las mujeres, sino pensando en “los grandes sistemas de organización de las relaciones sociales –producción, trabajo, relaciones afectivas- que se estructuraban en torno al género” (Molina, 2000: 267). Con una formación marxista y psicoanalítica, Rubin releyó el trabajo de Lévi-Strauss para cuestionar el lugar de las mujeres en la sociedad occidental. La “mujer doméstica” es un producto social y se reproduce a través de un sistema de intercambio de parentesco dominado por los hombres. Para explicar este proceso, Rubin introdujo el concepto de “sistema de sexo/género” entendiéndolo como *“the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity”*<sup>28</sup> (Rubin, 1975: 159). El énfasis de este concepto está puesto en la interrelación entre los regímenes matrimoniales que oprimen a las mujeres y los procesos económicos y políticos globales (Hirata et al., 2002). Al mismo tiempo, en este sistema jerárquico, la

---

<sup>28</sup> “[...] una serie de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”.

obligatoriedad de la heterosexualidad se convierte en un elemento indispensable para entender el intercambio y la opresión de las mujeres a través del matrimonio<sup>29</sup>.

A pesar de la diversidad de los enfoques presentados, todos los esfuerzos feministas coincidían en utilizar la noción de género para enfatizar que las diferencias de comportamiento entre hombres y mujeres no eran una consecuencia de la biología, sino de las convenciones sociales y culturales que posicionaban a las mujeres desfavorablemente. Mediante la distinción sexo/género se cuestionó profundamente el imperativo “la biología es destino”, sentencia que naturalizaba la subordinación de las mujeres. No obstante, esta cruzada política y teórica se centró, sobre todo, en realzar la categoría del género y, por el contrario, dejar intacto e incuestionable la del sexo (véase también a Firestone, 1976; Ortner y Whitehead, 1981; MacKinnon, 1982; entre otras). Volviendo a Haraway (1995), considera un “fracaso” el desempeño de la distinción sexo/género en la teoría feminista ya que:

Fatalmente aquellas críticas tempranas no se centraron en historizar ni revitalizar culturalmente las categorías «pasivas» de sexo y de naturaleza. Así, las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas y siguieron siendo políticamente peligrosas (Haraway, 1995: 227).

A partir de los años ochenta, y sobre todo en los noventa, el cuestionamiento de la distinción sexo/género fue rotunda. El impacto del posmodernismo y la desestabilización de las categorías sexo, género y sexualidad, sumado a los replanteamientos teóricos y críticos de los estudios feministas, los estudios *gays* (*gays studies*)<sup>30</sup> y la teoría *queer* (*queer theory*) fomentaron el campo propicio para que se geste este debate (Maquieira, 2001).

---

<sup>29</sup> Posteriormente, otras feministas analizaron la idea de heterosexualidad obligatoria (véase a Rich, 1980; Butler, 2001 [1990]; Wittig, 2006 [1992]).

<sup>30</sup> En los últimos veinte años la investigación académica en el campo de los estudios de gays y lesbianas creció notablemente, teniendo su punto álgido en los noventa. Los intereses de este campo son amplios y diversos, e incluyen, por ejemplo, “*the history of sexual identities, gay and lesbian rights movement, community structure, and subcultures within gay society*”, entre otros aspectos (Haggerty, 2000: 388) (“[...] la historia de las identidades sexuales, el movimiento de los derechos de gays y lesbianas, la estructura de la comunidad, y las subculturas dentro de la sociedad gay”).

#### **1.1.4. La dicotomía sexo/género en cuestión: desde Foucault al concepto “tercer género”**

Ya hacia finales de los años ochenta se comenzó a cuestionar la consideración de lo biológico (el sexo) como una superficie pasiva y vacía que brindaba el soporte necesario para que lo cultural (el género) le otorgara forma. Por el contrario, se planteó que lo biológico era en sí una construcción cultural. Ya no se podía entender al sexo como acultural y prelingüístico y al género como una categoría construida. Se buscó un marco conceptual que trascendiera y socavara esta distinción y las dicotomías asociadas a ella (naturaleza/cultura; pasivo/activo; entre otras). Mencionaré los principales aportes teóricos provenientes de algunos estudios históricos, feministas y antropológicos que han desestabilizado y cuestionado la distinción sexo/género y, sobre todo, la consideración del sexo como una categoría presocial e inmutable, organizado a través de un sistema de diferenciación *únicamente* dual.

La obra de Michel Foucault es un referente indiscutible para los estudios en ciencias sociales sobre género y sexualidad. Cuando publicó las memorias de un/a hermafrodita francés/a del siglo XVIII llamado/a Herculine/Alexina Barbin (Foucault, 1985), introdujo uno de los relatos más significativos sobre la construcción social del sexo. Alexina Barbin, una muchacha pobre y huérfana de padre, fue educada en un entorno estrictamente religioso y femenino. Cuando se “descubrió” su ambigüedad sexual, fue obligada a cambiar de sexo legal ya que fue reconocida/o como un “verdadero” muchacho. No logró adaptarse a su nueva identidad y terminó suicidándose. Este caso, como tantos otros, demuestra el poder de las ciencias médicas y del ordenamiento jurídico para determinar el sexo “verdadero” de las personas. Detrás de toda identidad sexual se vislumbra un discurso regulatorio que otorga significado y distingue a los cuerpos. El hecho que Alexina fuera obligada a vivir como Herculine describe no sólo la ficción creada en torno al género de una persona (cómo comportarse, vestirse, moverse, etc.), sino que al mismo tiempo, y a partir de la interpretación de un cuerpo considerado ambiguo, se observa la arbitrariedad en la construcción de los sexos. No obstante esto no siempre fue así. Siguiendo a Foucault:

Se ha tardado mucho en postular que un hermafrodita debía tener un sexo, uno sólo, uno verdadero. Durante siglos, se ha admitido, sencillamente, que tenía dos. [...] Las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el individuo, las formas de control administrativo en los

Estados modernos han conducido paulatinamente a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, en consecuencia, la libre elección de los sujetos dudosos. En adelante, a cada uno un sexo y uno solo (1985: 12-13).

Foucault nos enseña, pues, que el sexo no existe originariamente en los seres humanos, no son propiedades innatas de los cuerpos. Por el contrario, se constituyen a través de una compleja “tecnología política” que opera sobre los cuerpos y las relaciones sociales. El caso de Herculine/Alexina Barbin puede ser visto como una metáfora de un proceso más general en donde la identidad de género fue asumida como una forma de dicotomización sexual (Morris, 1995).

En uno de los estudios más influyentes sobre la historia de la producción de la diferencia sexual, Thomas Laqueur (1994) explica cómo hacia finales del siglo XVIII se produjeron grandes cambios a la hora de interpretar la diferencia sexual. Su trabajo trata sobre la construcción del sexo, y no del género. Para el autor, quien no niega la realidad material del sexo, el sexo es contextual, es decir, depende de las batallas que se han gestado entre el género y el poder. Como a Laqueur le interesa resaltar: “[...] ese cuerpo privado, cerrado y estable, que parece subyacer en la base de las nociones modernas de la diferencia sexual, es también producto de momentos culturales e históricos concretos” (Laqueur, 1994: 42).

Según su estudio, desde la Antigüedad Clásica se va construyendo una forma de entender la sexualidad basada en el “modelo de sexo único”: existe un único eje de carácter masculino donde hombres y mujeres se ordenan según su grado de perfección metafísica o su calor vital, entre otras formas de explicación. Es importante comprender que tanto los cuerpos masculinos como los femeninos son interpretados de forma jerárquica y vertical, como versiones ordenadas de un único sexo: se considera a la vagina como la versión interna del pene. De esta manera, durante siglos prevaleció la idea de la existencia de un solo sexo, pero de dos géneros, independientes de la biología.

A partir del siglo XVIII, la concepción de la diferencia sexual cambia de manera radical debido más a cambios políticos y epistemológicos que a avances científicos. Se construye el llamado por Laqueur “modelo de los dos sexos” que resalta las diferencias físicas entre hombres y mujeres. Los dos sexos no sólo son diferentes, sino que son inconmensurables, son dos opuestos ordenados horizontalmente en función de la

presencia o ausencia del falo. Así, se instaura progresivamente el dimorfismo radical y la divergencia biológica entre hombres y mujeres. La invención de los dos sexos opuestos será la nueva base para la edificación del género.

La feminista Monique Wittig rechaza la distinción sexo-género y clama, de hecho, por la destrucción de la misma y de las categorías vinculadas a ella. Refiriéndose particularmente a la categoría “sexo”, la autora considera que “es una categoría política que funda a la sociedad en cuanto heterosexual” (Wittig, 2006 [1992]: 26). Enfatiza que es la opresión la que crea el sexo, es un producto de la dominación social de las mujeres por los hombres. Por lo tanto, el sexo no puede existir antes de la aparición de la sociedad, no es una categoría *a priori* ni natural. Asimismo describe la asociación de las mujeres con la categoría de sexo: “sólo *ellas* son sexo” y de la capacidad del sexo, en tanto categoría totalitaria, de formar el espíritu y el cuerpo de las mujeres. La autora aboga, pues, por la destrucción del “sexo” para que las mujeres puedan ser pensadas en tanto sujetas libres de la opresión y del control de los hombres.

Al mismo tiempo, Wittig propone la destrucción del “género” ya que lo entiende como “el indicador lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género es aquí utilizado en singular porque, en efecto, no hay dos géneros, sino uno: el femenino, el «masculino» no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino sino lo general” (Wittig, 2006 [1992]: 86). Por lo tanto, si sólo los hombres son “personas”, vinculados a lo abstracto y a lo general, la destrucción del género permitiría que el “yo” (femenino) pueda también ser universalizado y tomado como un punto de referencia.

Por su parte Judith Butler, una de las representantes más influyentes de la llamada teoría performativa, en su tan citada e influyente obra *El género en disputa* (2001 [1990]) no sólo cuestiona la distinción sexo/género, sino que invierte la relación establecida hasta el momento entre ambos. Nos dice que: “si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizás esta construcción llamada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2001 [1990]: 40). Para Butler el sexo es un efecto del género y no a la inversa, es decir, el sexo no es la base biológica natural, pasiva e invariable sobre la cual el género es construido según cada cultura. Por el contrario, es el propio género que construye las ideas que tenemos sobre la sexualidad y los cuerpos.

A Butler le interesa resaltar que el género se presenta a partir de una actuación constante (*se hace* y no *es*). Utiliza la idea de parodia de género para entender que “la identidad original sobre la que se modela el género es una imitación sin un origen” (Butler, 2001 [1990]: 169). No existe pues una “esencia” de género, ni tampoco un hecho “real” que el género exprese. Según sus propias palabras:

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos*. El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante (Butler, 2001 [1990]: 171-2).

De esta manera, Butler aporta de manera innovadora a la teorización sobre el género la idea de performatividad. Al considerar al género como un *acto* que sólo existe como *performance*<sup>31</sup>, la autora rechaza firmemente la idea de la identidad nuclear de género, la idea de una esencia interior del “yo” (Soley-Beltran, 2009). Al mismo tiempo, Butler considera que los actos performativos son formas del habla que autorizan, es decir, los enunciados generan también una acción. En efecto, la performatividad está directamente vinculada al poder que actúa como discurso (Butler, 2002). El género es entendido como un marco regulativo que es producido discursivamente y es constituido mediante actuaciones repetidas que dan la apariencia de naturalidad.

No obstante la importante influencia que Butler ha tenido y tiene en los estudios sobre género y sexualidad, su propuesta teórica ha sido criticada desde diversos ángulos. La principal crítica es la que se refiere al voluntarismo, es decir, se dice que en *El género en disputa* se puede llegar a entender al género como algo que uno/a puede elegir y actuar en cualquier situación. El concepto de *performance* sugiere “la pura invención del género, su carácter de mero guión que se ensaya, se representa y se repite hasta que nos lo llegamos a creer” (Molina, 2000: 282). Incluso, la idea de parodia

---

<sup>31</sup> La relectura de la teoría de los actos de habla de Austin (1971) influyó, entre otros referentes teóricos, en el pensamiento de Butler para reflexionar acerca de la performatividad del lenguaje. Específicamente, se considera que cuando se *dice* algo se producen efectos y consecuencias en las acciones o pensamientos de uno/a mismo/a o de los/as otros/as. En una palabra, importa entender que el *decir* es un modo de *hacer*.

utilizada por Butler se vuelve sospechosa cuando se privilegian explicaciones basadas en la cultura o en las estructuras sociales, en vez de prácticas individualizadas (Moore, 1999). Butler se defiende muy bien de estas críticas, sobre todo, en su trabajo *Cuerpos que importan* donde pone de manifiesto la distinción entre *performance* y *performatividad* para clarificar su postura:

la “actuación” [*performance*] como un “acto” limitado se distingue de la performatividad porque esta última consiste en una reiteración de normas que preceden, obligan y exceden al actor y, en este sentido, no pueden considerarse el resultado de la “voluntad” o la “elección” del actor (Butler, 2002: 328).

Se comprende que la performatividad no responde ni a una auto-representación teatral ni a un libre juego de roles. La performatividad no es algo que las personas hacen, sino que es un proceso por el cual son constituidos. En consecuencia, “*gender is not something that can be put on or taken off at will*”<sup>32</sup> (Sullivan, 2003: 89). La confusión entre performatividad y performance es la principal causa de las críticas que obligan a Butler a hacer afirmaciones como “yo nunca pensé que el género fuera como un vestido” (Butler, 2002: 324).

Por último, Butler en su obra *Cuerpos que importan* (2002) articula la performatividad del género con la materialidad del cuerpo. La materia que constituye los cuerpos no puede ser pensada como anterior al discurso, por el contrario, “está completamente sedimentada con los discursos sobre el sexo y la sexualidad (Butler, 2002: 56). Como bien resalta Soley-Beltran en su reconstrucción sociológica de la teoría performativa de género de Butler, “ella nos urge a repensar la materialidad como un producto del poder y a contemplar la firmeza, los contornos y los movimientos del cuerpo no como materiales sino como productos discursivos” (Soley-Beltran, 2009: 49). No obstante, Butler es consciente de la crítica que se le hace al postestructuralismo de reducir toda materialidad a materia lingüística y considera que deconstruir la materia no conlleva a su negación.

Desde la antropología también se comienzan a cuestionar las bases occidentales de la diferencia sexual. Moore (1999) sostiene que así como en los años setenta y ochenta se había establecido la utilidad del género para desnaturalizar la subordinación de las mujeres, ya a finales de los ochenta se sugirió que el sexo no podía más ser

---

<sup>32</sup> “[...] el género no es algo que se puede poner o sacar a voluntad”.

pensado de manera ahistórica y prediscursiva. Yanagisako y Collier se preguntan a finales de los años ochenta qué significa decir que el género es la elaboración cultural de la diferencia sexual. Más precisamente, cuestionan la consideración de la diferencia entre “hombres” y “mujeres” como un hecho natural y universal, que se da en todas las sociedades. Por el contrario, sostienen que hay que entender cómo se define en cada contexto socio-histórico la diferencia para poder examinar nuestro modelo biológico:

*[...] our questioning of the presumably biological core of gender will eventually lead to the rejection of any dichotomy between sex and gender as biological and cultural facts and will open up the way for an analysis of the symbolic and social processes by which both are constructed in relation to each other*<sup>33</sup> (Yanagisako y Collier, 1987: 42).

No se puede asumir la existencia de un sistema de género basado en las diferencias “naturales” de la reproducción. Las oposiciones analíticas doméstico/público, naturaleza/cultura, y reproducción/producción parten de este tipo de consideración biológica de la diferencia sexual. Las autoras sugieren trascender estas dicotomías basadas en supuestos occidentales y reconocer que no existen “hechos” materiales que puedan ser tratados como atributos preculturales. Sin embargo, como apunta Stolcke, Yanagisako y Collier no llegan a cuestionar “el dualismo sexual biológico al que relegan al ámbito de la naturaleza” (2003: 86).

Otros análisis antropológicos sí cuestionarán el dimorfismo sexual hegemónico de la sociedad occidental. Rosalind Morris (1995) llama “antropología de la descomposición de la diferencia”<sup>34</sup> a una tendencia dentro de los estudios sobre sexo y género en antropología que, aunque no exclusivamente, encuentra su inspiración en la teoría performativa del género. Estos estudios buscan la desestabilización de la dicotomía sexual y de género a través del análisis de diversos ejemplos etnográficos en torno a la presencia de categorías sexuales múltiples que Morris denomina “transvestismos institucionales” de las sociedades no occidentales. Aquí se inscriben los casos que son definidos con la categoría “tercer género”.

---

<sup>33</sup> “[...] nuestro cuestionamiento sobre la supuesta base biológica del género puede eventualmente llevarnos a rechazar cualquier dicotomía entre sexo y género en tanto hechos biológicos y culturales, y nos puede abrir el camino para un análisis de los procesos simbólicos y sociales por el que ambos están contruidos entre sí”.

<sup>34</sup> Morris (1995) prefiere utilizar la expresión “descomposición” en lugar de “deconstrucción” para evitar asumir todas las connotaciones de la teoría derrideana.

El término “tercer género” fue utilizado para resaltar la imposibilidad de emplear las categorías de género dicotómicas como marco explicativo de la evidencia etnográfica encontrada en algunas sociedades no occidentales (Towle y Morgan, 2002). Como ya se ha adelantado, el binarismo sexual y de género de Occidente tiene una historia y no se puede apreciar como universal. El antropólogo Gilbert Herdt (1996) entiende que es precisamente la consideración del dimorfismo sexual como uno de los principios hegemónicos de la estructura social la que ha marginalizado el estudio de las variaciones sexuales y de género. Según Herdt, los estudios clásicos en antropología sobre sexo y género (por ejemplo, los trabajos de Malinowski o Margaret Mead) “*have assumed a two-sex system as the «normal and natural» structure of «human nature»*”<sup>35</sup> (Herdt, 1996: 34).

En contra de una aproximación esencialista, se inician una serie de investigaciones antropológicas con la convicción de contribuir a la “descomposición” del sistema dicotómico de género y sexual en tanto natural y universal. La comparación intercultural es utilizada, pues, para minar las raíces biológicas del género.

Las antropólogas Martin y Voorhies (1978) son las primeras en plantear que en una sociedad pueden coexistir más de dos sexos físicos. Utilizan la expresión “sexos supernumerarios” para referirse a la posibilidad de encontrar ejemplos etnográficos que escapan de la dicotomía sexual hegemónica de nuestra sociedad. Existen sociedades donde se pueden reconocer un tercer sexo y/o “géneros supernumerarios”<sup>36</sup>. En consecuencia, ellas rechazan aceptar como universal tanto la dualidad del sexo como la del género. Entre los Navajo del sudoeste de Estados Unidos, se denomina *nadle* a los niños que nacen identificados como intersexuales. Existen dos tipos de personas: los auténticos *nadle* y los que “fingen” ser *nadle*, es decir, a diferencia de los *nadle* de nacimiento, estos últimos son personas cuyos genitales son masculinos o femeninos y que se visten y comportan de acuerdo al género opuesto. Lo importante es resaltar que “los Navajo creen en la existencia de tres posibilidades respecto al sexo: reconocen tres

---

<sup>35</sup> “[...] han asumido el sistema de los dos sexos como la estructura «normal y natural» de la «naturaleza humana»”.

<sup>36</sup> A pesar de esta excepción, en los estudios antropológicos, la idea de la multiplicidad de los sexos no tuvo tanta repercusión como la de roles de género múltiples para resaltar, precisamente, las variaciones en las relaciones de género según las diferentes culturas. Asimismo, en la época que Martin y Voorhies escriben, la expresión “tercer género” aún no es empleada. Por su parte, la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling (2006) considera que, biológicamente, existen diferentes estadios entre la interpretación de un cuerpo como hombre o de mujer. Así, propone al menos cinco sexos plausibles de ser identificados en este espectro.

categorías de sexo físico y admiten tres estados en cuanto al género sexual” (Martin y Voorhies, 1978: 87).

La bibliografía etnográfica sobre las identidades de género “berdache” entre los nativos norteamericanos es la más abundante en relación a los roles de género múltiples. Los<sup>37</sup> “berdache” son hombres -aunque se pueden encontrar también casos de mujeres, véase a Blackwood (1984)- que se visten, trabajan y comportan de acuerdo al sexo opuesto al que se les asignó al nacer. Sin embargo, en vez de ser considerados como “mujeres”, ellos son construidos y aceptados por la sociedad en tanto seres con una parte hombre y otra mujer. De hecho, su sexualidad y sus preferencias sexuales parecen tener poca importancia entre los nativos aunque algunas tempranas investigaciones antropológicas se hayan centrado casi exclusivamente en analizar su sexualidad como “desviada” (Devereux, 1937; Kroeber, 1940; Benedict, 1946). En España, una obra pionera sobre el tema es *Guerreros, chamanes y travestís* de Alberto Cardín (1984) que estudia las distintas formas de homosexualidad institucionalizada a través de la clasificación de numerosos ejemplos etnográficos de “pueblos exóticos” alrededor del mundo. Cardín considera a los “bardajes”, como los llama, como un tipo de homosexualidad o inversión ligada a la adopción de ropas del sexo opuesto vinculados a alguna actividad práctica dentro de la sociedad, como la prostitución.

Más allá de estas investigaciones que los asocian con la homosexualidad, la identidad de género “berdache” no se construye a partir de una diferencia anatómica o de acuerdo a una sexualidad no normativa. Por el contrario, es la diferenciación social y, particularmente, su identificación con los trabajos destinados exclusivamente a las mujeres los que delinear su estatus “intermedio” entre los nativos norteamericanos. Ellen Jacobs (1983) y Evelyn Blackwood (1984) fueron las primeras en utilizar la expresión “tercer género” en tanto categoría que trasciende la consideración de los “berdaches” como un género intermedio (Callender y Kochems, 1983) o una mezcla de los dos roles de género (Whitehead, 1981). El “tercer género” corresponde a un género independiente y autónomo. Así, como también propone Roscoe (1996), los “berdaches” o, más precisamente, los *dos espíritus*<sup>38</sup> son una expresión del llamado “tercer género”.

---

<sup>37</sup> En toda esta sección, se utilizará exclusivamente el artículo masculino para nombrar a estas identidades y mantener así el sentido propuesto originalmente por los diferentes autores.

<sup>38</sup> Mantengo el concepto “berdache” entre comillas porque, en el presente, este concepto no es el adecuado ya que proviene de la nominación que los conquistadores españoles hicieron de estos roles de género alternativos al referirse a la expresión persa *bardai*: “compañero homosexual, pasivo y hermoso”

Esto significa que estas identidades no sólo cruzan los límites entre los roles de género, sino que constituyen *otro* género. Según Bolin,

Las tradiciones dos-espíritus, en todos sus muchos géneros, demuestran que el sistema de clasificación dual occidental es sólo uno de tantos, un sistema de género cultural más. La investigación de campo sugiere que la tradición dos-espíritus puede muy bien ser una tercera categoría de género separada de la del varón y la mujer; pues los dos-espíritus nos dicen que hombre y mujer, masculino y femenino no son las únicas categorías de género universales (Bolin, 2003: 243).

Existen otros ejemplos que enmarcan la experiencia etnográfica según la categoría “tercer género”. Wikan (1991) lo hace para referirse a los *xanith* de la costa de Omán, en la península Arábiga. Los *xanith* son personas anatómicamente identificadas como hombres pero actúan de manera afeminada, visten de forma intermedia entre lo masculino y lo femenino y se desenvuelven libremente entre las mujeres en su ambiente privado aunque, al mismo tiempo, pueden hacer cosas que las mujeres no, como viajar libremente (Wikan, 1998). La identidad de género *xanith* está directamente vinculada a los roles de género asumidos durante la práctica sexual. La sociedad omaní define la masculinidad en función de la capacidad del hombre de penetrar activamente a la mujer. En consecuencia, los *xanith* cuya principal actividad económica es la prostitución masculina, son igualados a las mujeres en tanto receptores del varón que penetra. Después de algunos años, un *xanith* puede elegir volver a ser un hombre, casarse y formar una familia, siempre que se compruebe en la noche de boda su capacidad de penetrar a su esposa (Shaw, 2007).

Serena Nanda (1990) describe con el término *hijra* a una tercera categoría de personas que diverge con la construcción binaria sexo/género en la India. *Hijras* son las personas que nacieron con una genitalidad ambigua o han sido castrados («eunucos»). Como en el caso de los *nadle*, existen varones que no han nacido como intersexuales pero que se pueden convertir en *hijras* mediante la operación de emasculación (ablación del pene y de los testículos). La principal característica compartida es su impotencia sexual, es decir, este “defecto” físico los convierte en no-hombres. No obstante, aunque

---

para nombrarlos (Martín Casares, 2006: 57). Se reduce así la complejidad de estas identidades a la prostitución y a la homosexualidad. Como término alternativo conviene utilizar la expresión *dos espíritus* porque es la forma de autoidentificación de los nativos norteamericanos contemporáneos (véase a Goulet, 1996 y Valentine, 2007).

se visten, comportan y realizan las tareas de las mujeres, tampoco son considerados mujeres ya que no tienen órganos reproductores femeninos ni pueden dar a luz. Su imitación de las mujeres no pretende ser realista, sino que ejecutan parodias donde las exageraciones, el lenguaje grosero y su agresiva sexualidad femenina se alejan del modo sumiso de las mujeres indias. Es así que los *hijras* no son mujeres ni varones, son un género intermedio caracterizado por su impotencia sexual. Su estatus, sin embargo, no está carente de contradicciones ya que si el poder de los *hijras* “reside en su renuncia a la sexualidad y en la transformación del deseo sexual en poder sagrado” (se convoca su presencia en bodas y nacimientos) (Nanda, 2003: 268), también se sabe que muchos *hijras* tienen relaciones sexuales con hombres (en tanto receptores) y también se prostituyen.

Agueda Gómez (2010) propone entender a los *muxes* del Istmo de Tehuantepec en México como un ejemplo del llamado “tercer género”. Entre los indígenas zapotecas existe la expresión *muxe* para referirse a los varones que adoptan una identidad genérica diferente a la masculina y femenina (Flores, 2010). Hay *muxes* que mantienen su aspecto viril; otros sólo se maquillan (las «pintadas»); otros se transvisten como mujeres ocasionalmente; y, últimamente, algunos *muxes* optan por una estética femenina (vestimenta, peinado, forma de caminar, hablar, etc.) a tiempo completo (llamadas «vestidas») (Gómez, 2010). A diferencia de los *hijras*, los *muxes* son aceptados y valorados por su rol económico y social dentro de la comunidad. Realizan tareas asignadas a las mujeres (vendedoras en el mercado, peluqueras); oficios propios de los hombres (pescadores); así como los propios de los *muxes* (bordadores, decoradores de las fiestas tradicionales, coreógrafos). Al mismo tiempo, los *muxes* –considerados por la comunidad como homosexuales “pasivos”- son los principales iniciadores de la sexualidad de jóvenes varones. Aquí también la masculinidad es entendida según la capacidad “activa” de penetrar. Por lo tanto, si un hombre está casado pero tiene relaciones amorosas con un *muxe*, su estatus de “hombre” no será puesto en cuestión.

Se podrían ampliar los ejemplos etnográficos que, en principio, parecen desafiar la dicotomía sexual y de género de la sociedad occidental por medio de la variedad genérica y, en menor medida, sexual<sup>39</sup>. Sin embargo, como se cuestionará en el último

---

<sup>39</sup> Sólo los *nadle* (indios Navajo de Norteamérica) y los *hijras* (India) “auténticos”, es decir, quienes nacieron como personas intersexuales, pueden ser considerados como ejemplos del llamado “tercer sexo”.

capítulo, se verá que existen algunas deficiencias en el planteo teórico en torno al concepto “tercer género”.

En suma, diversos estudios históricos, feministas y antropológicos contribuyen a repensar el vínculo entre sexo y género como un producto de relaciones jerárquicas de poder. La consideración del dato biológico –el sexo– como “verdad” universal e inmutable es radicalmente cuestionada. El sexo no es una categoría *natural* ni existe de forma independiente a las normas reguladoras y a los discursos que se materializan y producen cuerpos en una sociedad heteronormativa como la occidental. Conviene, pues, pensar el sexo y la diferencia sexual como productos de discursos y prácticas sociales en contextos culturales e históricos determinados.

Estas contribuciones teóricas se han ido desarrollando de forma paralela a las experiencias reales de personas que encarnan identidades de género diferentes a las atribuidas al nacer. Como se ha visto, en función de los genitales se asigna un género (masculino o femenino) a cada persona. Sin embargo, no todos/as cumplen con las expectativas sociales que *naturalmente* se espera de la correspondencia entre el sexo y el género de las personas. Si bien algunos estudios analizados permiten entender que tanto el género como el sexo son construcciones sociales, será necesario reflejar las experiencias de quienes, generalmente de manera más acentuada que cualquier hombre o mujer, desnaturalizan y reconstruyen el vínculo sexo-género en esta sociedad. Conviene precisar y diferenciar algunas categorías identitarias para introducir y comenzar a conocer a quienes se definen como travestis.

Antes de iniciar esta descripción, corresponde reconocer la dificultad de englobar las identidades sexuales y de género bajo conceptos que se vuelven limitados para retratar la diversidad y la flexibilidad de las apropiaciones, prácticas y performances de género que se estudian en esta investigación. No obstante, como punto de partida son útiles para entender, nombrar y diferenciar algunas identidades sexuales y de género analizadas aquí pero, insisto, no sería correcto acercarse a estas conceptualizaciones sin comprender previamente la complejidad y los matices que caracterizan a toda identidad.

Una persona puede identificarse con múltiples categorías a la vez o puede rechazar cualquier tipo de conceptualización e, incluso, ir modificando la forma de identificarse según diferentes eventos biográficos, sociales o políticos. La instauración

social de una identidad comienza cuando un sujeto se pone en discurso: “yo soy”. Se inaugura así un proceso complejo donde definir y explicar lo que “yo soy” requiere disputas implícitas con otras identidades que permitirán delinear nuestro propio proceso de identificación (Bento, 2008). En estas disputas, los límites entre las categorías que se utilizan para identificarse no están (ni se pretende que estén) prolijamente delimitados. Como advierte Nieto: “[l]a rigidez conceptual-etiquetaria es en sí misma excluyente al sustentarse en tipologías que no admiten el *continuum* [de las identidades]” (1998: 21). En definitiva, no es mi intención simplificar un universo, el de las identidades travestis, caracterizado por su pluralidad y diversidad. Sólo me aproximo a él a través del empleo de algunas categorías que facilitarán su análisis.

### 1.1.5. ¿Quiénes son las travestis?

Incorporo el término *travestilidade*<sup>40</sup> utilizado en los últimos años en Brasil (Peres, 2005; Vale, 2005; Patrício, 2008; Duque, 2009; Pelúcio, 2009a; entre otros/as) para hacer referencia a la heterogeneidad de las identidades de las travestis. *Travesti* es un concepto *emic* que es ampliamente utilizado en Brasil, y en Latinoamérica en general. Puede resultar paradójico intentar explicar con una definición quiénes son las travestis si se habla de las identidades travestis en tanto heterogéneas, múltiples y plurales. No obstante, basándome en los trabajos etnográficos que se han realizado con travestis brasileñas (Silva, 1993, 1996; Kulick, 1998; Vale, 2005; Benedetti, 2005; Pelúcio, 2009a; entre otros/as), argentinas (Fernández, 2004; Berkins y Fernández, 2005), venezolanas (Vogel, 2009), ecuatorianas (Camacho, 2009) y a partir de mi propia experiencia etnográfica, me puedo aproximar a una definición que, sin embargo, no pretende (ni puede) abarcar toda la complejidad que existe al hablar de las travestilidades. Marcos Benedetti afirma que las travestis:

*são aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina*<sup>41</sup> (2005: 18).

---

<sup>40</sup> La palabra en portugués corresponde a *travestilidade*.

<sup>41</sup> “[...] son aquéllas que promueven modificaciones en las formas de su cuerpo para dejarlo lo más parecido posible con el de las mujeres; se visten y viven cotidianamente como personas pertenecientes al

Según sus prácticas, deseos sexuales y la forma de construir su género, lo masculino y lo femenino coexisten en un mismo cuerpo travesti. La búsqueda de una imagen estética de mujer (muchas veces, idealizada) y las repetidas actuaciones de una “feminidad” estudiada, forman parte del cotidiano del universo travesti. En este sentido, se busca ser *como* mujeres y *parecer* a las mujeres. Ellas son concientes que nunca serán mujeres y tampoco lo pretenden ser. Debajo del maquillaje y de los “litros de silicona”<sup>42</sup> que ostentan sus cuerpos, prevalece una masculinidad de la que, en general, no desean desprenderse. Según algunos relatos de mis entrevistadas:

*Eu não sou uma mulher. Não tenho nada contra mulher, pelo contrário, eu apenas... eu gosto de fazer uma imagem de... substituir uma mulher, uma imagem boa da mulher. Os homens me vêem assim no corpo duma mulher, mas assim, uma travesti. Gosto que os homens me vejam como travesti naquele corpo daquela mulher bonita*<sup>43</sup> (Samanta).

*[...] não sou uma mulher mas, o mais importante, pareço. O importante não é ser uma mulher, não tenho nada contra as transexuais, eu acho que elas têm toda a razão, cada uma tem seu livre-arbítrio, mas jamais na vida eu quis ser uma mulher. [...] eu quero que você saiba que no fundo eu sou um homem. E as mulheres me dizem “mas você não é um homem, para de falar isso”. Eu digo que eu sei que vocês ficam perturbadas porque eu sou muito feminina mas [poniendo una voz muy grave] eu sou homem, e adoro ser quem sou*<sup>44</sup> (Regina).

*[...] nós não somos mulheres, parecemos mulheres. Eu nunca quis ser mulher, eu sempre fui muito inteligente, eu sempre quis **parecer** [énfasis de la entrevistada] mulher. “Parecer”, “ser” é outra coisa. [...] Eu não vou ser*

---

género femenino sin, no obstante, desear explícitamente recurrir a la cirugía de reasignación sexual para retirar el pene y construir una vagina”.

<sup>42</sup> La silicona se mide, entre las travestis, en litros.

<sup>43</sup> “No soy mujer. No tengo nada contra la mujer, al contrario, yo apenas... me gusta tener una imagen de... substituir una mujer, una imagen buena de mujer. Los hombres me ven así en el cuerpo de una mujer pero así, una travesti. Me gusta que los hombres me vean como travesti en aquel cuerpo de mujer bonita”.

<sup>44</sup> “[...] no soy mujer pero, lo más importante, lo parezco. Lo importante no es ser mujer, no tengo nada contra las transexuales, creo que ellas tienen toda la razón, cada una tiene su libre arbitrio, pero jamás en la vida quise ser una mujer. [...] quiero que sepas que en el fondo soy un hombre. Y las mujeres me dicen “Pero tú no eres un hombre, para de decir eso”. Les digo que sé que están perturbadas porque yo soy muy femenina pero [poniendo una voz muy grave] yo soy un hombre y adoro ser quien soy”.

*uma mulher, eu não vou poder parir, você sempre tem uma próstata, meu sangue vai acusar sexo masculino...*<sup>45</sup> (Lina).

Se puede concluir que las travestis procuran una imagen estética considerada “femenina” manteniendo, al mismo tiempo, sus genitales masculinos. Ellas no quieren *ser* mujeres sino *parecerse* a ellas, y la diferencia conceptual es fundamental para entender las travestilidades. Si bien el transformarse en travesti es un proceso gradual compuesto por diferentes etapas (desde transvestimientos esporádicos hasta cirugías definitivas), la meta final es llevar a cabo transformaciones corporales permanentes para corporizar un tipo de feminidad buscada y soñada.

### **1.1.6. Acerca de las/os transexuales**

Ya avancé que las personas transexuales son quienes no encuentran una correspondencia entre el género atribuido al nacer en función de sus genitales y el género deseado. Asimismo describí que la categoría ‘transexual’ se gesta en contextos médicos que diagnostican y definen la identidad sexual de los sujetos. En el momento que se percibe, con la ayuda de la institución médica, que se tiene un “cuerpo equivocado”, se activan todos los mecanismos de transformación corporal para “corregir” este desorden medido según el binomio hombre/pene/heterosexual – mujer/vagina/heterosexual. Hay que producir cuerpos inteligibles que se acoplen al modelo heterosexual de nuestra sociedad. De esta manera, el modelo médico de la transexualidad propone una intervención directa sobre los cuerpos siguiendo unas conceptualizaciones estereotipadas de género que, al mismo tiempo, naturalizan las características atribuidas a los hombres y a las mujeres. Como la antropóloga y transexual García Becerra contempla:

Este [el sistema médico] ofrece promesas de liberación, que a su vez son cadenas de dominación. Nos promete el cuerpo que deseamos, la materialización de la hembra que llevamos dentro, luego de tanto sufrimiento, frustración e incomodidad, pero debemos encajar en sus

---

<sup>45</sup> “[...] nosotras no somos mujeres, nosotras parecemos mujeres. Yo nunca quise ser mujer, siempre fui muy inteligente, yo siempre quise **parecer** [énfasis de la entrevistada] una mujer. “Parecer”, “ser” es otra cosa. [...] Yo no voy a ser una mujer, no voy a poder parir, siempre tienes una próstata, mi sangre va a acusar sexo masculino...”

parámetros clínicos binarios y eliminar cualquier manifestación de ambigüedad (2009: 138)<sup>46</sup>.

Se puede reconocer, pues, que la institución médica es fundamental para la construcción y la definición de la transexualidad. Tanto para los primeros diagnósticos médicos de Benjamin sobre el “transexualismo” como para la propuesta de Stoller sobre la idea de “malestar o disforia” de género, la transexualidad ha sido y sigue siendo considerada por la medicina como una “patología o enfermedad” mental. Este “trastorno de la identidad de género” (DSM-IV) *requiere* el seguimiento de unos férreos protocolos médicos que promueven un tratamiento *adecuado* basado en terapia psicológica, tratamiento hormonal y cirugía de reasignación sexual. De hecho, la consideración médica de la transexualidad como un “trastorno mental” implica que las personas transexuales deban someterse a una previa evaluación psicológica/psiquiátrica si desean acceder al tratamiento hormonal y/o quirúrgico. Destaco aquí la principal contradicción del discurso médico: entender que el “error” de la transexualidad se encuentra al mismo tiempo en el cuerpo y en la mente. Si es un fenómeno que se basa en el cuerpo («haber nacido en un cuerpo equivocado»), no debería ser clasificado como un trastorno mental. Pero al sostener que la transexualidad es un “trastorno” mental y psíquico, es difícil entender por qué hay que modificar los cuerpos cuando en realidad es la mente la que está “equivocada”.

No obstante, no todas las personas que se consideran transexuales desean encuadrarse dentro de este tratamiento médico: hay quienes no sienten ningún tipo de “malestar” con su propio cuerpo y no desean someterse a ninguna cirugía de “cambio de sexo” (no son *pre* ni *post*-operativas, sino *no*-operativas)<sup>47</sup>. Si bien estas operaciones son necesarias para muchas personas transexuales, no lo son para todas. La experiencia transexual es mucho más rica y compleja que la que encontramos bajo las limitadas

---

<sup>46</sup> Es necesario contemplar también que no se puede considerar únicamente a las personas transexuales como sujetos/as pasivos/as sobre los/as cuales actúa el poder médico –en el sentido unidireccional de poder criticado por Foucault. Por el contrario, y como Bento (2006) resalta en su investigación con transexuales en Brasil y España, ellos/as desarrollan diferentes estrategias para apropiarse del modelo heteronormativo impuesto en los protocolos clínicos y psiquiátricos con el fin de cumplir sus expectativas de transformación corporal. De esta manera, saben cuáles son las respuestas “adecuadas” para satisfacer el protocolo médico con el objetivo de obtener, quienes lo desean, la aprobación para acceder a las hormonas y/o a las cirugías de reasignación sexual que el sistema de sanidad público ofrece. El uso estratégico de los estándares médicos por parte de las personas transexuales también ha sido descrito por Soley-Beltran (2009) en su estudio.

<sup>47</sup> Los prefijos *pre* y *post* se utilizan en el discurso médico para nombrar a las personas transexuales que se preparan mediante hormonas y tratamiento psicológico a la operación (pre-operativas) y que ya han llevado a cabo la cirugía de reasignación sexual (post-operativas).

definiciones médicas (Bento, 2006; Zambrano, 2011). En los últimos años se ha desarrollado, sobre todo en Estados Unidos y Europa, un poderoso movimiento contra la despatologización de la transexualidad (Missé y Coll-Planas, 2010). Este movimiento, diverso y heterogéneo, propone que la despatologización no sea sinónimo de desmedicalización. Para muchas personas transexuales el acceso a las hormonas y a las cirugías forma parte de una realidad indispensable para sus trayectorias corporales e identitarias. Despatologizar, por el contrario, significa rechazar que las personas transexuales sigan siendo tratadas como enfermas y que psiquiatras y médicos decidan sobre sus cuerpos y destinos. El activista y sociólogo Miquel Missé admite de manera brillante que:

Sabemos que no hay cura para la transexualidad porque no es una enfermedad, pero eso no implica que igual que inventaron la patología inventen su curación y que nos toque pasar por ella. Aunque nunca haya habido nada que curar y sea imposible tal tratamiento. Partir de la patología es partir de un paradigma equivocado, como también es erróneo buscar las causas biológicas de un fenómeno social. El problema de las personas trans no está en su cuerpo sino fuera de él, está en todo lo que rodea el cuerpo y todos esos significados que hacen de un simple gesto un criterio clínico para definir si alguien es «verdaderamente» un hombre o una mujer (2010: 274).

Teniendo en cuenta estas observaciones, preguntar qué diferencia a una travesti de una transexual parece ser un acto retrógrado. Las identidades difícilmente encajan en moldes nominativos. No obstante, a pesar de la fluidez constante de las identidades y de la riqueza y la diversidad de las experiencias transexual y travesti, se puede –al menos formalmente- distinguir algunos elementos que las diferencian. Mi investigación requiere esta distinción. Existen transexuales que se identifican con el movimiento transgenérico y rechazan cualquier tipo de subordinación a un sistema médico que determine sus cuerpos. Sin embargo, también es cierto que aún existen (y muchas) mujeres transexuales que efectúan operaciones de reasignación sexual y desean *pasar por* mujeres (Garfinkel, 1967) para sentirse satisfechas con su nueva identidad de género. Estas dos características son las que, sin ánimos de generalizar, las distinguen de las travestis quienes, en su gran mayoría, no desean ni operarse ni pasar por mujeres.

### 1.1.7. ¿Travesti o transexual?

Pensar que se puede establecer una línea clara de separación entre la transexualidad y la travestilidad es una ficción. De hecho, como ya se estableció, el “ideal” de las identidades puras y transparentes se presenta como algo inalcanzable (Bento, 2008). Sin embargo, en el momento de producir y mantener estas identidades, existe una diferenciación y jerarquización entre las mismas difícil de obviar. Hoy en día, presentarse como ‘travesti’ en Brasil y en España posee una connotación diferente que hacerlo como ‘transexual’.

#### Brasil

Si bien en Brasil existe un empleo gramatical cada vez más generalizado y concienciado de utilizar el artículo femenino para referirse a *las* travestis, en los últimos años se vislumbra que está comenzando a ser más “correcto” (por ejemplo, en programas televisivos) hablar de ‘transexual’ o ‘transex’. Como advierte Berenice Bento, socióloga brasileña que hace años trabaja en torno a las experiencias transexuales: “[p]arece que ser transexual ainda soa como algo que confere mais legitimidade e poder, enquanto travesti é construída como a outra radical. É como se a categoria médica ‘transexual’ fizesse o trabalho de limpeza, assepsia de uma categoria da rua”<sup>48</sup> (2008: 12). Sin embargo, el concepto ‘transexual’ es bastante reciente en Brasil y aún tiene poca presencia en el universo de las travestis. Recién en 1998 se realizó la primera cirugía de reasignación sexual de forma legal. Bento relata (en comunicación personal) que hace poco más de diez años, el uso del concepto ‘transexual’ se limitaba únicamente al ámbito médico. Hasta ese momento no existía una clara distinción entre transexual y travesti en Brasil. Paulatinamente, con la organización de algunos centros hospitalarios para realizar las cirugías de reasignación sexual (en São Paulo, Goiânia, Porto Alegre y Río de Janeiro)<sup>49</sup> comenzó a repercutir entre las travestis brasileñas el discurso médico

---

<sup>48</sup> “Parece que ser transexual aún suena como algo que confiere más legitimidad y poder, en cuanto la travesti es construida como la otra radical. Es como si la categoría médica ‘transexual’ hiciese el trabajo de limpieza, de asepsia de una categoría de la calle”.

<sup>49</sup> En Brasil, a través de una resolución aprobada por el Consejo Federal de Medicina (CFM) en el año 2002, se establece que se pueden llevar a cabo vaginoplastias (cirugías de reasignación sexual para mujeres transexuales, es decir, se construye una vagina) en hospitales públicos o privados. Recién en una resolución aprobada por el CFM en el 2010, las faloplastias (operaciones para hombres transexuales) dejan de poseer un carácter experimental y pueden realizarse tanto en hospitales universitarios (públicos) como privados. En el caso de España, las cirugías de reasignación sexual se pueden llevar a cabo de forma gratuita sólo en algunos pocos hospitales públicos (centros de referencia) del país. La atención se realiza por medio de Unidades de Trastornos de Identidad de Género (UTIG) donde se coordina el trabajo de psicólogos/as, psiquiatras, endocrinólogos/as y cirujanos/as. Después de largas listas de espera, de un

en torno a la transexualidad. También travestis brasileñas conocen y se apropian del término ‘transexual’ en sus viajes y estancias en Europa, donde saben que es políticamente más “correcto” el empleo de este concepto (Vogel, 2009).

Sin embargo, aunque sea un fenómeno bastante reciente, la categoría ‘transexual’ está encontrando cada vez mayor espacio en Brasil. En el relato de Martine, una conocida peluquera, escritora, actriz y transexual carioca, se observa su rechazo al término ‘travesti’:

*M: - [...] Hoje em dia nem usam mais a palavra ‘travesti’, hoje em dia é ‘transgênero’, ‘transexual’. Nós todas preferimos ‘transexual’. Se nos chamam de ‘travesti’ não importa para a gente.*

*J: - Mas aqui o termo ‘travesti’ é mais usado.*

*M: - Sim, é muito forte, muito forte porque elas continuam na ignorância<sup>50</sup>.*

No obstante, el término ‘travesti’ sigue siendo ampliamente utilizado en Brasil y aún existe una conciencia política e identitaria poderosa que hace que nuevas generaciones de travestis sigan llamándose así. La tradición de este término se remonta a principios del siglo XX. En Brasil, en los años cuarenta, los conocidos ‘bailes de travestis’ emergían como un lugar privilegiado para las prácticas públicas de quienes invertían las identidades de género. Aunque los adeptos a los carnavales de la calle también se transvestían, los bailes de travestis eran los principales lugares donde la regla era el no-reglamento, donde se podían transgredir normas de masculinidad y feminidad sin preocuparse con la hostilidad social o las puniciones. A partir de la década del cincuenta, ya la prensa brasileña hacía una distinción clara entre el “travestismo” carnavalesco de heterosexuales, “*que usavam vestidos emprestados para uma transgressão de gênero temporária, e os homens afeminados, que se vestiam como mulheres para expressar sua identidade ‘real’*”<sup>51</sup> (Green, 2000: 347). De esta manera,

---

diagnóstico basado en un “trastorno” de la identidad de género y, finalmente, al cabo de dos años de tratamiento hormonal, se pueden practicar las cirugías de reasignación sexual. Existen las UTIGs de Andalucía, Cataluña, Asturias, Madrid, Extremadura, Baleares y del País Vasco (Canarias y Galicia están en trámite). Véase la “Guía de buenas prácticas para la atención sanitaria a personas trans en el marco del sistema de salud”, Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado español, 2010.

<sup>50</sup> “M: - Hoy en día no se usa más la palabra ‘travesti’, hoy en día es ‘transgênero’, ‘transexual’. Todas nosotras preferimos ‘transexual’. Si nos llaman de ‘travesti’, no nos importa.

J: - Pero aquí el término ‘travesti’ es más utilizado.

M: - Sí, es muy fuerte, muy fuerte porque ellas continúan en la ignorancia”.

<sup>51</sup> “[...] que usaban vestidos prestados para una transgresión de género temporal, y los hombres afeminados, que se vestían como mujeres para expresar su identidad ‘real’”.

se iba afianzando públicamente una identidad que poco tenía que ver con las imitaciones burlescas de los carnavales en manos de hombres heterosexuales que se transvestían de manera transitoria. Pues como bien dice Green, se va visibilizando a hombres que se identifican de manera “real” con el mundo femenino.

Aunque en aquella época se hablaba de travestis, este concepto no tenía el mismo sentido que el que se le otorga en la actualidad. Hasta mediados de los años setenta el término ‘travesti’ es utilizado como sinónimo de “transvestido” o transformista. Esto no significa que no hubiera personas que desearan vivir su feminidad de forma permanente. Pero su exposición pública en las calles estaba prohibida. Los transvestimientos sólo eran aceptados durante el carnaval, en bailes específicos o en los escenarios donde algunas artistas ‘travestis’ obtuvieron fama y reconocimiento. Como describe Figari: “la representación de lo femenino sólo podía ejercerse ‘puertas adentro’. [...] Las *bichas*<sup>52</sup> que se sentían mujeres, o que querían vivir como mujeres, debían moverse en lo oscuro de la noche o del cine. Alterar las normas de la distinción genérica en lo visual no era algo que aún pudiera ser llevado a las calles porque estaba penalizado en el Código Penal. Las travestis, debajo de las tablas o fuera de la cama, sólo podían encontrar un lugar: la cárcel” (2009: 133).

Carsten Balzer (2010) describe cómo en el Brasil democrático, después de la Segunda Guerra Mundial, las personas trans<sup>53</sup> pudieron acceder del espacio del carnaval a los escenarios de teatro de las grandes ciudades donde consiguieron, de esta manera, una mayor aceptación social. Es, según el autor, el golpe militar del año 1964 que obliga a estas nuevas celebridades nacionales convertidas ya en travestis a bajarse de los escenarios debido a la censura y a la persecución que sufrieron en tanto enemigas de la «moral de la familia brasileña». Como Balzer manifiesta: “[d]espués de 20 años de dictadura militar, en la mirada de la sociedad mayoritaria brasileña, las *travestis* ya no eran estrellas de escenario celebradas y respetadas, sino criminales asociadas con la «prostitución», la drogadicción y más tarde con el VIH/sida” (2010: 89). Sin embargo, en este espacio de ilegalidad, también se desarrollaron discursos y prácticas de valorización de la propia identidad. Muy lentamente, las primeras generaciones de

---

<sup>52</sup> Término despectivo del portugués que significa gay afeminado/“marica”.

<sup>53</sup> Por *personas trans* el autor se refiere a “aquellas personas que poseen y viven/representan una identidad de género diferente a la atribuida al nacer. Se incluye también a aquellas personas que, por obligación, preferencia o libre elección, optan por presentarse, a través de la vestimenta, accesorios, cosméticos o modificaciones corporales de modo diferente a las expectativas respecto al rol de género atribuido al nacer” (Balzer, 2010: 81, nota 4).

travestis que se atrevieron a exhibirse en las calles abrieron el camino para afianzar una identidad que dejaba atrás su inicial carácter de transvestimientos esporádicos para vivir y transformar sus cuerpos *como* mujeres de manera permanente. No obstante, al dar este paso han tenido que pagar (aunque con mucha menor intensidad, aún siguen pagando) un precio muy alto: detenciones, palizas y asesinatos.

Si en la actualidad se indaga sobre quiénes se identifican como travestis y quiénes prefieren llamarse transexuales, se observa que las divisiones generacionales, entre otros aspectos, nos permiten realizar una lectura interesante de la cuestión. En Brasil se puede establecer, *grosso modo*, una diferenciación entre, por un lado, las nuevas generaciones de travestis, identificadas como tal, jóvenes, de baja escolaridad, provenientes de contextos familiares pobres y marginales, y que se dedican exclusivamente al trabajo sexual para sobrevivir y conseguir el dinero para transformarse en “verdaderas” travestis. Por el otro lado, están quienes formaron parte de las primeras generaciones de travestis que se enfrentaron al régimen militar al exponer públicamente su “feminidad”. Muchas de ellas llegaron a Europa donde la transformación corporal fue absoluta, dedicándose muy pocas a la vida artística y la gran mayoría al trabajo sexual. Estas primeras generaciones, identificadas ahora como transexuales, tuvieron aún la posibilidad de escolarizarse en tanto “niños”, y se aseguraron un bienestar económico con el trabajo efectuado en Europa, permitiéndoles desvincularse – en la mayoría de los casos- del trabajo sexual una vez que volvían de Europa y de un ambiente que muchas consideran como marginal y vulgar.

En el estudio de Marcos Benedetti (2005) se puntualizan algunas características más que ayudan a describir a quienes se auto-identifican actualmente como transexuales en Brasil:

*As transexuais dominam uma linguagem médico-psicológica refinada, apóiam-se em escritos científicos dessas disciplinas (muitos deles já desacreditados no seus próprios campos acadêmicos) para explicar e demonstrar seu modo de ser, evidenciam as diferenças entre sua condição e a das travestis por meio de argumentos e razões fundamentadas nas noções de patologia e desvio, crêem-se doentes e deduzem que o tratamento e a cirurgia podem ser o instrumento de correção ou de ajustamento de seu corpo à sua personalidade. Essas concepções estão relacionadas à origem de classe. As informantes que se auto-identificam como transexuais possuem, via de regra, maior escolaridade; têm, por tanto, acesso a*

*bibliografias técnicas sobre o assunto com mais facilidade e situam-se mais próximas socialmente das explicações institucionais e científicas sobre a questão*<sup>54</sup> (Benedetti, 2005: 113)<sup>55</sup>.

Sobre todo para quienes no se identifican como transgéneros, otra diferencia tiene que ver con la rigidez del modelo de género representado por las transexuales, donde *a priori* la separación entre “lo masculino” y “lo femenino” está claramente establecida. Por el contrario, las travestis en tanto que no niegan el potencial erótico de sus penes, construyen una identidad de género fluida (como se verá, pueden ser tanto penetradas como penetradoras en sus encuentros sexuales), marcada por el juego y la intersección entre las normas de la masculinidad y la feminidad.

Una de mis entrevistadas en Brasil se operó hace años (cirugía de reasignación sexual) pero, contrariamente a lo que se espera desde un discurso médico “oficial”, ella no se considera transexual ni mujer. Alessandra lo comenta en este fragmento de la entrevista:

*A: - [...] E na realidade, eu não sou uma transexual porque eu gosto de travesti.*

*J: - E por que se operou então?*

*A: - Por meu ego. Talvez para estar bem com um homem mas ele mesmo sabe e até gosta de me ver assim, porque se eu me sentisse transexual não ia viver no meio das travestis. [...] [La transexual] quer ser mais do que mulher. Eu acho que eu sou uma das poucas que dei certo na cirurgia porque eu não mudei minha origem. Posso mudar tudo, até o documento que eu mudei mas eu gosto de ser o que eu sou porque nunca ia ser o que eu não nasci*<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> “Las transexuales dominan un lenguaje médico-psicológico refinado, se apoyan en escritos científicos de esas disciplinas (muchos de ellos desacreditados en sus propios campos académicos) para explicar y demostrar su modo de ser, evidencian las diferencias entre su condición y la de las travestis por medio de argumentos y razones fundamentadas en las nociones de patología y desvío, se consideran enfermas y deducen que el tratamiento y la cirugía pueden ser el instrumento de corrección o de ajuste de su cuerpo con su personalidad. Esas concepciones están relacionadas al origen de clase. Las informantes que se auto-identifican como transexuales poseen, por regla, mayor escolaridad; tienen, por lo tanto, acceso a bibliografías técnicas sobre el asunto con más facilidad y se sitúan más cerca de las explicaciones institucionales y científicas sobre la cuestión”.

<sup>55</sup> No obstante, en la investigación que realizó Berenice Bento (2006) conoció a hombres y mujeres transexuales provenientes de estratos sociales populares.

<sup>56</sup> “A: - Y en realidad, yo no soy una transexual porque me gusta ser travesti.  
J: - ¿Y por qué te operaste, entonces?”

Si se piensa en la forma de producir los cuerpos, también es posible encontrar algunas diferencias entre travestis y transexuales. Las travestis suelen aumentar de manera significativa los volúmenes de sus cuerpos (sobre todo, pechos, caderas y nalgas)<sup>57</sup> y los presentan públicamente de una forma *exuberante* (según un término utilizados por ellas) para llamar la atención de los posibles clientes. Por otra parte, en general, una transexual (tanto en Brasil como en España) que quiere *pasar por* mujer difícilmente se presentará con un cuerpo con estas características y evitará vincularse con el trabajo sexual. Sin embargo, nuevamente, se deben hacer algunas matizaciones ya que estos modelos corporales provienen de concepciones tradicionales que estereotipan cómo tiene que ser la “verdadera” transexual<sup>58</sup> en oposición a la travesti “desinhibida”. Existen personas operadas, como es el caso de Alessandra, que aún así se consideran travestis y, consecuentemente, viven, actúan y modifican sus cuerpos como tales. También conocí a personas que se identifican como transexuales aunque están plenamente inmersas en el universo travesti, planean vaginoplastias, se sienten como mujeres y quieren alejarse del ambiente de la prostitución, pero por razones económicas no pueden permitirselo. Según una de ellas, “el ser transexual está en mi cabeza”, es decir, no está determinado por el tener o no un pene entre las piernas (Notas de campo, 7 de septiembre de 2008). Igualmente es cierto que la defensa de sus identidades en tanto “mujer” está asociada, muchas veces, con la necesidad de salir del ambiente de la marginalidad que rodea al universo travesti. Es una forma de soñar con una vida “normal”: hogar, marido y amor. Al mismo tiempo, muchas justifican sus operaciones genitales por sus maridos, para satisfacerlos sexualmente en tanto “mujeres”. Como Don Kulick (1998) describió en su etnografía con travestis en Salvador de Bahía, en la

---

A: - Por mi ego. Tal vez para estar bien con un hombre pero él mismo sabe y hasta le gusta verme así, porque si yo me sintiese transexual no iría a vivir en el medio de las travestis. [...] [La transexual] quiere ser más que una mujer [más guapa y femenina]. Yo creo que soy una de las pocas personas que acertó con la cirugía porque yo no cambié mi origen. Puedo cambiar todo, hasta el documento cambié pero me gusta ser lo que soy, porque nunca llegaría a ser lo que yo nunca fui de nacimiento”.

<sup>57</sup> No obstante, y como analizaré en el capítulo 4, hay que tener en cuenta que las nuevas generaciones de travestis están rechazando este tipo de cuerpos. Ellas prefieren ahora presentarse con cuerpos más *naturales*, delgados y con menos curvas que sus antecesoras (véase Duque, 2009).

<sup>58</sup> Según el médico y psicoanalista Stoller (1968), en su afán por delimitar las características de una “verdadera transexual” (refiriéndose específicamente a las transexuales femeninas –de hombre a mujer-) considera que: “creo que sólo se debería operar a aquellos varones que sean más femeninos, hayan expresado su feminidad desde una edad temprana, no hayan pasado etapas viviendo como varones aceptados, no hayan disfrutado de su pene y no se hayan considerado varones (por ejemplo, los casos de emulación de la mujer)” (*apud* King, 1998: 144).

privacidad de la vida íntima, las travestis definen la feminidad en relación a sus roles sexuales: la gran mayoría sólo acepta cumplir un rol “pasivo” con sus maridos.

Es interesante destacar la concepción que las propias travestis tienen sobre las transexuales. En primer lugar, es frecuente que las travestis consideren como “locas” a las personas que se hicieron una vaginoplastia. Como apunta Pelúcio: “[s]endo a loucura uma consequência não da extração do pênis, mas da impossibilidade de gozar, retendo no corpo um fluido que deveria ser expelido periodicamente”<sup>59</sup> (2008:7). La capacidad de gozar es un elemento del cual no quieren renunciar las travestis. En segundo lugar, en su afán por pasar por mujeres, las transexuales son vistas como personas con una conducta que se ajusta más a un modelo estereotipado de mujer y, en consecuencia, son más “decentes” en la forma que actúan y performan su feminidad. Se podría establecer, pues, dos modelos corporales y comportamentales según la concepción que las travestis tienen de las transexuales. Ambos modelos coexisten, y no sin contradicciones. Ellos son:

a) TRAVESTIS – PENE – EXUBERANCIA – EXCESOS

b) TRANSEXUALES – VAGINA – RECATO – CONTROL

Según la percepción de mis informantes, una vagina puede condicionar la manera de actuar de una persona (mujer o transexual). Por ejemplo, Roberta, una travesti operada, me aseguró: “*ahora que tengo vagina no me gusta llamar la atención durante el día. Prefiero pasar desapercibida, ser más recatada, y con el pelo rizado llamo más la atención*” (Notas de campo, 20 de agosto de 2008), aunque sus grandes pechos y nalgas no contribuyen en absoluto a que pase desapercibida. Por su parte, Lina, travesti de la primera generación, me comenta durante la entrevista:

*Normalmente a mulher não exagera tanto, a gente é mais exagerada, gosta das coisas mais chamativas. E o homem gosta disso, dentro da casa ele tem aquela mulherzinha e a família, e quando vai na rua tem aquela putona, loira, grandona.... Então ficam todos loucos, então isso é a fantasia, né?*<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> “Siendo la locura una consecuencia no sólo de la extracción del pene, sino también de la imposibilidad de gozar, reteniendo en el cuerpo un fluido que debería ser expulsado periódicamente”.

<sup>60</sup> “Normalmente la mujer no exagera tanto, nosotras somos más exageradas, nos gustan las cosas más llamativas. Y al hombre le gusta eso, dentro de la casa tiene a esa mujercita y la familia, y cuando va para la calle tiene a aquella putona, rubia, grandota... Entonces se vuelven todos locos, entonces eso es la fantasía, eh?”.

Me interesa resaltar, como apunta Pelúcio, que las travestis consideran que para ser mujer es preciso tener vagina/útero, “*compondo um sistema que faz da genitália e do aparelho reproductor os definidores do que seria o verdadeiro gênero*”<sup>61</sup> (Pelúcio, 2009a: 93). De hecho, muchas travestis asocian el “ser mujer” con la capacidad de poder parir. Volviendo a Lina: “*Eu não vou ser uma mulher, não vou poder parir [...]*”<sup>62</sup>. O, según Reyna, ella nunca dirá “Yo soy una mujer” porque “*eu não quero tomar o lugar de ninguém, por exemplo, eu não quero parir*”<sup>63</sup>. El útero fértil, pues, se convierte en el elemento que diferencia a las “verdaderas” mujeres de las (mujeres) transexuales. Por otra parte, quienes se identifican como transexuales encuentran un cierto imperativo social y moral de cómo *se debe* actuar una vez que operaron sus genitales. Se naturalizan eventos sociales (prácticas, comportamientos, interacciones) por la sola presuposición de la presencia de una vagina, aunque sea construida quirúrgicamente (Garfinkel, 1967). Precisamente, Kessler y McKenna (1978: 4) examinan que existe una “actitud natural” hacia la consideración, entre otros presupuestos, que los genitales son el signo *esencial* del género: una mujer es una persona con una vagina; un hombre es una persona con un pene. En consecuencia, partiendo de esta evidencia que se presenta como *natural*, se comprenden las expectativas creadas en torno a las mujeres transexuales operadas que *deben* comportarse como –supuestamente– lo hacen las mujeres.

Como se observa, utilizar los términos travesti y transexual requiere considerar la complejidad de los matices que determinan la forma que cada una tiene para identificarse. Al mismo tiempo, estas categorías no pueden ser analizadas sin tener en cuenta los factores sociales y económicos que las atraviesan. En efecto, y de manera general, estas categorías identitarias pueden ser diferenciadas a través de: el nivel de *escolaridad*, identificarse como transexual implica tener acceso a un lenguaje y a algunos conocimientos “científicos” específicos, mientras que la mayoría de las travestis poseen baja o nula escolaridad; el factor *clase social*, las transexuales provienen de estratos sociales medios/altos, las travestis de estratos sociales populares y bajos; *estatus económico*, en el caso de una operación, no todas pueden afrontar

---

<sup>61</sup> “[...] componen un sistema que hace de los genitales y del aparato reproductor los definidores de lo que sería el verdadero género”.

<sup>62</sup> “Yo no voy a ser una mujer, no voy a poder parir”.

<sup>63</sup> “[...] yo no quiero tomar el lugar de nadie, por ejemplo, yo no quiero parir”.

económicamente una vaginoplastia<sup>64</sup> y, sobre todo, vivir sin depender exclusivamente de los pocos ingresos obtenidos en el trabajo sexual una vez operadas<sup>65</sup>; o el *estatus simbólico*, una vaginoplastia puede formar parte de una operación más –el último paso, un “trofeo” especial- en el largo y costoso camino del embellecimiento corporal.

Particularmente, la intersección de las variables étnicas, de clase y de género permite reflexionar que en una sociedad como la brasileña, y a partir de una serie de configuraciones históricas, pertenecer a las clases populares equivale a ser pobre, negro, mulato o indio (Sansone, 2000; Fry, 2005). Así, corporal y estéticamente, al igual que las mujeres de las clases populares (Pereira, 2008; Bouzón, 2010), las travestis se esfuerzan cada vez más por *blanquearse* y obtener una apariencia diferente y más valorada socialmente que la estética de su propia clase social<sup>66</sup>. La construcción de la nación brasileña fue ideada a través de la doctrina del mestizaje entre los pueblos, es decir, como fin último, se aspiraba a que la población sea *blanqueada* (Freyre, 1962). Existía la expectativa que el tipo racial de los indios y los negros desapareciese por medio del mestizaje y de la apropiación de los valores de la modernidad y el progreso europeos (Lopes, 2011: 126). En consecuencia, prevalece una tendencia a que muchas travestis, en el contexto brasileño<sup>67</sup>, asuman como un ideal estético el ser blancas y rubias. Como este ideal es inalcanzable para la mayoría de travestis y mujeres brasileñas que son morenas, muchas emplean algunas prácticas para *blanquear* su apariencia: alisan y aclaran sus cabellos, utilizan mucha base de maquillaje<sup>68</sup>, exhiben las marcas del bikini hechas cuando toman sol para mostrar cuan blancas son, o adoptan nombres de actrices o cantantes “glamourosas”, ricas, blancas y rubias (Pelúcio, 2009a).

---

<sup>64</sup> Las listas de espera para los hospitales públicos son muy largas y llenas de obstáculos burocráticos y médicos. En consecuencia, quienes cuentan con recursos prefieren operarse en el extranjero (generalmente, en Europa) en clínicas privadas.

<sup>65</sup> Esta afirmación se entiende, como se analizará en el capítulo 5, al constatar que la mayoría de los clientes de las travestis (tanto en Brasil como en España) solicitan ser penetrados en el encuentro sexual. Por lo tanto, aquéllas que se han operado tienen más dificultades para trabajar en el mercado del sexo travesti.

<sup>66</sup> Agradezco a la Dra. Pelúcio (en comunicación personal) por sus sugerentes apuntes sobre el tema.

<sup>67</sup> Se analizará en el capítulo 6 que, de manera contraria, en Europa prefieren resaltar el color de su piel (negras, morenas, mulatas) por considerarlo un elemento que está sexual y eróticamente valorado en el mercado transnacional del sexo.

<sup>68</sup> Duque (2009: 51) distinguió que entre las travestis adolescentes la utilización de redes sociales virtuales es una actividad muy difundida. En las fotografías personales que insertan se puede descubrir que el *blanqueamiento* de sus pieles no es un efecto únicamente del maquillaje sino de los programas del ordenador utilizados para “mejorar” la calidad de la imagen.

## **España**

Volviendo a las elecciones de las categorías identitarias, Soley-Beltran y Coll-Planas (2011) advierten en uno de sus estudios que se llevó a cabo hace poco más de diez años que sólo las personas HaM y MaH vinculadas a asociaciones con conciencia política y reivindicativa utilizaban el término ‘transexual’ en España. Fuera de estas asociaciones, y sobre todo para referirse a las personas HaM, se empleaba popularmente el término ‘travestí’. Como se avanzó, a partir de finales de los años ochenta, estas organizaciones más politizadas de transexuales buscaban facilitar la integración social por medio de la normativización de la categoría ‘transexual’ para distanciarse así tanto de la categoría médica “travestido” como de la de ‘travesti o travestí’. En España, pues, hasta bien entrados los años ochenta, se utilizaba popularmente el término ‘travesti’ para hablar de las HaM operadas, sin operar, transvestidas o transformistas. Es decir, en aquella época era común que se mezclara todo bajo el mismo concepto. Según el relato de la activista y escritora trans Beatriz Espejo (en comunicación personal), no existía un discurso de lo “políticamente correcto”. Si bien ya se escuchaba la expresión ‘transexual’ para referirse a quienes se operaron (vaginoplastia), el discurso médico en torno a la transexualidad aún no estaba consolidado. Existían y se conocían casos de transexuales famosas como el de la francesa Coccinelle (Delpal, 1974), sin embargo, quienes se operaban no tenían muy buena aceptación entre el resto de las travestis ya que eran consideradas como personas castradas.

Durante la época franquista, las travestis fueron perseguidas de forma atroz a través de la creación de un fuerte aparato legislativo y policial. Se pueden nombrar algunas leyes que en esos tiempos tuvieron un fuerte impacto en el colectivo de travestis: “Ley de prevención y de medidas de seguridad contra vagos y maleantes” (1954), que las consideraba como “delincuentes”; “Ley de escándalo público del Código Penal”; y “Ley sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social” (1970), que no diferenciaba entre homosexualidad y travestilidad, y castigaba “explícitamente la homosexualidad masculina que incluía a las travestis, mientras que el lesbianismo era reprimido principalmente en el entorno familiar por la Iglesia Católica y el sistema psiquiátrico” (Platero, 2009: 110). Durante la transición democrática, el mundo del espectáculo y de los teatros de revistas se llenaron de travestis deseosas de vivir sus identidades con menores persecuciones y encarcelamientos (Espejo, 2009). Cardín (1984) observaba que en esa época las ‘travestís’ eran más aceptadas que los “homosexuales no

travestidos” porque eran directamente reconocibles como prostitutas o artistas. Pierrot, un conocido actor y *showman* en espectáculos de transformistas/travestis/transexuales, nos contaba que en Barcelona hacia los inicios de los años ochenta se convirtió en un agobio para muchas artistas:

la intromisión de travestís (las transexuales mantenían su estatus), que dejaban de «hacer la calle» para entrar en el mundo del espectáculo aportando lo que el público demandaba: juventud y desnudos integrales por encima del talento o el conocimiento artístico. Dejó de valorarse cantar en directo (de hecho se eliminaron las orquestas, primero, y después la voz original, por el playback), y si bien algunas aprovecharon la ocasión para convertirse en cantantes o actrices, la mayoría simultaneaban el trabajo con la prostitución en los mismos locales, lo que, para los empresarios o dueños de las salas, las convertía en intocables y ellas podían librarse en las continuas redadas de la policía para acabar en la cárcel acusadas de «vagos y maleantes» al poder certificar que estaban contratadas como artistas. Así barrieron a talentosas (Pierrot, 2006: 155-6).

Esta época gloriosa de los “espectáculos de travestis” comenzó a mostrar sus fisuras y tensiones cuando se hicieron más visibles las diferencias entre prostitución y espectáculo, entre ‘travestís’ y transexuales. En el momento en que estos espectáculos pasaron totalmente de moda, la prostitución se convirtió en el principal recurso de vida de la mayoría de travestis y transexuales (Espejo, 2009). Las primeras organizaciones políticas fueron creadas por transexuales HaM trabajadoras del sexo que luchaban por el fin del acoso policial y por acabar con los estereotipos que asociaban al sida con la transexualidad/travestilidad (Platero, 2009). La Asociación Española de Transexuales (AET Transexualia) que fue creada en 1987 en Madrid y el Colectivo de Transexuales de Cataluña (CTC), fundado en 1992 en Barcelona, fueron dos referentes importantes. Paralelamente, dentro de estas asociaciones comenzó a fortalecerse el discurso medicalizado de la transexualidad. Con el objetivo de combatir la discriminación contra las personas transexuales, se reforzó la consolidación de la transexualidad como una categoría médica. Para promover los derechos de las personas transexuales, se reclamó el acceso a la asistencia sanitaria pública para cubrir las necesidades del proceso de transexualización. Así, se consideró que a través de políticas de normalización y de medicalización corporal se podía obtener un mayor reconocimiento e integración de la realidad transexual. El ámbito legal contribuyó a promover este desarrollo conceptual ya

que en la Reforma del Código Penal del año 1983 se introdujo una ley que eximía a los médicos que realizaban las cirugías de reasignación sexual de responsabilidad penal, cuando antes podían ser juzgados por el delito de castración. En definitiva, a partir de mediados de los años ochenta se instauró en España la concepción médica de la transexualidad. Las operaciones de transexuales ya no eran objeto de burlas y críticas, sino que se convirtieron en el medio “necesario” para obtener derechos (por ejemplo, cambiar el nombre en sus documentos) y mayor respeto por parte de la sociedad al presentar cuerpos inteligibles y que se correspondían con el binarismo planteado por el modelo sexo/género.

Lentamente, en tanto que la categoría ‘transexual’ iba reforzándose y se constituía como un concepto médico-formal, el término ‘travesti’ siguió fuertemente asociado al ámbito de la prostitución, de lo festivo y erótico. Al mismo tiempo que se consolidó la categoría ‘transexual’, comenzó a ser más sospechoso nombrarse como ‘travesti’. En la actualidad, obtiene una mayor legitimación social llamarse ‘transexual’ que ‘travesti’. Este hecho se observa, por ejemplo, cuando llegan travestis latinoamericanas para trabajar en España que se autodenominan ‘transexuales’ o ‘trans’ con cierta rapidez porque captan, en su interacción con otras compañeras y ONG’s, que es más “correcto” llamarse así<sup>69</sup>. Rosanne, entrevistada en Barcelona, nos cuenta que:

*R: - Eu me apresento como transexual, transexual fica assim.... um pouco mais delicado. Travesti acho que soa um pouco forte.*

*J: - Mas esta ideia você aprendeu aqui ou já no Brasil?*

*R: - Não, aprendi aqui. Depois que você assimila as coisas e fala que você é transexual, porque o [sic] travesti na sociedade está muito marginalizada, entendeu?*

*J: - Mas lá no Brasil não tinha problemas de se apresentar como travesti na época?*

*R: - Eu nunca me apresentava, não falava com nada, as pessoas só observam, a gente não fala. Mas se me perguntaram eu sempre falo ou sou travesti ou sou transexual. Eu falo uma coisa ou outra<sup>70</sup>.*

---

<sup>69</sup> No obstante, aún sigue siendo ampliamente utilizada la palabra ‘travesti’ para ofrecer servicios sexuales en periódicos y sitios de Internet donde las connotaciones eróticas-sexuales de *ser una travesti* son valoradas satisfactoriamente por los clientes.

<sup>70</sup> “R: - Yo me presento como transexual, transexual queda... un poco más delicado. Travesti creo que suena un poco fuerte.

J: - ¿Pero esta idea la aprendiste aquí o ya en Brasil?

En el relato de Rosanne, tanto travesti como transexual son, en definitiva, dos categorías válidas para presentarse. No obstante, ella selecciona – de la misma manera que todas y todos hacemos un uso estratégico de nuestras identidades - cuándo emplear una y otra categoría. Bento advierte, “[n]ão se trata de ‘*identidade transexual versus identidade travesti*’, mas de apontar os mecanismos que operam nas subjetividades para construir identificações e repulsos e como estes mecanismos são materializados nas interações com as instituições sociais”<sup>71</sup> (2008: 15).

Para concluir, y aunque aparentemente se contraponga con las ideas que se acaban de exponer, conviene tener en cuenta otra manera de focalizar la cuestión. En vez de procurar establecer los límites y las diferencias entre travestis y transexuales – tarea que se convierte muchas veces en una ficción-, resulta más pertinente preguntarse por qué y de qué manera ellas se identifican con estas categorías en un determinado tiempo y contexto social. Porque, en definitiva, como advierte Beatriz Espejo (en comunicación personal), “la identidad está por encima de estas etiquetas”. Sin embargo, estas diferenciaciones son útiles y necesarias para situar mi estudio y entender las connotaciones de nombrarse travesti tanto en Brasil como en España.

### **1.1.8. Transformistas, *cross-dressers* y *drag queens***

El acto de transvestirse se convirtió en una práctica con tantos seguidores/as que se han ido construyendo diferentes categorías para nombrar estas performances y representaciones a partir del uso de vestimentas contrarias al sexo *original*. Todas estas categorías que se nombran a continuación se caracterizan por la corta temporalidad del acto de transformación, es decir, se llevan a cabo de una forma esporádica y puntual (eventos sociales y culturales, espectáculos públicos o privados). Al mismo tiempo, las transformaciones corporales que pueden acompañar estas performances no tienen un

---

R: - No, la aprendí aquí. Después que asimilas las cosas y hablas que tú eres transexual, porque *el* [sic] travesti en la sociedad está muy marginalizada, ¿me entiendes?

J: - ¿Pero allá en Brasil no tenías problemas para presentarte como travesti en aquella época?

R: - Yo nunca me presentaba, no hablaba con nada, las personas sólo observan, nosotras no hablamos. Pero si me preguntan, yo siempre digo o soy travesti o soy transexual. Digo una cosa u otra”.

<sup>71</sup> “No se trata de la ‘*identidade transexual versus identidade travesti*’, sino de apuntar los mecanismos que operan en las subjetividades para construir identificaciones y rechazos, y cómo estos mecanismos son materializados en las interacciones con las instituciones sociales”.

carácter permanente (por ejemplo, como las cirugías estéticas), esto significa que, en general, se concentran en la esfera del maquillaje y de la vestimenta únicamente.

En los países europeos y en los Estados Unidos, principalmente, hace años que se denomina como *cross-dressers* a las personas que visten con ropas del sexo opuesto. Si se utiliza la denominación psiquiátrica oficial, estas personas (que padecen “fetichismo transvestista”, según el DSM-IV-TR) son generalmente hombres heterosexuales que son frecuentemente casados y se transvisten (*cross-dressing*) con el propósito de obtener placer erótico. La realidad supera esta simple definición. Vencato reconoce que la práctica del *cross-dressing* “*combina-se com um amplo leque de possibilidades em termos de sexualidades e ‘identidades de gênero’, assim como também é utilizado para falar de pessoas que se vestem do ‘outro sexo’ para a prática sexual*”<sup>72</sup> (Vencato, 2009: 95). Por su parte, David Valentine (2007) advierte en su investigación que existen *cross-dressers* que flirtean con admiradores o con otros *cross-dressers*, algunos comienzan a tomar hormonas femeninas y sin el propósito de llevar a cabo una transición de género total, otros sí planean vivir las 24 horas como mujeres, otros se identifican como *gays*, entre otras opciones. Como se observa, el espectro de identificaciones es muy amplio. No obstante, para llegar a un consenso –siempre provisorio y frágil- se podría precisar que el acto de *cross-dressing* consiste en performances basadas en el hecho de vestir ropas del sexo opuesto y que, como sugiere Valentine, no se limitan exclusivamente a experiencias eróticas<sup>73</sup>.

En el ámbito hispanoparlante, el concepto que sobresale para este tipo de personificación es el de ‘transformista’. Generalmente son hombres que se visten con ropas femeninas para ocasiones específicas, usualmente en espectáculos artísticos donde imitan a cantantes/bailarinas famosas. Benedetti (2005: 18) asegura que se pueden llevar a cabo intervenciones estéticas leves sobre las formas masculinas pero siempre con la posibilidad de ser suprimidas o revertidas. Durante el resto del día mantienen una estética masculina. Se advierte en Brasil que, en general, el mundo del transformismo está asociado con la cultura gay, es decir, la gran mayoría de los transformistas se reconoce como gay. El transformismo, por lo tanto, constituye una *performance teatral*

---

<sup>72</sup> “[...] se combina con un amplio abanico de posibilidades en términos de sexualidades e ‘identidades de género’, así como también es utilizado para hablar de las personas que se visten del ‘otro sexo’ para la práctica sexual”.

<sup>73</sup> Agradezco enormemente a Gustavo Borges Corrêa su colaboración para aclarar algunos términos de esta sección.

cuya in-corporación tiene una connotación de carácter erótico, vinculado a ámbitos alternativos a la heteronormatividad.

Algunos conocidos transformistas son admirados por las travestis debido a la meticulosa y lograda forma de maquillarse y vestirse para actuar un tipo de feminidad. Sin embargo, las travestis valoran positivamente a quienes, como ellas, se han animado a transformarse y vivir las 24 horas como mujer. Las transformaciones esporádicas son toleradas sólo en los inicios del proceso de transformación corporal para devenir una travesti. No obstante, quien sólo se viste de mujer (aunque sea a tiempo completo) y no llevó a cabo ningún tipo de modificación corporal para feminizar sus formas masculinas, es objeto de reprobación por parte del resto. De forma despectiva, las travestis hablan de ellas como “*bichas montadas*”<sup>74</sup>, es decir, se resalta la poca capacidad y voluntad de convertirse en una travesti bonita y “femenina”. El descuido se lee, generalmente, como una consecuencia vinculada a una adicción –drogas, alcohol– que impide que se ahorre el dinero suficiente para invertir en sus cuerpos.

Por último, las llamadas *drag queens* entran en escena. Son figuras que se popularizan en los noventa a partir de su participación, sobre todo, en los carnavales y en los eventos recreativos para gays. Son hombres<sup>75</sup> que, como los transformistas, se visten con ropas femeninas con objetivos artísticos y de entretenimiento. Asimismo, no pretenden ser mujeres ni renunciar a sus características primarias masculinas. La particularidad que caracteriza a las *drag queens* es su capacidad (cómica y artística) de llevar la imagen femenina hacia la exageración y la parodia. Como Gustavo Borges Corrêa aclara:

*Drag queen é a personagem, dentro dos travestimentos transgenéricos, construída por um intérprete que se inspira na figura feminina e se apropria dela, mas sem querer copiá-la nem se parecer com uma mulher natural. A drag elabora sua visualidade a partir de exageros estéticos, tornando-se uma paródia de mulher. O performático que interpreta a drag também sabe*

---

<sup>74</sup> La traducción del portugués de *bicha* es gay afeminado. Por su parte, *montada* es una expresión *emic* que se refiere al acto de vestirse con ropas femeninas.

<sup>75</sup> También existe la categoría *drag king*, es decir, mujeres que con fines generalmente políticos y artísticos, se visten con trajes masculinos y personifican los estereotipos del género masculino como parte de sus performances. Este tipo de transvestimientos no son analizados en esta tesis ya que me interesa centrarme específicamente en todas las modalidades de transición de “hombre” a “mujer” (HaM). Con respecto a los *drag kings*, véase a Halberstam, 1998 y Troka et al., 2002, entre otros/as.

*que deve separar o ator do personagem, e que ela tem por característica ser efêmera, ela só existirá na duração do espetáculo*<sup>76</sup> (2009: 45).

Para concluir, ni *cross-dressers*, ni transformistas, ni *drag queens* deberían ser confundidos/as con las travestis puesto que performan una feminidad esporádica y transitoria, y no modifican sus cuerpos de forma irreversible. Importa, pues, destacar que estas formas de transvestimientos se caracterizan por su carácter efímero en el tiempo, mientras que la decisión de transformarse en travesti compromete sus vidas a tiempo completo y, en general, ya no hay vuelta atrás una vez que se inicia este proceso.

### **1.1.9. Transgéneros y los límites de un concepto**

Diferentes autores (Docter, 1988; Mackenzie, 1994; Frye, 2000; entre otros/as) consideran que la activista estadounidense Virginia Prince fue quien acuñó el término «transgenerista» (*transgenderist*, en inglés) hacia finales de los años sesenta para referirse a personas que, como ella/él, vivían a tiempo completo en otro género diferente al que se les adjudicó al nacer, pero sin llevar a cabo ningún tipo de intervención quirúrgica para modificar sus cuerpos. De esta manera, ella/él y otras personas buscaban diferenciarse, por un lado, de los hombres y las mujeres transexuales (que sí recurrían a tratamientos de modificación corporal) y, por el otro lado, de los transvestimientos “fetichistas” y esporádicos.

A partir de principios de los noventa, y en un contexto de crecientes estudios académicos y de activismo político en los Estados Unidos, el concepto ‘transgénero’ adquiere otra connotación para hacer frente a lo que se considera “normal”. Ya no es simplemente una categoría que se posiciona entre transexual y transvestido, sino que se convierte en una alternativa al binarismo de género (Valentine, 2007).

Al mismo tiempo, también se extiende la idea de entender este concepto como representativo de una colectividad, es decir, se utiliza comúnmente la expresión *término paraguas* para incluir a todo tipo de variante de género. Siguiendo esta línea, Leslie Feinberg (2006 [1992]) es particularmente quien le otorga al término un nuevo sentido radical: en tanto movimiento “pangénero” de las minorías oprimidas que son llamadas a

---

<sup>76</sup> “Drag queen es un personaje, dentro de los transvestimientos transgenéricos, construido por un intérprete que se inspira en la figura femenina y se apropia de ella, pero sin querer copiarla ni parecerse a una mujer natural. La drag elabora su imagen a partir de exageraciones estéticas, convirtiéndose en una parodia de mujer. En su interpretación performática, también sabe que debe separar el actor del personaje, y que ella [la drag] tiene como característica su carácter efímero, ella sólo existirá mientras dure el espectáculo”.

una causa común revolucionaria en nombre de la justicia social. Se establece así (a nivel teórico y político) una comunidad que se une para luchar contra la discriminación y la opresión sexual. El concepto ‘transgénero’, pues, es empleado:

*as an umbrella term for all those who might challenge the West’s sex and gender binary oppositions, including not only occasional cross-dressers and full-time “transgenderists” like Prince but also drag kings and drag queens, pre-, post-, and nonoperative transsexuals, intersexuals, she-males, gender-benders, and gender-fuckers, to name just a few of an ongoing proliferation of identities in an increasingly visible and vocal gender community*<sup>77</sup> (Haggerty, 2000: 888).

En definitiva, bajo este concepto se podría ubicar a todos/as los/as inconformistas de género (Mejía, 2006), aquéllos/as que rechazan la bipolaridad “hombre”/“mujer” como identificadores de género. Sin embargo, me pregunto si las travestis en Brasil se consideran “inconformistas” o conocen el término ‘transgénero’. Precisamente, les formulé esta última pregunta. En general, sus respuestas describieron un gran desconocimiento del significado del concepto:

*J: - Conhece a palavra ‘transgénero’?*

*P: - Não, nunca ouvi*<sup>78</sup> (Priscila).

*J: - Que significa para você o conceito ‘transgénero’?*

*R: - [Piensa] Eu não sei. Já ouvi o termo a transgénera [sic], já fui qualificada como tal mais eu não sei não. Eu sei que sou ser humano e sou a Reyna, e depende do ponto de vista do cliente ou de quem me enxergue, eu posso ser homem ou mulher, ou posso ser as duas coisas*<sup>79</sup> (Reyna).

---

<sup>77</sup> “[...] como un término paraguas que incluye a todos aquéllos que pueden desafiar las oposiciones binarias occidentales del sexo y del género, incluyendo no sólo a *cross-dressers* ocasionales y ‘transgeneristas’ a tiempo completo como Prince, sino también a *drag kings* y *drag queens*, pre-, post-, y transexuales no operativos, intersexuales, torcedores de género y jode géneros, para nombrar sólo a algunas de las proliferantes identificaciones de una creciente y visible comunidad de género”.

<sup>78</sup> “J: - ¿Conoces la palabra ‘transgénero’?”

P: - No, nunca la escuché”.

<sup>79</sup> “J: - ¿Qué significa para tí el concepto ‘transgénero’?”

R: - [Piensa]. No lo sé. Ya escuché el término la transgénera [sic], ya fui calificada como tal pero no lo sé. Yo sé que soy un ser humano y soy la Reyna, y depende del punto de vista del cliente o de quien me mire, yo puedo ser hombre o mujer, o puedo ser las dos cosas”.

*J: - Você conhece a palavra 'transgênero'?*

*S: - Mais ou menos.*

*J: - Tinha ouvido alguma vez?*

*S: - Já, sim, transgênero é a travesti, porque tem a transexual que é a operada, tem a transgênero que é nós travestis.*

*J: - Uma transexual não é transgênero?*

*S: - Não*<sup>80</sup> (Samanta).

*J: - ¿Escuchaste alguna vez el concepto 'transgénero'?*

*B: - Escuché, sí, lo escuché.*

*J: - ¿Y sabes lo que significa?*

*B: - No, bien, bien, no.*

*J: - ¿Lo escuchaste en España o aquí [Brasil]?*

*B: - En España, escuché a hablar [sic] en España (Bibi)*<sup>81</sup>.

En Brasil, ninguna de mis informantes se identificó como transgénero. Ni siquiera el grupo más politizado de travestis y transexuales (ASTRA RIO, Associação das Travestis e Transexuais do estado do Rio de Janeiro) utilizó este término en algunas de sus intervenciones públicas. Si bien en España, este concepto aparece en los últimos años con más fuerza y visibilidad, en la práctica, sigue siendo poco utilizado desde movimientos no vinculados a la academia (Balzer, 2010, Coll-Planas, 2010a). En un contexto hispanoparlante, antes que transgénero se suele utilizar la palabra 'trans'<sup>82</sup>. Este último concepto también se emplea como término paraguas para incluir a todas las personas que no presentan una correspondencia entre sexo y género. La fuerza que el término 'trans' ha ido obteniendo en los últimos años se hace visible a través de la

---

<sup>80</sup> "J: - ¿Conoces la palabra 'transgénero'?"

S: - Más o menos.

J: - ¿La has oído alguna vez?"

S: - Sí, transgénero es la travesti, porque está la transexual que es la operada, y está la transgénero que somos nostras las travestis.

J: - ¿Una transexual no es transgénero?"

S: - No".

<sup>81</sup> Bibi vivió muchos años en Barcelona. Por lo tanto, si bien esta entrevista fue hecha en Brasil, ella prefirió hablar en castellano. Aunque, como se verá en próximas citas, utiliza muchas palabras y expresiones en portugués, considero que sus intervenciones no precisan traducción.

<sup>82</sup> También encontré el empleo de 'trans' como término paraguas para incluir las identidades transexual y transgénero en recientes trabajos publicados en inglés: Ochoa (2010), Bhanji (2012) y Enke (2012).

organización de asociaciones (por ejemplo, en Barcelona se puede nombrar a la disuelta Guerrilla Travolaka y a su sucesora Trans-Block, también ya disuelta<sup>83</sup>) que se han aliado con el movimiento trans internacional para luchar contra el poder patologizador de instituciones médicas y psiquiátricas. En octubre de 2009 se organizó una movilización en más de cuarenta ciudades de veinte países de Europa, Asia, Norteamérica y Sudamérica para apoyar la campaña internacional *Stop Trans Pathologization-2012* para retirar el llamado “trastorno de identidad de género” del DSM.

Conviene aclarar, como lo hacen Soley-Beltran y Coll-Planas (2011), que las organizaciones políticas en España son muy diversas. Si bien todas coinciden en criticar la consideración de la transexualidad como una enfermedad mental, las trayectorias y la forma de enfrentarse al tema de la patologización son diferentes. Por un lado, se pueden destacar asociaciones como las ya mencionadas Asociación Española de Transexuales (AET Transexualia) y el Colectivo de Transexuales de Cataluña (CTC) que desde finales de los años ochenta y principios de los noventa lucharon para normativizar la categoría ‘transexual’ y facilitar así la integración de personas, sobre todo transexuales HaM, ampliamente estigmatizadas en la sociedad. Si bien en un principio reclamaban la regularización y la financiación pública del tratamiento médico de la transexualidad para evitar las desastrosas consecuencias por las intervenciones no reguladas en los cuerpos deseosos de modificación, en los últimos años se animaron a denunciar el chantaje del sistema de salud que sólo cubría el proceso de hormonación y las cirugías de reasignación sexual si previamente se diagnosticaba al/a la transexual como enfermo/a. La crítica a la medicalización de la transexualidad se puso en marcha. Un día histórico en las reivindicaciones de los colectivos de hombres y mujeres transexuales fue el 1 de marzo de 2007 cuando se aprobó en el Congreso de los Diputados la *Ley reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas* (llamada informalmente *Ley de Identidad de Género*). Esta ley permite a las personas transexuales efectuar un cambio registral del nombre y del sexo en sus documentos de identidad sin la obligación de someterse a una operación genital, como se exigía hasta el momento. Aunque esta ley es un avance, aún tiene grandes deficiencias ya que se sigue considerando a las personas transexuales como “enfermas” que precisan de un diagnóstico clínico para acceder al cambio de nombre. Al mismo tiempo, se excluyen a

---

<sup>83</sup> Aunque disueltas, ambas organizaciones fueron muy influyentes en Barcelona y se las considera como dos grandes referentes del movimiento trans.

las personas inmigrantes pues no pueden cambiar sus nombres en los permisos de residencia, si los tuvieran, y a los/as adolescentes menores de edad (Soley-Beltran y Coll-Planas, 2011).

Por otro lado, se encuentran asociaciones como las ya indicadas Guerrilla Travolaka y Trans-Block que fueron de creación más reciente, compuestas –sobre todo– por trans MaH y mujeres no heterosexuales, alineadas con un movimiento político *queer* y transgenerista, y con un proyecto que tiene también sus raíces en el movimiento anticapitalista. Estas organizaciones han sido las primeras en criticar de forma abierta el imperante modelo patologizador de la transexualidad. Y para ello se han desligado de todos los elementos y las prácticas vinculadas con el poder normalizador de la medicina. De esta manera, han reemplazado la categoría médica ‘transexual’ por ‘trans’. Según un fragmento del manifiesto del grupo Trans-Block, creado en marzo de 2010 y disuelto prematuramente, se asegura que:

Nuestro proyecto político es construir redes sólidas, espacios de seguridad, de reflexión en los que poder dudar, preguntar, en los que poder caer y volverse a levantar.

Transformar el paradigma desde el que hablamos de lo trans, arrancarles la palabra a los médicos, a los curas, a los jueces, a los poderosos, y escuchar a las que están en la trinchera, luchando con y contra sus propios cuerpos, con sus sexualidades, con sus vidas.

Visibilizar otras identidades, las no normativas, identidades en fuga. Evidenciar la violencia que viven nuestros cuerpos, deconstruir la naturalización de lo femenino y lo masculino. Cuestionar el dogmatismo imperante sobre la verdadera transexualidad y la transfobia hacia todo lo que no sea un proceso de reasignación sexual normativo<sup>84</sup>.

Volviendo al concepto ‘transgénero’, y como advierte David Valentine (2007), el mismo se ha institucionalizado y convertido en la política identitaria “oficial” de las identidades de género no normativas en un contexto específico: en los Estados Unidos, a través del sólido vínculo establecido entre el activismo político y la literatura académica. Sin embargo, la instrumentalización que se le da a esta categoría no permite dar cuenta de la complejidad del deseo de los sujetos y de las diferentes experiencias involucradas en una identificación. Está claro que no todas las travestis, transexuales o

---

<sup>84</sup> Disponible en: <http://transblock.wordpress.com/manifiesto-2/> [acceso 7/1/12].

transformistas se identifican como transgéneros. Existen diferencias étnicas, económicas, culturales y de clase que atraviesan las categorías de género y deben ser tenidas en cuenta. Coincido con Valentine (*apud* Towle y Morgan, 2002) cuando advierte que el término ‘transgénero’ no es una categoría universal y no puede ser empleada incautamente en cualquier lugar. Si este término posee una configuración histórica específica, y surge en un contexto particular, hablar de las *travestis* de Brasil (Kulick, 1998), de los/as *bantut* de Filipinas (Johnson, 1997) o de las/os *hijras* de la India (Nanda, 1990) como transgéneros es problemático. Como apunta Valentine, existe el riesgo de “colonizar”, mediante la representación de la categoría, a aquéllos/as que “no tienen la educación suficiente” (según expresiones de activistas citadas por el autor) para identificarse como transgéneros. En última instancia, el peligro reside en que la categoría “*transgender itself (because of its institutional life, its implication in agencies of the state, its racial and class entailments) may unintentionally become another tool of ‘exclusion’, even as it promises to ‘include’, to liberate, and to seek redress*”<sup>85</sup> (Valentine, 2007: 245).

En suma, a pesar de los sugerentes aportes de la iniciativa política propuesta por el grupo Trans-Block, a nivel terminológico, a lo largo de toda esta investigación se utilizará el concepto ‘travesti’ ya que ni ‘transgénero’ ni ‘trans’ son expresiones utilizadas por mis informantes, ni permiten reflejar la particularidad de las identidades travestis. El potencial político y de reivindicación que constituyen a ambas categorías no formó parte de sus experiencias discursivas ni prácticas analizadas durante el trabajo de campo. Al mismo tiempo, al pensar en las identidades travestis como ‘transgénicas’ se corre el riesgo de incurrir en un “etnocentrismo conceptual” e invisibilizar así la especificidad de las travestilidades. Como ya anticipé, sólo emplearé en ocasiones el concepto ‘trans’, en tanto término paraguas, cuando no me refiera exclusivamente a las travestis y deba incluir a otras identidades como transexuales o transgéneros en mi relato.

Teniendo en cuenta las aclaraciones y limitaciones conceptuales anteriores, a continuación se presentarán algunas cuestiones que contribuirán a entender el universo de las travestilidades brasileñas con mayor detenimiento. Aquí únicamente expondré los

---

<sup>85</sup> “[...] transgénero en sí (debido a su vida institucional, su implicación en agencias del estado, su incidencia en los factores de clase y de raza) pueda convertirse, sin intención, en otra herramienta de ‘exclusión’, aunque prometa ‘incluir’, liberar y buscar reparación”.

principales elementos conceptuales y etnográficos que serán ampliados y analizados a lo largo de la tesis.

## 1.2. Transformarse en travesti

Transformarse<sup>86</sup> en travesti forma parte de un proceso lento que requiere tiempo, dinero, dedicación y esfuerzo. Las travestis buscan, según sus propios términos, la “perfección”, es decir, ser *como* mujeres. Cuanto más cerca estén del ideal estético de una mujer, más “perfectas” se consideran. Pero no desean ser como cualquier mujer, “*mas por uma bonita e desejável. Isto é: geralmente, a branca e burguesa*”<sup>87</sup> (Pelúcio, 2005a: 98). Según Reyna, una de las entrevistadas:

*Porque a missão da travesti ela é impossível, ela é uma missão impossível que é a busca da perfeição. Ninguém é perfeito, nem homem nem mulher é perfeito, mas a gente chega bem perto da perfeição tanto que nós nos transformamos em mulheres que não existem, existem na fantasia das pessoas*<sup>88</sup>.

La “perfección”, pues, se consigue modificando sus cuerpos y empleando diferentes técnicas de embellecimiento corporal. La feminidad travesti se manifiesta no sólo en las formas corporales, sino también en la manera de vestir, de maquillarse, de caminar, de mover la larga cabellera, de arreglar las uñas de las manos y los pies. Comienzan a transitar así un largo camino, muchas veces interminable, para alcanzar un tipo de belleza soñada e idealizada.

Este proceso está formado por varias etapas. Según Pelúcio (2005a), la primera etapa comienza cuando se es *gayzinho*, es decir, ya se asume socialmente el deseo y la

---

<sup>86</sup> Las travestis utilizan frecuentemente el concepto “convertirse en travesti”. Este término, sin embargo, tiene la connotación de un proceso finito y estático, es decir, una vez que el cambio fue efectuado quien se convirtió en travesti permanece en ese “estado” inmodificable. Por el contrario, al utilizar el término *transformarse* se demuestra que el proceso está en permanente construcción, nunca se llega a ser completamente una travesti: hay movilidad y trabajo detrás de esta categoría. En definitiva, las identidades forman parte de un constante devenir (véase Butler, 2001 [1990]; 2002) y las propias travestis son concientes de este proceso que, para la gran mayoría, nunca tiene un fin. Agradezco a la Dra. Patrícia Soley-Beltran por esta sugerente diferenciación.

<sup>87</sup> “[...] sino por una bonita y deseable. Esto es: generalmente, la blanca y burguesa”.

<sup>88</sup> “Porque la misión de la travesti es imposible, es una misión imposible que es la búsqueda de la perfección. Nadie es perfecto, ni hombre ni mujer es perfecta. Pero nosotras llegamos bien cerca de la perfección, tanto que nosotras nos transformamos en mujeres que no existen, existen en la fantasía de las personas”.

orientación sexual pero aún no se visten con ropas femeninas ni toman hormonas. A continuación, la segunda etapa, es la fase del “montaje”, o sea, comienzan a maquillarse y a vestirse con ropas femeninas de forma ocasional para algunos eventos nocturnos de ocio. La tercera etapa es la de la “transformación” que puede comenzar tanto con la depilación del vello corporal y con el hecho de vestirse más frecuentemente de mujer, como con el inicio de la ingesta de hormonas. Por último, la cuarta etapa, corresponde a cuando ya se es travesti. Además del consumo de hormonas, se visten todo el tiempo con ropas femeninas y ya planean, como mínimo, redondear sus nalgas y caderas con las inyecciones de silicona líquida.

Un argumento fundamental en toda esta investigación consiste en el reconocimiento que estas primeras modificaciones, y las que vendrán a continuación, están directamente relacionadas con las movilizaciones geográficas-espaciales que toda travesti experimenta a lo largo de su vida. El movimiento, tanto a través del espacio como del género, es constitutivo de toda identidad travesti. Según Pelúcio (2009a:74-75),

*As travestis não se fixam. O corpo muda, o gênero oscila, os endereços se alteram, os celulares são trocados constantemente. [...] A circulação das travestis, ainda que intensa, se faz pelas margens. É nesse território da abjeção que elas articulam suas redes fluidas que se constituem “no aqui”, para se desmancharem num momento impreciso e se reconstituírem em outro lugar, um lugar sempre marcado, cujos nós são, paradoxalmente, fixos. O que permanece são os códigos que determinam o que se pode ou não fazer, dizer ou ser quando se transita por esses territórios<sup>89</sup>.*

En general, las travestis huyen o son expulsadas de sus hogares a una edad muy temprana<sup>90</sup>. Aún en la actualidad, sus familias - provenientes en su inmensa mayoría de las clases populares- no aceptan estos primeros “montajes” y expresiones de feminidad.

---

<sup>89</sup> “Las travestis no se afincan. El cuerpo cambia, el género oscila, las direcciones se alteran, los móviles son cambiados constantemente. [...] La circulación de las travestis, aunque sea intensa, se hace por los márgenes. Es en ese territorio de abyección que ellas articulan redes fluidas que se constituyen “en el aquí”, para deshacerse en un momento impreciso y reconstituirse en otro lugar, un lugar siempre marcado, cuyos nosotros son, paradójicamente, fijos. Lo que permanece son los códigos que determinan lo que se puede o no hacer, decir o ser cuando se transita por esos territorios”.

<sup>90</sup> Conviene matizar esta afirmación ya que Duque (2009), en su investigación con travestis adolescentes en Campinas (ciudad del estado de São Paulo), sostiene que estas nuevas generaciones no son, generalmente, expulsadas de sus hogares por sus padres. Sin embargo, durante mi trabajo en Río de Janeiro encontré poquísimas experiencias en las que se mantiene una buena relación con la familia y/o no han sido expulsadas o no han huido de sus hogares.

En consecuencia, migran a otras ciudades del Brasil tanto para huir de la violencia familiar y los prejuicios locales como para encontrar un nuevo espacio donde poder transformarse “libremente”. Grandes ciudades como São Paulo o Río de Janeiro representan verdaderas escuelas para la vida de una travesti. En palabras de Reyna, una reconocida travesti carioca que recibe en calidad de “madrina” a las recién llegadas:

*Chegam bem primárias, algumas chegam até sem o tratamento hormonal, vêm a conhecer o tratamento hormonal aqui no Rio por falta de informação, né? Aí chegam bem primitivas, bem.... brutas, como um diamante bruto. [...] Aqui é uma grande janela, né?, aqui e São Paulo são as duas maiores cidades, as informações são tantas, as cirurgias plásticas são tantas, os recursos são maiores, né?*<sup>91</sup>

Estos “diamantes en bruto” se transformarán con el tiempo en “bellas” (según los cánones de belleza *emic*) travestis si se invierte el esfuerzo y el dinero necesarios para conseguirlo. Ellas son conscientes que tienen que lidiar con un cuerpo con características masculinas durante la transformación. El objetivo es suavizar y redondear cada ángulo y línea recta que definen a un cuerpo masculino. La feminidad buscada se expresa a través de un cuerpo con curvas, cintura fina, caderas anchas, nalgas prominentes, pechos sobresalientes. En definitiva, los eventos biográficos y los desplazamientos geográficos de las travestis determinarán el éxito (o no) de la producción de esta feminidad diseñada y deseada.

### **1.3. Mães y madrinhas**<sup>92</sup>

No es posible transformarse en travesti sin una red de relaciones ya establecidas. Un *gayzinho* que quiera transformarse en travesti deberá vincularse a un sistema complejo y jerárquico de relaciones que la introducirán en el universo de las travestis. En Río de Janeiro, como una gran escuela, aprenderán a vestirse, maquillarse y encarnar un ideal de mujer. Será en Río donde conocerán a otras travestis y a quienes comenzarán a modificar sus cuerpos con las inyecciones de siliconas. También aquí aprenderán los

---

<sup>91</sup> “Llegan bien primarias, algunas llegan hasta sin tratamiento hormonal, conocen el tratamiento hormonal aquí en Río por falta de información. Entonces llegan bien primitivas, bien.... brutas, como un diamante en bruto. [...] Y aquí es una gran ventana, aquí y São Paulo son las dos mayores ciudades, las informaciones son tantas, las cirugías plásticas son tantas y los recursos son mayores”.

<sup>92</sup> Términos en portugués equivalentes a madres y madrinhas. Se mantendrá el uso de estos conceptos en su idioma original.

códigos y las reglas del trabajo sexual, de la calle y de la noche, dominarán el *batebate*<sup>93</sup> y las jergas del ambiente para comunicarse. Al mismo tiempo, contactarán con quienes les “prestarán”<sup>94</sup> dinero para viajar a Europa, tendrán acceso a las drogas y a los riesgos de una vida intensa y muchas veces corta marcada por la marginalidad y el estigma de ser travestis.

Cada travesti tiene una *mãe* o *madrinha* simbólica que es otra travesti con más experiencia y medios económicos que controla, protege y orienta a la recién llegada en el ambiente del trabajo sexual, sobre todo<sup>95</sup>. Durante mi trabajo de campo, conocí a una *mãe* (Alessandra) y a una *madrinha* (Reyna), socias, poderosas y muy respetadas en el barrio de Lapa. A su vez, cada una de ellas tiene diversas *filhas* (hijas) o *afilhadas* (ahijadas). Como la organización de las travestis es jerárquica, la *mãe* se ubica por encima de la *madrinha*. Sin embargo, también es cierto que en otros barrios de Río existen *mães* con menos poder e influencias que la *madrinha* de Lapa. Estas denominaciones son simbólicas.

El vínculo que se establece entre la *mãe/madrinha* y la *filha/afilhada* está atravesado por relaciones sociales, económicas y de poder. La iniciada recibe protección por parte de su *mãe/madrinha*, es decir, se le ofrece toda su red de contactos en caso de algún conflicto o necesidad: desde policías corruptos hasta vendedores de drogas. Frecuentemente la *mãe/madrinha* ofrecerá consejos de belleza a la recién llegada (cuándo y dónde modificar sus cuerpos) y le aconsejará sobre la forma de comportarse. Por su parte, la *filha/afilhada* no sólo le deberá respeto y admiración a su *mãe/madrinha*, sino que pagará periódicamente dinero por esta “protección”: por el

---

<sup>93</sup> Sistema lingüístico clasificatorio que utilizan particularmente las travestis para comunicarse. La mayoría de las expresiones contienen términos oriundos de los dialectos africanos (yorubá) utilizados en los cultos de religiones afro-brasileñas, lo que hace que sean incomprensibles para alguien que no esté en el ambiente. No fue mi objetivo indagar más acerca de las raíces africanas del vocabulario cotidiano de las travestis. No obstante, en Río de Janeiro pude observar la importancia que el *candomblé* (de origen afro) tiene en el universo travesti pues es una de las pocas religiones en Brasil que acepta a seguidores/as con otras variantes de género y de sexualidad. El vínculo entre las travestis y los cultos y dialectos de origen africano merece una mayor atención y estudio. Véase a Birman (1995) para entender cómo se estructuran las relaciones de la masculinidad y la feminidad en el *candomblé*; y a Fry (1982a) para analizar la relación de la homosexualidad con las religiones afro-brasileñas.

<sup>94</sup> El “préstamo” nunca es equitativo. Las ganancias de quienes envían travestis a Europa son cuantiosas. En el capítulo 6 se discutirán este y otros aspectos sobre el viaje.

<sup>95</sup> Aún reconociendo las grandes diferencias sociales e históricas que la siguiente comparación presenta, se puede encontrar una semejanza en la forma en que las relaciones de parentesco (“madres” y “padres”) son utilizadas en las distintas “casas” que representan a las/os participantes de los concursos de baile en New York en el conocido documental *Paris is Burning* (Jennie Livingston, 1990).

alojamiento diario (en caso que su *mãe/madrinha* sea la dueña de la vivienda donde vive) y por el derecho al uso del espacio en la calle para trabajar (si viviera en una de las casas de su *mãe/madrinha*, este “servicio” ya estaría incluido en el precio que pagan por la habitación o cama). Al mismo tiempo, una *mãe/madrinha* recibirá periódicamente dinero por las deudas contraídas por las travestis para llegar a Río de Janeiro<sup>96</sup> o a Europa (*mães/madrinhas* poderosas son las que financian estos viajes a Europa), y por las multas que se les infringe por no cumplir algunas normas de comportamiento<sup>97</sup>.

Se observa así la compleja relación que se establece entre estas dos partes. El respeto, el miedo, la violencia, la admiración, el compromiso, el dinero y las deudas confluyen en un vínculo que, después de un tiempo, se llega a descubrir que poco tiene que ver con el “amor maternal” y más con la necesidad, de unas, de acceder a unas redes de apoyo y el deseo, de otras, de obtener grandes ventajas económicas por ello. De todos modos, no se puede negar que algunas travestis toman como verdaderos ejemplos a sus *mães* y mantienen sólidos lazos con ellas. De hecho, “[*m*]esmo depois de a ‘filha’ já estar totalmente formada e construída, a relação não acaba: continuam os vínculos pautados pelo respeito, confiança, admiração e proteção que uma exerce em relação à outra”<sup>98</sup> (Benedetti, 2005: 103). No sorprende pensar que se utiliza como metáfora a la maternidad en tanto característica atribuida a la feminidad y a la capacidad de cuidar y gestar a una nueva persona (Pelúcio, 2009a). Las iniciadas son “bautizadas” generalmente por sus *mães*, es decir, ellas no sólo las introducen en el universo de las travestilidades, sino que muchas veces escogen los nombres que las acompañarán en este nuevo “nacimiento”. El poder simbólico que estas figuras representan se nutre por el “amor” que toda madre tiene por su hija. Como la poderosa *mãe* Alessandra relata:

---

<sup>96</sup> Las redes de contactos y “captación” de *gayzinhos*/jóvenes travestis ya se establecen desde una etapa previa a su llegada a la ciudad de Río. Las *mães/madrinhas* tienen “secretarias” que hacen de puentes en sus ciudades/pueblos de origen para atraer y ofrecer la opción de viajar a Río. En general, estos ofrecimientos están basados en intereses económicos. Según una informante, las “secretarias” no tienen ganancias económicas, sí obtienen un poder simbólico al convertirse en *madrinhas* de las recién llegadas (Notas de campo, 13 de agosto de 2008). Sin embargo, otra informante confirmó una sospecha: las “secretarias” cobran una pequeña comisión e, incluso, las *mães* les dan un porcentaje por aquéllas traídas por las “secretarias” que se van a Europa (Notas de campo, 7 de septiembre de 2008).

<sup>97</sup> *Mães/madrinhas* establecen unas normas que las travestis tienen que cumplir para no ser multadas o castigadas, incluso, mediante la violencia física. Por ejemplo, no se pueden quedar trabajando en la calle cuando ya es de día o no deben robar a los clientes.

<sup>98</sup> “Incluso después que la ‘hija’ ya está totalmente formada y construida, la relación no acaba: continúan los vínculos pautados por el respeto, confianza, admiración y protección que una ejerce en relación a la otra”.

*Eu não me elegi mãe, fui eleita mãe. [...] Eu tive poder, nasci numa família que me respeitou, criei uma pessoa, se tornou uma travesti linda, a perdi. Então eu posso dizer que eu tive o poder de ter um filho e perder, sofri e perdi como uma mãe e me orgulho disso e elas me aturam por isso. Elas sentem orgulho de me chamar de mãe, elas não me chamam de mãe forçadas<sup>99</sup>.*

Sin embargo, no se puede dejar de analizar este vínculo sin tener en cuenta las relaciones económicas que están sustentándolo. Una lectura más alejada del valor simbólico y afectivo de las *mães/madrinhas* las describiría como proxenetas. Las más poderosas, quienes controlan el mercado del sexo y movilizan a un gran número de travestis para que pueda llegar a Europa, son conscientes que pueden ser acusadas de tratantes de personas<sup>100</sup>. Por ejemplo, en una de las entrevistas que realicé a Reyna, en ningún momento dejó constancia durante la grabación que ella podría estar vinculada con algún tipo de red de “trata”. A petición suya, sus confidencias sólo fueron relatadas cuando la grabadora estaba apagada. Aunque ya perdió la cuenta, asegura que tiene más de 2.000 *afilhadas*. Estas *afilhadas* travestis, en general, no consideran como abusiva la “ayuda” (forma de expresión *emic*) que reciben para viajar, es decir, las deudas que contraen para llegar a Europa no son vistas como explotación (Piscitelli, 2008; Teixeira, 2008). Cuantas más *afilhadas* ha enviado una *mãe* a Europa, mayor reconocimiento tendrá entre las propias travestis. Poder, dinero y prestigio sintetizan el mantenimiento y la reproducción de estos madrinazgos. La producción de nuevas travestis es crucial para sostener esta organización que genera grandes ganancias para quienes están, sobre todo, controlando la correcta fluidez de cuerpos y dinero.

---

<sup>99</sup> “Yo no me elegí, fui elegida *mãe*. [...] Yo tuve poder, nací en una familia que me respetó, crié a una persona que se convirtió en una linda travesti, la perdí. Entonces yo puedo decir que tuve el poder de tener un hijo y perderlo, sufrí y perdí como una madre y me enorgullezco de eso, y ellas me soportan por eso. Ellas sienten orgullo de llamarme de *mãe*, ellas no me llaman de *mãe* forzadas”.

<sup>100</sup> Las legislaciones brasileñas y españolas no consideran a la prostitución como un acto ilícito sino que penan a quienes se aprovechan y lucran con la prostitución. Generalmente, desde el discurso oficial abolicionista, esto se traduce en una “lucha” contra la “trata” o la “explotación” sexual. Particularmente, el Código Penal brasileño en el año 2005 sustituyó la palabra “mujeres” por “personas” para referirse al crimen de la trata de personas para fines de explotación sexual en todo el territorio nacional. En el caso español, con el Protocolo de Palermo y su firma por la UE en el año 2000 se comienza a hablar de trata de personas, con diversas finalidades. El asunto queda más consolidado con la Directiva 2001/36/UE que habla de trata de seres humanos con fines de explotación sexual. Se incorporan así a las travestis en las contemplaciones jurídicas en torno a la trata (Rios, 2000; Teixeira, 2008).

#### 1.4. Travestis en Brasil

Para finalizar este capítulo introductorio sobre las travestilidades brasileñas, se describirá cuál es el lugar que ocupan las travestis en la sociedad o, mejor dicho, qué lugar se les permite ocupar en la sociedad.

Según Silva y Florentino (1996), hoy en día las travestis en Brasil son actores sociales reconocidas, insertas en los espacios cotidianos. Es cierto que las travestis son visibles y aceptadas en el paisaje social, dejando atrás décadas de dura persecución y represión. Sin embargo, los relatos que se recogen en las entrevistas, los casos de transfobia<sup>101</sup> (o travestifobia) anunciados por la prensa y las agresiones callejeras contra travestis<sup>102</sup> inducen a que lamentablemente se cuestione esta supuesta “inclusión” de las travestis en la vida cotidiana brasileña. Como argumenta Green (2000: 26), “[a]s imagens contraditórias das festas permissivas do carnaval e a brutalidade dos assassinatos são alarmantes, assim como as tensões entre tolerância e repressão, aceitação e ostracismo estão profundamente arraigadas na história e cultura brasileiras”<sup>103</sup>.

La supuesta libertad y permisividad que Brasil emana a través de sus fiestas carnavalescas se contraponen con la presencia de un sistema de género rígido y de tradición patriarcal (Parker, 1991). Particularmente, la consideración del carnaval como evento donde se invierten los roles de género y las diferencias sociales se desvanecen, según cree DaMatta (1997), es una ilusión. Numerosos estudios (Bastide, 1959; Scheper-Hughes, 1992; Green, 2000) afirman que, sobre todo en el caso de hombres heterosexuales que se transvisten de mujer en el carnaval, en lugar de invertir los roles de género se está reafirmando colectivamente la masculinidad, es decir, mediante la comicidad y la parodia de lo femenino se refuerza “la masculinidad mostrando cuán lejos podrían ir, más allá de sus propios límites” (Figari, 2009: 134).

---

<sup>101</sup> Es el miedo irracional y/o la hostilidad hacia personas trans, transexuales o travestis por el sólo hecho de tener una identidad de género *diferente* a las establecidas según el modelo heteronormativo de la sociedad occidental.

<sup>102</sup> En una ocasión en particular, recibí una potente pedrada mientras hablaba con unas travestis en la calle. La piedra fue lanzada desde un ómnibus que pasaba a toda velocidad mientras sus ocupantes insultaban asomados a las ventanillas a las travestis. Otra situación desagradable ocurrió cuando, otro día, nos tiraron desde un coche una botella de plástico con orina. Esta vez la botella impactó y mojó a uno de los agentes de salud que repartía preservativos a las travestis.

<sup>103</sup> “Las imágenes contradictorias de las fiestas permisivas del carnaval y la brutalidad de los asesinatos son alarmantes, así como la tensión entre respeto y represión, aceptación y ostracismo están profundamente arraigadas en la historia y cultura brasileñas”.

No obstante, el carnaval se convirtió en el lugar por excelencia donde las travestis podían exhibirse públicamente en décadas pasadas sin miedo a la represión de la dictadura militar. A partir de los años setenta, las travestis comenzaron a salir masivamente a la calle para disputar un espacio a las mujeres trabajadoras sexuales. Sin embargo, obtener esta visibilidad no les ha resultado sencillo en un contexto social y político donde “todo estaba prohibido”, según las palabras de Reyna. La travesti Fernanda Farias de Albuquerque relata en su biografía realizada junto a Jannelli que “en Río nos mataban como si fuéramos gallinas. Tres o cuatro por semana. Las noticias corrían en un santiamén de una acera a otra, al amanecer las encontraba en unas líneas del periódico” (1996: 79). Transfobia, discriminación, impunidad y violencia policial determinaban el día a día de una travesti, haciendo patente la precaria frontera entre la vida y la muerte. Durante mi estancia en Río de Janeiro cada vez iba cobrando más sentido la palabra “superviviente” que escuchaba en diversas ocasiones. Son las travestis que “sobrevivieron” y se enfrentaron con sus cuerpos a esta violencia de carácter casi sistemático. Sus cuerpos describen parte de ese pasado. Aprendí a distinguir, en las travestis de mayor edad, las numerosas cicatrices por los cortes autoinflingidos en sus brazos (“gillette en la carne”, según Mott y Assunção, 1987) como respuesta desesperada a las tortuosas y arbitrarias detenciones policiales. Estos cortes fueron utilizados como una estrategia para exigir, con la amenaza de la sangre “contaminada” (Douglas, 1973), la inmediata liberación.

Es innegable que la situación ha mejorado en el presente. La intensidad y la magnitud de la violencia han disminuido. Las nuevas generaciones de travestis reconocen que tienen más facilidades para vivir sus identidades como travestis. Sin embargo, ellas están aún lejos de considerarse ciudadanas con plenos derechos. Siguen siendo expulsadas de sus hogares con precocidad, continúan produciéndose asesinatos, los insultos y las agresiones callejeras son corrientes y los prejuicios poderosos. En realidad, la sociedad mantiene una relación de amor y de odio con las travestis (Kulick y Klein, 2003)<sup>104</sup>. Algunas, unas pocas, son grandes celebridades relacionadas con la industria televisiva, teatral y de la moda. Se pueden mencionar algunos ejemplos. Regina<sup>105</sup> es una actriz y travesti carioca reconocida en Brasil por su larga trayectoria en el cine y en la televisión. Fue una de las primeras en llegar a París hacia finales de los

---

<sup>104</sup> Serena Nanda (1990) advirtió lo mismo refiriéndose a los/as *hijras* en la India.

<sup>105</sup> Aunque es un personaje público, mantengo su anonimato pues fue una de mis entrevistadas.

años sesenta para trabajar como artista en el *Carrousel de Paris*. En la actualidad sigue trabajando en teatro y televisión. Otro caso es el de Roberta Close. A mediados de los ochenta Roberta Close fue aclamada como una de las “*mujeres más bonitas de Brasil*”, convirtiéndose en un modelo de belleza tanto para las travestis como para las mujeres. Se tornó un personaje muy popular en todo el país. Su aparición en diversos programas televisivos y en la revista *Playboy*<sup>106</sup> aumentó su fama. Se operó (vaginoplastia) en Londres, se casó y cambió legalmente su nombre en Brasil. En la actualidad vive en Suiza. Recientemente, la modelo brasileña y transexual Lea T. también ganó un gran reconocimiento mediático cuando en 2010 se convirtió en una de las estrellas de la campaña de *Givenchy* y posó desnuda para una edición de la revista *Vogue*. Hija de un ex futbolista brasileño, Lea T. ya vivía en Milán donde comenzó a estudiar veterinaria y realizó sus primeros trabajos como modelo. En la actualidad, trabaja para grandes marcas tanto en Brasil como en Europa, y planea una cirugía de reasignación sexual.

A pesar de estas excepciones, la realidad de la inmensa mayoría de travestis es otra: marginalidad, violencia y estigma son las características recurrentes en su cotidiano. Generan mucho desconcierto en la sociedad porque, como apunta Pelúcio (2008), las personas no consiguen definir lo que significa ser una travesti. En consecuencia, “[e]ssa dificuldade em localizá-las em uma definição segura de gênero e orientação sexual as faz fascinantes e perigosas, sedutoras e poluidoras, com sensível predominância dos segundos termos dessas díades”<sup>107</sup> (Pelúcio, 2008: 6).

Según el relato de Martine, una de mis informantes: “*O brasileiro não está habituado com travesti fora das ruas. Igual ao negro, eles querem que ele vá para a cozinha. Travesti é para a rua, para a prostituição. Você está entendendo? Preconceito e hipocrisia*”<sup>108</sup>. Es justamente esta hipocresía la que determina que quien agrede públicamente a una travesti será quien pague por sus servicios sexuales en privado. Como una conocida travesti carioca asegura: “El mismo hombre que nos idolatra es el mismo hombre que nos crucifica” (*apud* Figari, 2009: 208). Las travestis son así

---

<sup>106</sup> En 1984 fue portada de *Playboy*, donde posó desnuda y se publicó un artículo con el título “El mayor enigma sexual de Brasil: Roberta Close”.

<sup>107</sup> “Esta dificultad en localizarlas en una definición segura de género y orientación sexual las hace fascinantes y peligrosas, seductoras y contaminadoras, con un sensible predominio de los segundos términos de estas dicotomías”.

<sup>108</sup> “El brasileño no está habituado con travesti fuera de las calles. Igual al negro, ellos quieren que él vaya para la cocina. Travesti es para la calle, para la prostitución. ¿Entiendes? Prejuicio e hipocresía”.

fuertemente estigmatizadas por la sociedad y, al mismo tiempo, extrañamente respetadas y temidas (Parker, 2002). Es en este contexto social donde ellas tienen que aprender a transformarse y vivenciar su travestilidad.

Este capítulo fue una exploración teórica y etnográfica de los principales términos necesarios para situar y comprender esta investigación. El recorrido comenzó revisando la aparición del concepto “travestido” en las ciencias sexológicas y el posterior empleo de “transexual” en las ciencias psicomédicas para referirse a las personas que presentaban un *desajuste* del comportamiento (por querer *usar ropas* del sexo opuesto) y de género (por *desear ser* como el sexo opuesto), respectivamente. A partir de finales de los sesenta las feministas se apropiaron del concepto género para denunciar que la subordinación que afectaba a las mujeres no dependía del sexo sino de un entorno cultural opresor. Desde los ochenta, feministas, historiadores/as y antropólogos/as criticaron la ahistoricidad con que se entendía el sexo para definirlo como una superficie construida y cargada de significación. El dimorfismo sexual y de género comenzó a ser ampliamente cuestionado a través de diferentes relatos históricos y etnográficos basados en la categoría “tercer género”.

Se avanzó también una primera aproximación al universo de las travestilidades en Brasil. Para ello se analizó de qué manera se transforman en travestis, cómo interactúan en redes sociales más amplias comandadas por travestis con más experiencia y poder y, por último, se mencionó cuál es la posición de las travestis en la estructura de la sociedad brasileña. Aunque se reconoció la complejidad del acto de definir identidades tan diversas, la principal especificidad de las travestis reside en distinguir que son personas que quieren ser *como* mujeres sin renunciar a sus órganos genitales masculinos. Fue necesario, asimismo, analizar y diferenciar las categorías ‘transexual’, ‘transformista’ y ‘transgénero’ para conocer los encuentros y, sobre todo, los desencuentros que se establecen con las travestilidades, tanto en un contexto brasileño como español.

## Capítulo 2

### Marco conceptual

A lo largo de la tesis se fundamentará, conceptual y etnográficamente, que las identidades travestis se construyen a partir de la confluencia de diversas prácticas: corporales y estéticas; sexuales; y migratorias. Comenzaré discutiendo en este capítulo las principales contribuciones teóricas en torno a estos grandes ejes de análisis que articularán el contenido de la investigación. Particularmente, la perspectiva feminista permitirá que se desmonten algunas ideas *fielmente* naturalizadas en un sistema hegemónico y heterosexual como el de la sociedad occidental. Cuando se habla de sexualidad se parte de la consideración de la misma como un producto histórico y cultural. Se describirá a la sexualidad como constituida a partir de relaciones de poder que definen y delimitan la “normalidad” y su opuesto necesario, la “anormalidad”, en función de las prácticas sexuales de las personas. Asimismo, se analizarán los principales abordajes teóricos en torno al cuerpo para examinar, posteriormente, algunos aspectos sobre los cuerpos “bellos” que promulgan la sociedad de consumo. Se mencionarán ciertas prácticas de belleza como las cirugías estéticas y los concursos de belleza, especialmente para trans. Por último, presentaré la intersección del espacio con algunos estudios en torno al género y a la sexualidad como una forma para estudiar las migraciones espaciales y de género de las travestis. Específicamente, propongo el empleo del concepto ‘migración trans’ en tanto una nueva manera de analizar las migraciones de travestis más allá del modelo exclusivamente económico y laboral de movilización transnacional.

## 2.1. Sexualidad

### 2.1.1. La construcción social de la sexualidad

Al mismo tiempo que el sexo fue descrito como un producto del género, resaltando el carácter construido, social y político de los cuerpos atribuidos a hombres y mujeres; la sexualidad también comenzó a ser considerada como un producto cultural, constituida a través de la historia. Foucault con su obra *Historia de la sexualidad* contribuye a que se comprenda el carácter construido de la sexualidad. En el primer volumen, Foucault argumenta que a partir de finales del siglo XVIII se comienza a hablar del sexo, convirtiéndose en una cuestión de Estado. El sexo lentamente escapa del control de la institución eclesiástica y del secretismo que lo rodeaba. No sólo se habla del sexo sino que se construye todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. Existe una estrategia de poder detrás de esa “voluntad del saber”, un poder que determina la verdad en torno al sexo. En efecto, para Foucault, el estudio de la sexualidad posee una naturaleza discursiva, es decir, nombrando al sexo se crea toda una tecnología del poder que gestiona la vida social a través del control de los cuerpos y de la población (Foucault, 2006 [1977]).

Interesa destacar que Foucault “critica la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido por liberarse de las limitaciones sociales. Foucault argumenta que los deseos no son entidades biológicas preexistentes, sino que, más bien, se constituyen en el curso de prácticas sociales históricas determinadas” (Rubin, 1989: 131). Frente al esencialismo sexual, se comienza a vislumbrar teóricamente que la sexualidad se constituye en la sociedad y en la historia. Foucault se pronuncia en contra de los posicionamientos teóricos que se basan en la “hipótesis represiva” sobre la sexualidad<sup>109</sup>. Un ejemplo lo provee Malinowski (1974 [1927]) quien entiende a la sexualidad como un impulso peligroso e incontrolable que puede socavar las bases de la organización social. En consecuencia, considera necesario la creación cultural de barreras y tabúes para limitar el desenfreno sexual y establecer así la selección de los encuentros sexuales para reproducir el ordenamiento de la sociedad. Freud es otro gran referente. Basándose en estudios antropológicos, escribe en 1913 su obra *Tótem y tabú* donde desarrolla esta famosa hipótesis de la represión que fue hegemónica desde el siglo XIX hasta el último cuarto del siglo XX para teorizar la sexualidad. Para Freud la

---

<sup>109</sup> Para una crítica desde la antropología sobre la idea de la represión en relación a la moral sexual de comunidades rurales en Irlanda, véase a Salazar (2006).

sociedad nace a partir de la represión de los instintos sexuales. Los impulsos sexuales innatos de cada individuo son reprimidos por la cultura a través del tabú del incesto y la represión del parricidio. En efecto, es el plano del inconsciente el que permite entender la sexualidad como un impulso constituido en el proceso de entrada en la cultura. Según Carles Salazar (2006), la perspectiva de Foucault es la crítica más radical a la teoría sexual de Freud quien considera a la sexualidad como una unidad biológica universal y pre-cultural. Para Foucault, por el contrario, los impulsos biológicos son reemplazados por las relaciones históricas del poder. Analiza cómo los diversos mecanismos del poder interceptan a los cuerpos y se convierten en dispositivos<sup>110</sup> que constituyen al sujeto sexual. Él entiende al poder en su dimensión productiva y positiva, es decir, habla de un poder distribuido de forma capilar y multidireccional a través de prácticas y discursos. En definitiva, para Foucault la sexualidad es comprendida como un campo político donde “la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder” (Foucault, 2006 [1977]: 112).

Otros estudios han contribuido a difundir la visión construccionista de la sexualidad. Por ejemplo, David Halperin (1993) sostiene que la sexualidad es una producción cultural y cuenta con una historia. Halperin menciona el ejemplo de cómo la sexualidad en la Antigua Grecia no estaba determinada exclusivamente por la relación anatómica entre los sexos (hombre y mujer), sino que estaba mediada por la articulación social del poder en el encuentro sexual. La sociedad ateniense estaba dividida, principalmente, entre un grupo dominante formado por ciudadanos (hombres adultos) y un grupo subordinado compuesto por mujeres, niños, extranjeros y esclavos. La sexualidad se constituyó, pues, a partir de la relación entre un cuerpo que penetra (grupo dominante) y un cuerpo que es penetrado (grupo subordinado). De esta manera, la relación penetración/“activo”/dominación y recepción/“pasivo-a”/subordinación reflejaba la complementariedad tanto entre los sexos como entre los posicionamientos sociales y políticos en la Antigua Grecia. Como el autor señala, “*the ‘sexuality’ of the classical Athenians far from being independent of ‘politics’ (each construed as an*

---

<sup>110</sup> El propio Foucault entiende por *dispositivo* a “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1991: 128).

*autonomous sphere*) was constituted by the very principles *on which Athenian public life was organized*”<sup>111</sup> (Halperin, 1993: 419). En consecuencia, es anacrónico e incorrecto pensar en la sexualidad de la sociedad ateniense en términos de homosexualidad y heterosexualidad ya que, principalmente, no existían dos tipos de sexualidad ni dos formas de orientación afectiva, sino una única forma de experiencia sexual organizada según el vínculo social y político entre penetrar y ser penetrado/a. Como afirma Halperin (2000), hablar de contactos sexuales de personas del mismo sexo no es lo mismo que referirse -erróneamente- a la homosexualidad de la antigua Grecia.

Jeffrey Weeks es uno de los historiadores sobre la sexualidad más comprometidos que ha descrito y cuestionado la naturalización tanto de la heterosexualidad como de las categorizaciones de las variaciones sexuales, especialmente la homosexualidad. Al respecto Weeks sostiene que el “descubrimiento” de la noción de “homosexual” por parte de los sexólogos del siglo XIX fue un momento crucial ya que se produjo un cambio conceptual. Evidentemente, la existencia de conductas sexuales no aceptables no fue una novedad para el siglo XIX. El pecado de la sodomía se construyó como una categoría amplia que abarcaba no sólo el contacto sexual entre dos hombres, sino entre hombres y animales, hombres y mujeres, es decir, cuando la sexualidad no era destinada a la reproducción. A partir del siglo XIX, “los primeros teóricos sexuales intentaron revelar los susurros del silencio, los imperativos ocultos de nuestra naturaleza animal” (Weeks, 1993: 112) y para ello se dedicaron a la tarea de analizar, categorizar y sistematizar lo que se percibía cada vez más como problemas sociales que escapaban de la (hetero)sexualidad reproductiva. Se observa que el cambio conceptual que se produjo con la creación de la categoría “homosexual” permitió que se comenzara a definir y patologizar a las personas. Si el “sodomita” era solamente quien llevaba a cabo actos sodomíticos, el “homosexual” comenzó a ser entendido como un ser diferente, alguien que pertenecía a una especie. Así, la “infracción” sexual llegaba al alma, al *ser* de una persona.

El construccionismo social sugiere, pues, como lo describe claramente Llamas, que “no son los dictados fisiológicos sino las formas de organización social las que determinan qué sexualidades (qué deseos, qué afectos, qué prácticas corporales) resultan apropiados y cuáles son impertinentes” (Llamas, 1998: 11). De hecho, como Michel

---

<sup>111</sup> “[...] la ‘sexualidad’ de los atenienses clásicos lejos de ser independiente de la ‘política’ (cada uno construido como una esfera autónoma) fue constituida por los mismos principios con los que la vida pública ateniense fue organizada”.

Foucault ya adelantó, será el “régimen de la sexualidad”<sup>112</sup>, como forma de control social, el que determinará y constituirá a los sexos, a los dos cuerpos, a los dos tipos de roles e identidades que formarán la “diferencia sexual”. De esta manera, la correspondencia de un cuerpo con un sexo no es previa a la construcción de la sexualidad. Por el contrario, será el propio régimen de la sexualidad el que establecerá en la sociedad occidental la estricta dicotomía “hombre/mujer”. Se organizan así no sólo los cuerpos, sino la relación genérica y las prácticas sociales y corporales, bajo el firme mandato de la *matriz heterosexual*<sup>113</sup>. Quienes no se ajustan a este modelo normativo ingresan en el terreno de la “anormalidad”, la “desviación”, la “enfermedad” o el “peligro”.

### **2.1.2. La creación de la homosexualidad: hacia la teoría del tercer sexo**

La categorización a partir del siglo XIX de una cantidad inusitada de sexualidades “periféricas” no significa, conviene recordar, que se hayan inventado nuevos placeres y formas de disponer de los cuerpos. La novedad reside en la constitución de nuevos sujetos sociales que son susceptibles de ser criminalizados y/o patologizados. Como describe Óscar Guasch:

Quienes transgreden las normas socialmente previstas para la sexualidad dejan de ser pecadores para convertirse en enfermos. Si el cristianismo prepara la heterosexualidad de manera indirecta (definiendo el pecado de sodomía), la medicina (en estrecha colaboración con el derecho) funda la heterosexualidad y define como enfermos a los que se apartan de ella (2007: 76).

---

<sup>112</sup> Llamas (1998) argumenta que el “régimen de la sexualidad” equivale a lo que Foucault denomina el “dispositivo de la sexualidad” y a lo que De Lauretis llama “*sexual structuring*” “y que son «las formas en que la subjetividad, la identidad sexual, el deseo y los impulsos sexuales son orientados, modelados, formados y reformados por la representación, las imágenes sociales, los discursos y las prácticas que hacen de cada individuo, de cada ser histórico un sujeto singular psico-socio-sexual»”, De Lauretis (1992) *apud* Llamas (1998: 12).

<sup>113</sup> Concepto propuesto por Butler (2001 [1990]) quien lo define como la red cultural en la cual se naturalizan y se hacen inteligibles los cuerpos, géneros y deseos. Basándose en el «contrato heterosexual» de Monique Wittig y en la idea de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich, Butler considera que la matriz heterosexual “supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad” (38, nota 6).

Estas prácticas clasificatorias respondían a una motivación política de controlar todas las manifestaciones del deseo sexual. En efecto, la creación del “perverso” y “enfermo” homosexual en contraposición a la persona “normal” que sigue los preceptos de la heterosexualidad, fue una forma de control social de estas *otras* identidades sexuales que si bien no eran nuevas, sí se hacían más visibles como respuesta a la lucha contra las normas impuestas. Además, por primera vez las personas empezaban a ser identificadas con su actividad sexual: la diferencia se constituyó alrededor de la sexualidad (Weeks, 1998a).

Si se ordena cronológicamente la información sobre la construcción de la homosexualidad, es evidente que a lo largo del siglo XIX el sodomita cede su puesto al homosexual. Para efectuar este cambio, la contribución de las teorías médicas y psiquiátricas fue fundamental. El término “homosexual” apareció por primera vez en lengua alemana en el año 1869, en lengua francesa en 1891 y en inglés en 1892, consolidándose con el libro de Havelock Ellis, *Sexual Inversion*, en el año 1897 (Llamas, 1998). A finales del siglo XIX prevalecieron los teóricos de la degeneración (Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, 1885 es la obra más conocida). Durante este período la homosexualidad fue entendida como *inversión* y podía ser, por un lado, innata (inversión congénita), asociada a la “degeneración” y, en consecuencia, no podría ser entendida como una actividad delictiva, o, por el otro lado, podía ser aprendida (inversión adquirida), relacionada con la “degradación moral y la perversión” y debía ser tratada.

Partiendo de este contexto, la mayoría de los médicos afirmaban que existían indiscutibles señales de feminidad entre sus pacientes homosexuales (Tamagne, 2006). El abogado y escritor Karl Ulrichs fue uno de los pioneros en desarrollar la teoría del *tercer sexo*. Acuñó el término “uranista” para referirse a los homosexuales que solamente podían sentirse atraídos por hombres heterosexuales. Su propuesta teórica contribuyó a fomentar las teorías congénitas sobre la homosexualidad, es decir, mediante un especial desarrollo del embrión humano, se podrían encontrar casos donde «un “espíritu” de mujer estuviera atrapado en un cuerpo de hombre»<sup>114</sup>. Como describe Llamas (1998), en un texto de 1870 llamado *Araxes*, Ulrichs afirmaba que era imposible que un hombre “de verdad” se sintiera atraído por otro, en consecuencia, el uranista no

---

<sup>114</sup> Expresión que a partir de los años cincuenta del siglo XX fue dirigida a la experiencia de mujeres transexuales (de Hombre a Mujer).

era un hombre “verdadero” ya que en ellos existía reflejada una gran parte del comportamiento de una mujer. Estas concepciones sobre la teoría del tercer sexo fueron popularizadas a principio del siglo XX por Edward Carpenter y Magnus Hirschfeld. Hirschfeld, por ejemplo, fue el activista y sexólogo homosexual que más divulgó el estereotipo del “invertido” afeminado. Para él, el homosexual más que ser castigado por sus deseos biológicamente determinados, debía ser tolerado y tratado con justicia. Sin ahondar mucho más en su teoría, y como ya se apuntó en el capítulo anterior, es interesante destacar que en sus análisis Hirschfeld no asocia el uso de prendas femeninas por parte de los hombres con la homosexualidad. Así, al emplear por primera vez el término “travestido” le permite a Hirschfeld identificar un ejemplo particular de “inversión de género” que no es necesariamente coextensivo con la “inversión sexual”. El autor resalta más los aspectos vinculados al “género”<sup>115</sup> (hay algo más “profundo” en el acto de transvestirse) que a la sexualidad (Sullivan, 2003).

Por lo tanto, la importancia que las teorías del tercer sexo tuvieron sobre la definición y la categorización de la homosexualidad, fue que *el*<sup>116</sup> homosexual fue comprendido como aquél que invierte los roles de “género”, es decir, en vez de poner el acento en el objeto del deseo y la orientación sexual como sucede en la época contemporánea, la inversión genérica otorgó la fundamentación para entender a los homosexuales que *nacían* así. La “anomalía”, pues, no residía en el objeto del deseo (tener relaciones sexuales con una persona del mismo sexo), sino en desear desde una posición “invertida” (un hombre que desea como una mujer o una mujer que desea como un hombre) (Coll-Planas, 2010b). Weeks sintetiza de forma clara el punto central de la argumentación:

En años más recientes, hemos asistido a un cambio drástico en esta asociación histórica entre homosexualidad masculina y afeminamiento. Las variantes sexuales se han definido menos como desviaciones de género que como variantes en términos de la elección del objeto. La identidad *sexual*, al

---

<sup>115</sup> A principios del siglo XX, hablar de “género” es un anacronismo pues, como ya se expuso, este concepto comenzó a ser utilizado por psiquiatras, psicólogos y endocrinólogos recién a partir de los años cincuenta en Estados Unidos.

<sup>116</sup> Aunque Havelock Ellis distinguió a las lesbianas masculinas “verdaderas” de las lesbianas femeninas “pseudohomosexuales” (quienes habían sido seducidas), “comparado con la homosexualidad masculina, el lesbianismo no despertaba un gran interés entre los médicos, que o bien le daban una importancia marginal o bien ponían en duda su propia existencia” (Tamagne, 2006: 168).

menos en las subculturas lesbianas o gays de Occidente, se ha liberado de la identidad de *género* (1993: 303-4).

Al mismo tiempo, las teorías del tercer sexo implicaban el reconocimiento implícito de la existencia de los dos sexos y de los dos roles de género “derivados”, organizados según el mandato de la heterosexualidad<sup>117</sup>. En consecuencia, el tercer sexo constituiría, como advierte Llamas, “un cajón de sastre en el que caben las excentricidades y sobre todo las imperfecciones y los errores de los dos primeros” (1998: 359). En la actualidad, como el autor propone, la comunidad de “marginales” que otrora formaban parte de esta categoría (tercer sexo) de inconformistas de la norma heterosexual, cede su paso a travestis, transexuales, transformistas y otras categorías identitarias.

### **2.1.3. Entre el género y la sexualidad**

La teoría del tercer sexo y la relación que se estableció con el hombre homosexual afeminado (homosexual con “alma de mujer”) contribuyen a que se analice la vinculación entre género y sexualidad. Dicha vinculación será necesaria para situar, asimismo, mi estudio.

Volviendo a Gayle Rubin y su trabajo “*The Traffic in Women*”, la autora entiende al deseo sexual y al género como dos modalidades entrelazadas del mismo proceso social. Acuñando el concepto “sistema de sexo/género”, Rubin explica el papel de la mujer en este doble sistema de opresión: el matrimonio y el capitalismo. Mediante el sistema de intercambio del parentesco se asegura la perpetuidad de la relación trabajo/sistema de producción y familia/sistema de reproducción. Al mismo tiempo, este sistema jerárquico que oprime a las mujeres sólo puede sustentarse con el requisito de la heterosexualidad reproductiva. De aquí se deriva, que en este sistema de organización occidental, sexualidad y género están íntimamente imbricados. En un estudio posterior, “Reflexionando sobre el sexo” (1989), Rubin adopta otra postura sobre la relación de estos conceptos. Si bien considera que la sexualidad y el género están relacionados, no son la misma cosa ya que son dos áreas distintas de la práctica social. Utiliza el ejemplo

---

<sup>117</sup> Como el concepto ‘homosexualidad’, la ‘heterosexualidad’ también es un producto histórico y social, una invención con una historia muy corta (Sullivan, 2003; Guasch, 2007). Llamas advierte que este último término se impone sin mucha controversia en el discurso científico a principios del siglo XX, así, la “normalidad” que acompañaría al concepto, “estaba lista para entrar en el discurso de la ciencia y en el imaginario popular” (Llamas, 1998: 308).

de la opresión de las lesbianas. Desde una ideología feminista, esta opresión se analiza en términos de opresión de las mujeres. No obstante, “las lesbianas son también oprimidas en su calidad de homosexuales y pervertidas, debido a la estratificación sexual, no de géneros” (Rubin, 1989: 185).

Coincide con este punto de vista Eve Sedgwick (1998). Aunque relacionados, el género y la sexualidad son dos ejes diferentes entre sí, así como también lo son el género y la clase o el género y la raza. Si se toma en consideración los ejes analíticos: género, sexualidad, raza, y clase, se observa que si bien están relacionados, es útil mantenerlos diferenciados. Sin embargo, la autora reconoce que el género está integrado conceptualmente a la sexualidad de una forma especial, única. Como asegura, “[e]s efectivamente cierto que sin un concepto de género sencillamente no podría existir ningún concepto de homo o heterosexualidad” (Sedgwick, 1998: 45-6). No obstante, la sexualidad no se limita al género, existen otras dimensiones vinculadas a la elección sexual (adulto/niño, orgásmico/no orgásmico, humano/animal, con cuerpos/con objetos, entre otros) (Coll-Planas, 2010b). De hecho, como propone Sedgwick, “el reduccionismo conceptual de la totalidad de la sexualidad a un cálculo matemático binarizado de homo o heterosexualidad, característico de nuestro siglo, es un factor importante pero completamente histórico” (1998: 46).

Como se ha ido desarrollando hasta el momento, tanto el género como la sexualidad no son experiencias universales, sino que obtienen forma y contenido a partir de diferentes contextos culturales e históricos. La relación entre ambas categorías también depende de una determinada construcción histórica (Valentine, 2007; Coll-Planas, 2010b). Si en el siglo XIX la homosexualidad y la inversión de “género” estaban íntimamente vinculadas, la pregunta que surge reside en averiguar en qué momento se han separado hasta convertirse en dos categorías independientes en la actualidad. La sexología brinda una respuesta, específicamente, cuando comienza a gestarse la identificación y categorización de nuevas figuras que se apartan de la homosexualidad: nacen las categorías clínicas del “travestido” (Hirschfeld, 1992 [1910]) y, posteriormente, del “transexual” (Cauldwell, 1949). Tal como se desarrolló en el primer capítulo, estas categorías construirán a personas entendidas como “perversas” y “enfermas”, respectivamente. La “inversión” se materializa, pues, a través de seres con una “patología” particular que, lentamente, se van distanciando y diferenciando del “homosexual”, identificado según el objeto del deseo (desear a

personas del mismo sexo) en vez de ser entendido por su posición “invertida” en la sociedad (hombres que desean como mujeres). La homosexualidad se incorpora en el ámbito de la sexualidad, mientras el “transexualismo” es visto como un “problema” de género.

Butler en un artículo titulado “Against Proper Objects” (1994) cuestiona la manera en que se han institucionalizado los campos analíticos en torno al género y la sexualidad. Se suele establecer una distinción metodológica que considera que el género *pertenece* a los estudios feministas, mientras que la sexualidad *corresponde* a los estudios de gays y lesbianas. Dicha separación, que niega la historia del feminismo en su lucha por conseguir la libertad sexual de las mujeres, limita y desexualiza el proyecto feminista al reducir su interés exclusivamente por el género. Para Butler, “[t]he institution of the ‘proper object’ takes place, as usual, through a mundane sort of violence”<sup>118</sup> (6). La autora examina que políticamente es inviable establecer una separación extrema entre, por un lado, el feminismo, y por el otro, la teoría sexual radical (estudios *queer*). Propone, en cambio, que los estudios feministas y *queer* dialoguen, y vayan más allá y en contra de estos separatismos institucionales que sólo conducen a mantener análisis estrechos y sectarios.

A pesar de la progresiva distinción analítica e histórica entre la identidad de género y la identidad basada en el deseo sexual, se considera que ambas categorías no pueden ser totalmente separables. Como advierte Valentine,

*The insistence on this conceptual split erases “gender” from the realm of (unmarked male) homosexuality, renders lesbians’ demands for reproductive rights as a “not-gay” issue, denies the powerful connections among gender, sexuality, publicity, race, and class, and, further, essentializes the experiences gathered under the terms “gender” and “sexuality”*<sup>119</sup> (2007: 239-40).

Resulta, pues, enriquecedor analizar la intersección entre ambos conceptos y pensarlos como componentes de una relación dinámica y recíproca (Butler, 1994, 2002).

---

<sup>118</sup> “La institución del ‘objeto propio’ tiene lugar, como de costumbre, a través de un tipo mundano de violencia”.

<sup>119</sup> “La insistencia en esta separación conceptual borra al ‘género’ del ámbito de la homosexualidad, hace de las demandas por los derechos reproductivos de las lesbianas una cuestión ‘no gay’, niega las poderosas conexiones entre género, sexualidad, publicidad, raza y clase, y, además, esencializa las experiencias recogidas bajo los términos ‘género’ y ‘sexualidad’”.

Esto no significa asumir que los hombres gays<sup>120</sup> sean *realmente* femeninos porque desean a los hombres, ni que las mujeres trans, en un sentido amplio, sean *realmente* “hombres homosexuales”. Por el contrario, analizar los puntos de encuentro y desencuentro de ambas categorías permite problematizar y complejizar más los límites de esta relación.

A la misma conclusión llegan Howe et al. (2008) quienes también cuestionan las dificultades de considerar como separadas las categorías relacionadas con el género y la sexualidad. A modo de ejemplo advierten que una persona transgénero puede relacionarse sexualmente con alguien del sexo “opuesto” y, en consecuencia, al menos simbólicamente, se considera este encuentro como heterosexual. O, de manera contraria, una mujer transexual que sexual y afectivamente se involucra con una mujer, establece una relación de tipo “lesbiano”. La realidad es compleja, también lo son las identificaciones de género y las prácticas sexuales. Dicha complejidad impide que se manejen categorías rígidas y claramente diferenciables. Por lo tanto, la vinculación entre género y sexualidad es imprecisa, incierta e íntima. De manera irrefutable, los autores concluyen: “[w]hile transgender identity and gay identity and/or behavior are not one and the same, on the street these distinctions may become irrelevant”<sup>121</sup> (Howe et al., 2008: 36). Esto significa que quien insulta a una mujer transexual con la expresión “maricón” no distingue entre identidad de género y sexual. Estas identidades, aunque diversas, forman una amalgama. Es, pues, responsabilidad de los estudios que tratan sobre el tema resaltar la complejidad y particularidad de esta intersección, en vez de homogeneizar las diferencias.

## 2.2. Cuerpo

Es el momento de detenerse en la carne, en el cuerpo. Para puntualizar más, es tiempo de retomar la teorización sobre el cuerpo pues el cuerpo ya ha obtenido un lugar destacado. Desde diferentes ámbitos, se han discutido algunas nociones en torno a él: las ciencias médicas que patologizan la “anormalidad”, el feminismo que (de)construye la materialidad o la antropología que explica la diversidad. Los cuerpos, en plural, han sido el soporte indiscutible de los análisis críticos sobre el sexo, el género y la

---

<sup>120</sup> Se emplea la expresión políticamente más consensuada de *gay* en lugar de “homosexual”.

<sup>121</sup> “Mientras que la identidad transgénero y la identidad y/o el comportamiento gay no son la misma cosa, en la calle estas distinciones pueden volverse irrelevantes”.

sexualidad. Sin embargo, pese a esta aproximación que se desarrolló, sobre todo, desde una perspectiva de género, queda aún por describir otras reflexiones teóricas que han considerado al cuerpo como eje central de sus análisis. Como el cuerpo es uno de los pilares en la investigación sobre travestis, conviene aclarar desde qué noción de cuerpo se parte.

El cuerpo debe ser pensado en estrecha relación a la persona. En esta investigación emplearé los conceptos tanto de sujeto/a como de persona. El primer concepto, se inspira en la concepción foucaultiana de poder, es decir, el poder a la vez constriñe y posibilita. En efecto, *estamos* sujetos/as a él y *somos* sujetos/as gracias también al poder. El segundo concepto, el de persona, se utilizará de forma más neutral aunque, siguiendo los presupuestos maussianos, “[t]he *personne* is a conception of the individual human being as a member of a significant and ordered collectivity”<sup>122</sup> (Carrithers, 1996: 235). Esto significa que el concepto de persona surge en el momento que la sociedad confirma y otorga significado social a la identidad y conciencia de sí individual<sup>123</sup>.

### **2.2.1. Principales aproximaciones teóricas**

Desde el siglo XIX la antropología ha comenzado a tener interés por el cuerpo. Según Bryan Turner (1994), la antropología filosófica, el darwinismo social y la dicotomía *naturaleza-cultura* fueron los principales elementos para que la antropología comience a centrarse en el cuerpo como objeto de estudio. Es en la intersección del cuerpo con lo social y lo cultural cuando comienza a tener un estatus central en las ciencias sociales, sobre todo en la antropología y la sociología.

Siguiendo el análisis teórico hecho por Bryan Turner (1995), existen diferentes puntos de partida desde donde se ha conceptualizado al cuerpo.

En primer lugar, se encuentra la tradición que entiende al *cuerpo como el reflejo de un conjunto de prácticas sociales*. Algunos desarrollos teóricos han destacado la idea de que el cuerpo humano es constante y sistemáticamente producido y representado cotidianamente, como una potencialidad que está realizándose a cada instante a través

---

<sup>122</sup> “La persona es una concepción del ser humano individual como miembro de una colectividad significativa y ordenada”.

<sup>123</sup> Agradezco a la Dra. Soley-Beltran por su contribución sobre el tema.

de una variedad de actividades o prácticas sociales. Marcel Mauss (1979 [1936]), considerado el precursor de los análisis contemporáneos en torno al cuerpo (Csordas, 2001a), ha elaborado el concepto de *técnicas corporales* para comprender los efectos que tienen las reglas y los condicionamientos sociales sobre los cuerpos físicos de los individuos. Describe el modo en que cada sociedad desarrolla una determinada forma de nadar, de cargar a los niños, de dormir, de lavar, de caminar, entre otras actividades. Todas estas maneras de actuar son técnicas concretas y específicas que son aprendidas desde la niñez. De esta manera, para Mauss, no existe ningún tipo de conducta “natural”, por el contrario, todo comportamiento (corporal) es aprendido.

Otro autor que ha resaltado la centralidad del cuerpo a través de las prácticas cotidianas ha sido Pierre Bourdieu (1988). El autor destaca la importancia del *habitus* (concepto ya utilizado por Mauss) en relación a las prácticas sociales. A través del concepto de *habitus*, lo social se articula con lo individual ya que supone la interiorización por parte del sujeto de los esquemas cognitivos, perceptivos y apreciativos de la sociedad. El *habitus* se aprende por medio del cuerpo, o sea, se trata de una forma de disposición de los cuerpos en relación a un posicionamiento de clase y a una manera de percibir el mundo social. Para Bourdieu, la clase está in-corporada, es decir, a cada posición social le corresponden determinadas experiencias, prácticas y categorías de percepción y apreciación. Según el autor, se observan diferencias fundamentales en la naturaleza del cuerpo según las experiencias cotidianas de cada clase social. Así, por ejemplo, las mujeres de las clases populares están menos comprometidas con la idea del valor comercial de la belleza corporal ya que tienen menos posibilidades de acceder a puestos donde la imagen sea central. Para Bourdieu, “el cuerpo es la más irrecusable objetivación del gusto de clase” (1988: 188). Tanto las dimensiones y las formas corporales, como la manera de alimentarlo, cuidarlo y mantenerlo son reveladoras del *habitus* y, en consecuencia, nos dan los indicios para observar cómo las propiedades corporales son distribuidas entre las clases sociales. Como sugiere: “[s]e dibuja así un espacio de cuerpos de clase que, dejando a un lado los azares biológicos, tiende a reproducir en su lógica específica la estructura del espacio social” (Bourdieu, 1988: 190).

Una segunda corriente ha conceptualizado al *cuerpo como un sistema de signos, como una superficie portadora de los simbolismos y significados sociales*. La antropología ha sido la primera disciplina que ha buscado una explicación a todo el

simbolismo proveniente de las preparaciones y las transformaciones de los cuerpos en los ritos de pasaje, ceremonias y prácticas religiosas de las sociedades pre-capitalistas. Esta tradición de análisis ha sido desarrollada, entre otros, por la antropóloga Mary Douglas (1978). En sus estudios, el cuerpo humano es una metáfora sobre la organización/desorganización de la sociedad. Empleando conceptualizaciones durkheimianas, considera que las categorizaciones que rodean y definen al cuerpo deben tener un origen social. Para superar la dicotomía naturaleza-cultura, Douglas distingue el cuerpo físico del cuerpo social. Toda expresión *natural* está determinada por la cultura. No le interesa, pues, el cuerpo físico en tanto representación de lo individual; por lo contrario, se concentra en un cuerpo que represente los significados de las metáforas sociales.

Como sostienen Martí y Aixelà (2010), a partir del modelo de Mary Douglas, Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) incorporan un tercer nivel al hablar de cuerpos: el cuerpo político. Para ellas, el *cuerpo individual* es el que se refiere a la experiencia vivida de cada persona en sentido fenomenológico; el *cuerpo social* es la manera de representar las relaciones sociales a través del cuerpo: el cuerpo como símbolo natural para pensar las relaciones entre naturaleza, cultura y sociedad; y, por último, consideran el *cuerpo político* en tanto herramienta de control social y político.

Antes de continuar con la categorización de Bryan Turner (1995), se incluirá una tercera tradición siguiendo la investigación de Ana Buñuel Heras (1994): aquella que considera al *cuerpo como un instrumento de lenguaje en la interacción social*. Esta teoría ha sido desarrollada especialmente por Birdwhistell y Goffman. Birdwhistell se ha concentrado en analizar la gestualidad humana a través del empleo del modelo lingüístico, siendo el promotor de la kinésica (estudio de los movimientos del cuerpo durante la interacción entre personas). Por su parte, Goffman (1981) desarrolla una sociología centrada en las condiciones sociales de la interacción, el cuerpo se convierte en un soporte entre lo individual y lo colectivo. Cada escenario social posee una serie de códigos que los participantes, generalmente, aceptan. Según el contexto, los interlocutores y la propia situación de estatus, cada actor llevará a cabo un determinado comportamiento corporal, dirigido siempre a controlar la imagen que se da al otro. No obstante, la etiqueta corporal que se espera del otro puede venirse abajo en cuestión de segundos: un eructo, un bostezo inoportuno o un acercamiento que viola los límites tolerados entre desconocidos. Actos como estos ponen al actor en una situación de

infracción (social). Como se observa, el cuerpo se presenta como un elemento destacado en la interacción, convirtiéndose en un medio para la aproximación o la sanción por parte del otro.

Volviendo a la clasificación hecha por Turner, un cuarto acercamiento al cuerpo lo interpreta *como un espacio donde se expresan las relaciones de poder*. Este enfoque del cuerpo se ha vuelto muy importante para el feminismo y la investigación histórica. Ya anteriormente hice referencia al influyente trabajo de Laqueur (1994) para incluirlo dentro de esta corriente. Aunque Foucault también fue analizado en relación a la construcción del sexo y de la sexualidad, en su obra *Vigilar y Castigar* (1989) brinda nuevos elementos para reflexionar en torno a las prácticas corporales. Investiga la desaparición del castigo como espectáculo público de violencia en contra del cuerpo y el surgimiento de la prisión como una nueva forma general de castigo moderno basado en el disciplinamiento corporal. Si bien Foucault ha tenido una influencia notable al describir cómo los cuerpos han sido modificados teniendo en cuenta los procesos sociales y políticos que intervienen sobre él, se le critica que ha prestado muy poca atención a entender los cuerpos como productos de individuos reales, de carne y hueso, cuerpos independientes de las fuerzas externas que los controlan.

Conviene que efectúe una breve revisión de la vinculación del cuerpo con el poder desde las principales corrientes feministas. Para ello seguiré la propuesta de Mari Luz Esteban (2004) quien también se inspira en el esquema planteado por Grosz (1994). Las «teorías feministas de la igualdad» (Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir, entre otras) estuvieron influidas por una visión negativa del cuerpo femenino, es decir, el cuerpo (y todo lo que el mismo implicaba: menstruación, embarazo, maternidad) se convertía en:

una limitación para el acceso de las mujeres a los derechos y privilegios que la sociedad otorga a los hombres. [...] el cuerpo está biológicamente determinado, es un «alien» para los fines culturales e intelectuales, haciendo una distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado y limitado; así, lo masculino no estaría nunca limitado en su trascendencia, mientras que lo femenino, sí (Esteban, 2004: 32).

Esta postura parte de unos supuestos muy influenciados por la oposición sexo/género que ya se mencionó y por su vinculación con la dicotomía mente/cuerpo: la

mente se presenta como sexualmente neutra, mientras que el cuerpo está sexualmente determinado.

Por otra parte, y en segundo lugar, la «perspectiva constructivista» dentro del feminismo (Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michèle Barrett, Nancy Chodorow, entre otras) no encuentra en el cuerpo un obstáculo para conseguir la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Si bien se mantiene la distinción entre sexo y género, no se concibe a lo biológico como negativo en sí mismo, es decir, *la anatomía no es un destino inevitable*. En cambio, es el sistema social y las relaciones de poder históricas las que organizan y mantienen las diferencias sexuales. Para este grupo la distinción entre un cuerpo biológico *real* y un cuerpo como objeto de representación es fundamental.

Como conclusión, ambos posicionamientos feministas tienen en común dos características: una, el mantener la distinción sexo (biológico)/género (cultural), o sea, asumen como dado el carácter binario de la sexualidad biológicamente definida; y, dos, el cuerpo es presentado como fijo y estable.

A partir de una «perspectiva deconstructivista» dentro del feminismo se produce un giro radical: se intenta socavar la distinción sexo/género. Bajo esta perspectiva se puede ubicar al llamado «feminismo de la diferencia» (Luce Irigaray, Hélène Cixous, Monique Wittig, entre otras). Como ya se describió en profundidad, no se entiende al cuerpo como un elemento ahistórico ni biológicamente dado, por el contrario, el mismo está construido en el ámbito del deseo, de la significación, del poder, de lo simbólico.

Recapitulando, los cuerpos han sido analizados a partir de diferentes aproximaciones teóricas: como un conjunto de prácticas sociales, como un sistema de signos, como un instrumento de lenguaje, y, finalmente, como un espacio para las relaciones de poder. Asimismo, se podrían agrupar estas tradiciones teóricas dentro de lo que Reischer y Koo (2004) denominan las orientaciones teóricas en torno al *cuerpo simbólico*, es decir, aquí confluyen -en definitiva- diferentes teóricos/as que “se centran en la naturaleza simbólica o representacional del cuerpo en tanto elemento portador de significado social” (Vartabedian, 2007: 2). Por otra parte, Reischer y Koo llaman el *cuerpo agente* cuando se pone el énfasis en el rol del cuerpo como un participante activo o agente en el mundo social, esto significa que el cuerpo tiene la capacidad de crear activamente significados sociales.

Esta idea del *cuerpo agente* coincide con la quinta y última corriente de pensamiento propuesta por Turner (1995): la tradición fenomenológica y la idea de que *cada cuerpo es un punto de vista acerca del mundo*, es decir, *percibimos el mundo a través de nuestro propio cuerpo*. Ha sido necesaria la presencia de nuevas corrientes filosóficas para dejar de entender al cuerpo como una entidad puramente biológica, en oposición al alma como lo más elevado del hombre. La vida humana se ve como espiritual y carnal de un extremo al otro de la existencia. Como describe Butler (2001 [1990]), bajo la influencia de la fenomenología de Husserl y Heidegger, Jean-Paul Sartre (filósofo existencialista) argumenta que el cuerpo es experimentado como un modo de *llegar a ser*. Nos dice que:

[...] el cuerpo es coextensivo a la identidad personal (es una “perspectiva” de que uno vive), también sugiere que la consciencia de algún modo está más allá del cuerpo (“Mi cuerpo es *un punto de partida* que yo soy y que al mismo tiempo sobrepaso”). [...] Para Sartre, uno puede sobrepasar el cuerpo, lo que no quiere decir que uno quede definitivamente más allá del cuerpo. En cuanto que condición de acceso al mundo, el cuerpo es un ser llevado más allá de sí mismo, que se refiere al mundo y que con ello revela su estatus ontológico en tanto que realidad referencial (Butler, 1990: 195-6).

En la concepción fenomenológica que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1975) propone al hablar del cuerpo se critica tanto el intelectualismo como el empirismo en la medida que consideran al cuerpo como hecho acabado y realidad pasiva, olvidando su sentido fenomenológico. El cuerpo no es un producto de la naturaleza, no está *junto a mí*, sino *conmigo, yo soy mi cuerpo*. La única manera de conocer mi cuerpo es vivirlo y experimentarlo, experiencia que nos permite acceder a un mundo lleno de significados (Arias Muñoz, 1975). Para Merleau-Ponty, percibimos el mundo con nuestro cuerpo, es decir, “el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (1975: 100).

En antropología existe una corriente teórica y metodológica que utiliza esta línea de pensamiento. Thomas Csordas (2001b) asegura que el cuerpo ya no puede seguir entendiéndose como un hecho de la naturaleza, como un objeto que desafía a la cultura. Por el contrario, es un agente activo de la cultura, tiene una base existencial y está involucrado tanto en la percepción como en la práctica. Según el autor, es necesario

hacer una distinción entre entender al cuerpo como *representación* de la cultura y comprenderlo de una forma *existencial*, como estando-en-el-mundo. A través del concepto de *embodiment*<sup>124</sup> se pretende desafiar una concepción pasiva del cuerpo para reconocer la condición existencial de la vida cultural. Csordas está interesado en “*juxtapose the parallel figures of the ‘body’ as a biological, material entity and ‘embodiment’ as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world*”<sup>125</sup> (Csordas, 2001b: 12). Por otra parte, Csordas entiende que el cuerpo no está determinado por la simple y limitada inscripción de lo cultural sobre un substrato biológico, es decir, cuerpos como objetos externos que esperan las marcas culturales que les otorgarán un significado. Por el contrario, ambos elementos están íntimamente interrelacionados y son caracterizados por su base fenomenológica. Para sintetizar, a través del concepto de *embodiment* se intenta comprender el proceso por el cual cada uno/a encarna o in-corpora las experiencias y percepciones de su estar-en-el-mundo. Sin embargo, esta experiencia corporal y vivida no puede ser desligada de la práctica social, es decir, se debe entender que el cuerpo también actúa en el mundo.

Concluyendo, las ciencias sociales han proporcionado distintas herramientas de análisis para entender los aspectos sociales y culturales que atraviesan el estudio del cuerpo. No obstante, no es suficiente acercarse al cuerpo como si fuera un texto para ser leído e interpretado. Al proponer que el cuerpo es sólo un vehículo para entender los significados sociales que se tejen en torno a él, se contribuye a crear una visión estática y pasiva del cuerpo. Por lo tanto, aún con sus limitaciones<sup>126</sup>, el enfoque fenomenológico permite entender la dimensión activa del cuerpo, resaltando el punto de interacción entre la experiencia subjetiva individual y social. Como propone Esteban, es necesario que la antropología del cuerpo obtenga más consistencia teórica y práctica

---

<sup>124</sup> Como advierte Esteban (2004), no existe un consenso en castellano sobre cómo traducir este término. La gran mayoría se inclina por *encarnación*, aunque otros optan por *corporización*. Particularmente, prefiero el uso del adjetivo *encarnado* y del verbo *encarnar* o, de manera puntual, *in-corporar*. Para el sustantivo, empleo el término *in-corporación*.

<sup>125</sup> “[...] yuxtaponer las figuras paralelas del ‘cuerpo’ como una entidad biológica y material con el ‘*embodiment*’ en tanto un campo metodológico indeterminado que es definido por la experiencia perceptual y el modo de presencia y compromiso en el mundo”.

<sup>126</sup> Esteban destaca que en la actualidad, los estudios que se apropian de la perspectiva del *embodiment*, adolecen de una falta de delimitación teórica ya que están “inmerso[s] en un cierto caos teórico y una falta de sistematización, que tiene que ver también con una interdisciplinariedad positiva pero dispersante” (2004: 22).

para analizar “los discursos y las prácticas, el seguimiento de la cultura pero también su contestación, los fenómenos de resistencia y de creación cultural” (2004: 26). De esta manera, una antropología del cuerpo podrá ser satisfactoria si se compromete tanto con el análisis de las estructuras como también con las interacciones y vivencias de las personas que son agentes activos/as de sus circunstancias.

En esta investigación presentaré las prácticas corporales de las travestis brasileñas como un mecanismo para modificar no sólo sus cuerpos, sino también su estatus ontológico en el medio social del que forman parte. Así, se analizará cómo sus cuerpos *reales* están cargados de significación y sólo pueden ser “leídos” si se contextualiza la importancia del cuerpo en el universo de las travestis. Sobre todo, será importante entender que sus transformaciones corporales constituyen una forma de empoderamiento<sup>127</sup> y de posicionamiento en el mundo.

### **2.2.2. El cuerpo en la era del consumo**

Estas reflexiones teóricas en torno al cuerpo no pueden concluirse sin hacer mención al interés específico que el cuerpo ha suscitado entre las ciencias sociales a partir de mediados del siglo XX coincidiendo con el declive del capitalismo industrial y el nacimiento de la sociedad de consumo. Al mismo tiempo, la ética protestante del trabajo con su acento en el trabajo duro, el ahorro y la sobriedad cede el paso a una nueva sociedad basada en el consumo, el hedonismo y la búsqueda del placer desenfrenado (Davis, 1997).

Mike Featherstone (1992) describe que en esta “cultura del consumo” se presenta un mundo de tranquilidad y confort, basado en una ideología donde los individuos son “libres” para hacer y consumir lo que desean. La publicidad asume un rol primordial ya que, además de crear una red de necesidades y deseos para ser consumidos, contribuye a convertir a las personas en individuos emocionalmente vulnerables e inseguros/as de sí mismos/as. En esta cultura del consumo, *“the body is proclaimed as a vehicle of pleasure: its desirable and desiring and the closer the actual*

---

<sup>127</sup> Término que proviene de la traducción del inglés *empowerment* y que se refiere a “un proceso por el cual las personas oprimidas ganan control sobre sus propias vidas tomando parte, con otras, en actividades transformadoras de la vida cotidiana y de las estructuras, aumentando así, su capacidad de incidir en todo aquello que les afecta” (Del Valle et al., 2000 *apud* Esteban, 2004: 61).

*body approximates to the idealised images of youth, health, fitness and beauty the higher its exchange-value*”<sup>128</sup> (Featherstone, 1992: 177).

Las sociedades contemporáneas exigen cada vez más cuerpos bellos, saludables y perfectos. El cuerpo se vuelve así el objeto central para ser observado, controlado, medido y modificado. Mediante una serie de prácticas corporales como las dietas, el ejercicio físico y las cirugías estéticas, se promueve la intervención sobre los cuerpos vistos como inacabados e “imperfectos” (Martínez, 2004). Como describe Orbach, “la noción del consumidor como alguien investido de poder, el funcionamiento de la industria dietética, farmacéutica, alimentaria, de cirugía estética y estilística y la democratización de las aspiraciones nos han hecho ver el cuerpo en el que vivimos como un cuerpo que podemos y debemos perfeccionar” (2010: 195-6). La creencia de poder actuar sobre el cuerpo “libremente”, hace que en nombre de dietas imposibles de realizar o de ejercicios extenuantes, las personas se ajusten a un modelo estético corporal marcado por el rigor y el sufrimiento. David Le Breton advierte que esta ilusión de la “liberación del cuerpo” más que efectuarse por placer, se da:

bajo el modelo del trabajo sobre uno mismo, del cálculo personalizado, de acuerdo con lo que impone el mercado del cuerpo en un momento dado. El entusiasmo contribuye a hacer más rígidas las normas de la apariencia corporal (ser flaco[a], bello[a], estar bronceado[a], en forma, ser joven, etc., para la mujer; ser fuerte, estar bronceado, ser dinámico, etc., para el hombre) y por lo tanto, mantener más o menos claramente una desestima del que no puede, por alguna razón, producir los signos del “cuerpo liberado” (Le Breton, 1995: 139).

La perversidad de este mandato social en torno a *cómo debe ser* el cuerpo reside en que se asocia la superficie del cuerpo con la identificación del yo de una persona (Featherstone, 1992; Le Breton, 1995; Soley-Beltran, 2010). Éxito (personal y sexual), fuerza, perseverancia, belleza y admiración son algunas de las palabras que acompañan a quienes han cuidado de forma “correcta” su cuerpo. Por el contrario, para los/as más “negligentes” sólo les quedan términos como: fracaso, pereza y baja autoestima. Como propone Baudrillard (1974), parece que el cuerpo sustituyó al alma como objeto de

---

<sup>128</sup> “[...] el cuerpo es proclamado como un vehículo para el placer: su valor de intercambio aumenta cuanto más desea, es deseado y se aproxima a las imágenes idealizadas de la juventud, la salud, la buena forma física y la belleza”.

salvación. Asimismo, la publicidad recuerda que se tiene un sólo cuerpo y hay que “salvarlo” y cuidarlo como sea.

Sin embargo, esta concepción de la apariencia como reflejo de uno mismo adquiere unas características específicas en el paisaje cultural contemporáneo. Le Breton describe que en las sociedades tradicionales, basadas en una cosmovisión holística, “el individuo es indiscernible, el cuerpo no es objeto de una escisión y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad” (1995: 22). De forma integradora y dinámica, en las sociedades tradicionales, las categorías de persona, cuerpo, naturaleza y cultura forman parte de una unidad indisoluble (Stolcke, 2000). Por ejemplo, Becker (1994, *apud* Reischer y Koo, 2004) registró que en Fidji el cuerpo es más una cuestión colectiva y comunitaria que individual: “*Fijians derive social prestige not from their own bodies but from the bodies of others with whom they are associated*”<sup>129</sup> (Reischer y Koo, 2004: 306).

Por el contrario, como herencia de un largo proceso que tiene sus orígenes en los primeros anatomistas del Renacimiento, en las sociedades de consumo el cuerpo se convierte en un factor de individuación, el ser humano se separa de la naturaleza y se diferencia de los/as demás a través de la frontera corporal: “el cuerpo se asocia al poseer y no al ser” (Le Breton, 1995: 47). En consecuencia, las identificaciones contemporáneas no están sustentadas por una noción colectiva de comunidad, sino que se basan en definiciones individualistas que, en la mayoría de los casos, se expresan a través de la apariencia corporal. Se *poseen* los cuerpos como si se poseyeran objetos listos para ser intervenidos. De esta manera, no sorprende analizar que en una sociedad donde las identidades están comercializadas y los estilos de vida mercantilizados (Featherstone, 1992), los cuerpos (y las identidades) se presentan como fragmentados e inacabados. Los cuerpos son cosificados. Le Breton habla del “borramiento ritualizado del cuerpo” (Le Breton, 1995: 121), es decir, el ser humano se distancia de su cuerpo al disociarse ontológicamente de la carne. No obstante, más que un borramiento y desprecio hacia la carne, en las sociedades contemporáneas el cuerpo es deificado. En la era contemporánea la visualización de los cuerpos adquiere dimensiones inigualables: los medios de comunicación, a cada minuto, enseñan el modelo corporal que *hay* que seguir. A través de la disciplina y del (auto)control corporal se aspira conseguir el ideal

---

<sup>129</sup> “[...] el prestigio social de los fijianos no proviene de los propios cuerpos sino de los cuerpos de otros con quienes están asociados”.

del “cuerpo perfecto”, inalcanzable para la gran mayoría de los humanos. Sin embargo, el cuerpo en cuanto posesión individual se vuelve el reflejo de la identidad de una persona. No se *es* un cuerpo, se *posee* uno y gracias a los avances de la medicina y la biotecnología se puede intervenir sobre él para sentirse más seguros/as y amoldarse a los mandatos estéticos impuestos en cada contexto particular.

La intervención sobre los cuerpos se ha desarrollado a tal escala que algunos autores afirman que se está llegando a la realización práctica de la imaginación del siglo XVII del *cuerpo como máquina*<sup>130</sup>: microcirugías, transplantes de órganos, inseminación artificial, extensión de la vida a través de máquinas, son algunos de los ejemplos que hacen del cuerpo humano como un conjunto de engranajes fragmentados y visibilizados por la mirada de la ciencia y la tecnología (Bordo, 1993; Balsamo, 1999). Como apunta Bordo, lentamente, de una tecnología que tenía como único objetivo solucionar las partes que no funcionaban bien del cuerpo,

*[it was] generated an industry and an ideology fueled by fantasies of rearranging, transforming, and correcting, an ideology of limitless improvement and change, defying the historicity, the morality, and, indeed, the very materiality of the body. In place of that materiality, we now have what I will call cultural plastic. In place of God the watchmaker, we now have ourselves, the master sculptors of that plastic*<sup>131</sup> (1993: 245-6).

A continuación, se profundizará algunas concepciones teóricas sobre la belleza y se analizará específicamente la práctica de las cirugías estéticas para pensar acerca de esta nueva “cultura del plástico”. Se abordará también la posibilidad de encontrar alternativas a este modelo estético y corporal presentado hasta el momento de forma

---

<sup>130</sup> Esta metáfora tiene sus orígenes en el siglo XVII en Europa occidental, en un período histórico marcado por el advenimiento de la filosofía mecanicista y la difusión del dualismo cartesiano que produce una ruptura entre el cuerpo (material) y el alma (racional) de una persona. En el *Traité de l'Homme* de Descartes (1664), el cuerpo es pensado como “una estatua o máquina de tierra que Dios forma de manera a hacerlo lo más semejante posible a nosotros” (*apud* Ortega, 2010: 94). Un siglo después, en 1748, La Mettrie publica *L'Homme-machine* donde, de manera más radical que Descartes, plantea que no sólo el cuerpo posee una naturaleza material y mecánica, sino también el alma. De esta manera, supera el dualismo cartesiano al reducir la mente o el alma a la totalidad de la materialidad corporal. “El cuerpo-máquina cartesiano cede lugar al hombre-máquina de La Mettrie” (Ortega, 2010: 96).

<sup>131</sup> “[Se] ha generado una industria y una ideología alimentada por fantasías sobre la reorganización, transformación y corrección, una ideología sin límites para el mejoramiento y el cambio, desafiando la historicidad, la moralidad e, incluso, la propia materialidad del cuerpo. En lugar de aquella materialidad, ahora tenemos lo que he llamado una cultura del plástico. En lugar del dios relojero, ahora nos tenemos a nosotros mismos, los maestros escultores de ese plástico”.

estática y monolítica. Se observará si existe algún margen de acción y de empoderamiento de las personas que participan de este modelo de belleza occidental.

### **2.2.3. Belleza y poder**

La preocupación por definir la belleza se remonta a la antigüedad griega. Diversos estudios han rastreado minuciosamente esta historia de la belleza hasta nuestros días (Synnott, 1989; Eco, 2004; Vigarello, 2005; entre otros). Asimismo, analistas antropólogos/as han contribuido a interpretar la idea de belleza a partir de los ideales culturales de cada contexto socio-histórico particular (Stearns, 1997; Adrian, 2003; Popenoe, 2004; entre otros/as). A pesar de estas sugerentes investigaciones, me interesa detenerme en los análisis provenientes del feminismo ya que de manera magistral han reflexionado sobre la relación entre belleza y poder.

Holliday y Sánchez Taylor (2006) advierten que la belleza no siempre estuvo indisociablemente unida a las mujeres. Platón, al personificar la belleza que residía en el espíritu, se refería únicamente a los hombres: belleza perfecta en comunicación con el alma. Las mujeres no eran capaces de conseguir un estado puro de contemplación. En los comienzos del cristianismo, la belleza era el recuerdo de otro mundo: el Cielo. En consecuencia, el hombre bello recordaba a Dios, mientras que la mujer era problemática pues no fue hecha a imagen de Dios. Se concebía que las “malas” mujeres exhibían un tipo de belleza “falsa” y “peligrosa”, reflejo de sus intenciones deshonestas. Por el contrario, se valoraba el tipo de belleza “natural”, el de las “buenas” mujeres, quienes sin pretenderlo eran “pasivamente” bellas. Lentamente, con el advenimiento del Renacimiento, la belleza femenina dejó de estar vinculada al pecado y se secularizó. La belleza comenzó a tener rostro de mujer. Su cuerpo fue embellecido y transformado: desde la práctica milenaria de vendaje de los pies en la Antigua China hasta las más sofisticadas cirugías estéticas, las mujeres han sido preparadas para encarnar los ideales culturales en torno a la feminidad y la belleza. Por lo tanto, la mayoría de la bibliografía que reflexiona sobre la belleza se detiene exclusivamente en las mujeres. En los últimos años, aunque a menor escala, el interés de la industria de la belleza y de algunos estudios teóricos se ha centrado en los hombres como consumidores, es decir, a ellos también se les exige “*ser bellos*” (Levesque y Vichesky, 2006; Coad, 2008).

En vez de preguntarse qué es la belleza, las feministas han cuestionado particularmente quién está a cargo de las definiciones de los estándares de belleza y cuáles son los motivos para mantenerlos (Colebrook, 2006). Como ya se adelantó al hablar de los cuerpos, las feministas de la igualdad no aceptaban aquellas cualidades que distinguían a las mujeres como diferentes: las mujeres debían trascender sus cuerpos y, en consecuencia, rechazar la belleza si querían ser consideradas políticamente como los hombres. No obstante, como describen Holliday y Sánchez Taylor (2006), en esta época no todas las mujeres podían acceder a la belleza ni ser fácilmente identificadas con ella. Las mujeres negras y de la clase trabajadora tenían más dificultades de ser vistas como bellas pues sus preocupaciones se centraban en subsistir bajo duras y peligrosas condiciones de vida. En efecto, si por un lado, se las excluía de la belleza; por el otro, y sobre todo me refiero a las mujeres negras, eran hipersexualizadas, representando una *sexualidad casi animal* (hooks, 1997; Wilton, 1999). En consecuencia, hasta la primera mitad del siglo XX, la “verdadera” belleza estaba desexualizada y hacía referencia casi exclusivamente a la mujer blanca y de clase media.

En oposición a este modelo hegemónico de belleza, se levantaron diferentes voces que reclamaban que “[w]hile beauty may have been experienced as a constraint for middle-class women, for ‘other’ women achieving beauty meant attaining the ‘respectability’ that signified enhanced status”<sup>132</sup> (Holliday y Sánchez Taylor, 2006: 184). El movimiento político de los años setenta *Black is Beautiful* tuvo una gran influencia tanto para reivindicar la belleza negra, como para denunciar que la belleza blanca es una imposición y un intento de colonizar a las mujeres negras. Maxine Craig (2006) relata cómo las mujeres negras en Estados Unidos han pasado de un intento de formar parte de los estándares de belleza dominantes (es decir, se alisaban sus cabellos, seguían dietas para adelgazar y afinar sus figuras, entre otras prácticas) a reconocer la particularidad y diferencia de sus propios modelos de belleza, resaltando los lazos con una identidad étnica africana. En consecuencia, ellas utilizaron las prácticas de belleza (se cortaban los cabellos, se los dejaban rizados al estilo afro) para enfrentarse

---

<sup>132</sup> “Mientras que la belleza puede haber sido experimentada como una limitación para las mujeres [blancas] de la clase media, para ‘otras’ mujeres conseguir ser bellas significaba lograr ‘respectabilidad’ y mejorar su estatus”.

políticamente a los estándares normalizados y hegemónicos de belleza norteamericana<sup>133</sup>.

Durante la segunda ola del feminismo, se denunció que los cuerpos de las mujeres se convirtieron en objetos pasivos para el consumo de la mirada masculina. Como John Berger (2000 [1974]) examinó: “*los hombres actúan y las mujeres aparecen*. Los hombres miran a las mujeres. [...] El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino: la supervisada es femenina. De este modo se convierte a sí misma en un objeto, y particularmente en un objeto visual, en una visión” (55). Los debates feministas aparecieron simultáneamente con el movimiento anti-pornografía, con manifestaciones en contra de los concursos de belleza y con la creciente mercantilización de la belleza durante la era del consumo. Las mujeres se convirtieron en “víctimas” de la opresiva ideología masculina sobre la belleza femenina, pues tenían (tenemos) que ser delgadas pero voluptuosas y sensuales, jóvenes pero expertas amantes, y blancas, aparentando ser de una clase social alta (Davis, 1991). La belleza se convirtió en sinónimo de opresión. Naomi Wolf (1991) es una de las representantes más conocidas de este posicionamiento teórico y político. Para Wolf la belleza, que no es una categoría natural o universal, forma parte de un mito y de un engaño perpetrado por el patriarcado a través de la industria de la moda y la estética para desviar y desestabilizar la lucha y la liberación de las mujeres. De manera similar, Wendy Chapkis (1986) considera que la belleza es una manera de mantener a las mujeres controladas. Se detiene en describir las prácticas de belleza femeninas para demostrar los costosos y dolorosos rituales que las mujeres experimentan para seguir las normas de una feminidad aceptable. Sin embargo, Chapkis no sólo analiza estas prácticas individuales, sino que las vincula con las limitaciones culturales y estructurales impuestas por el complejo sistema de la moda y la belleza.

En definitiva, las feministas de este movimiento rechazan para las mujeres cualquier tipo de vinculación entre cuerpo y belleza. Para ellas, la belleza significa opresión y las mujeres sólo pueden ser víctimas de este sistema perverso y patriarcal. Como observan Holliday y Sánchez Taylor (2006), en sus esfuerzos por trascender este modelo, algunas corrientes feministas abogan por un cuerpo “natural”. No obstante, esta estética “natural” sigue muchas veces prácticas que, con otros nombres, forman parte de

---

<sup>133</sup> A pesar del poder reivindicatorio de este movimiento, se puede concluir que su lucha no ha fructificado si se observa el peso que la normalización de la belleza blanca tiene en nuestros días (Soley-Beltran, 2010).

los regímenes corporales que critican. Por ejemplo, en nombre de la “salud y de los niveles de energía” se va al gimnasio (en lugar de hacerlo por la delgadez y la belleza).

Este modelo opresivo de belleza ha sido criticado por un importante número de estudiosas que ven en la belleza más que una forma de dominación, pues es el medio para obtener reconocimiento y poder (Davis, 1991, 2003; Reischer y Koo, 2004; Felski, 2006; Holliday y Sánchez Taylor, 2006; Craig, 2006; entre otras/os). Estos estudios han resaltado las ideas de autonomía, agencia<sup>134</sup> y responsabilidad de las mujeres, al mismo tiempo que problematizan y descartan una noción victimista de las mujeres ante la belleza.

Volviendo a Holliday y Sánchez Taylor, ellas consideran la sexualidad de la mujer como potencialmente poderosa. Por ejemplo, en lugar de entender a los tacones altos o los corsets como equivalentes de la opresión femenina, las autoras resaltan un nuevo significado asociado a la capacidad de las mujeres de apropiarse de su propia sexualidad. En vez de hablar de falta de autonomía y de control de la sexualidad, proponen otra alternativa: la hipersexualidad significa poder y autonomía. En consecuencia, los cuerpos con una sexualidad ‘irrefrenable’ que tradicionalmente eran devaluados son ahora reapropiados por estas teóricas feministas para resaltar positivamente la capacidad de agencia de sus portadoras. Estos cuerpos pueden *activamente* desear y gozar. Por lo tanto, es en este contexto donde se propone una interpretación positiva del *cuerpo grotesco*<sup>135</sup> y de la exuberancia obtenida por medio de las cirugías estéticas.

Para algunas analistas la belleza se convierte en un concepto encarnado “*that is not simply an articulation of dominant cultural values but also a negotiation of*

---

<sup>134</sup> Anthony Giddens (1998) propone encontrar teóricamente un punto intermedio para superar el dualismo entre estructura y acción. Para el autor, de la misma manera que lo es para Bourdieu, el sujeto-agente es un actor que se sitúa en contextos estructurados y estructurantes a la vez. El concepto de “agencia” proviene del término en inglés *agency* y Giddens lo utiliza para destacar más que la intención (relacionada con la “acción”), el poder del/de la agente. La agencia es una acción, un obrar, orientada a la praxis. Giddens argumenta que la agencia/el obrar no se refiere a las intenciones que la gente tiene en hacer cosas, sino a su capacidad de hacer esas cosas (por eso la agencia implica poder). Agencia se refiere a los eventos de los cuales un individuo es un autor, en el sentido de que un individuo podría, en cualquier fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado de manera diferente (Giddens, 1998: 46).

<sup>135</sup> Según Bajtin (1988), el cuerpo grotesco se presenta como una crítica a todo lo que representa el cuerpo clásico: aristocracia, auto-disciplina, perfección, espiritualidad. El cuerpo grotesco en el contexto carnavalesco representa a la cultura no oficial y se caracteriza por la imperfección y la exageración de sus partes. Es un cuerpo sin límites, liberador, abierto y fértil. Al mismo tiempo, no es un cuerpo bello ni lo pretende ser.

*them*”<sup>136</sup> (Reischer y Koo, 2004: 299). El concepto de “negociación” es relevante ya que en este proceso de in-corporación, las mujeres pueden negociar activamente la relación que establecen entre sus cuerpos y los elementos que seleccionan para mejorar o potenciar su apariencia (Davis, 1991). No obstante, como se pregunta Craig (2006), cuando las mujeres negocian con los estándares de belleza, ¿sus elecciones constituyen una resistencia?

Susan Bordo (1990, 1993) asegura que el descubrimiento de la agencia en las prácticas de belleza por parte de las mujeres nos dice poco. Según la autora, influenciada por Foucault, las elecciones estéticas de cada persona pueden estar moldeadas y determinadas por un régimen disciplinario. Más allá del modelo opresor/oprimida, Bordo desarrolla un marco teórico más sofisticado para estudiar las formas en que los cuerpos de las mujeres son disciplinados a través de los discursos y las prácticas de belleza. Por ejemplo, Bordo (1990) advierte que las preocupaciones con la gordura, las dietas y la delgadez forman parte de una de las estrategias de normalización más poderosas de nuestro siglo (XX), asegurando la producción del autocontrol y del autodisciplinamiento de “cuerpos dóciles”.

Craig (2006) explica que los argumentos de Bordo no satisfacen a estudiosas que cuestionan los análisis que se refieren a las mujeres como “imbéciles culturales”<sup>137</sup>. Estas investigadoras, para enfrentar estas acusaciones, resaltan especialmente las experiencias subjetivas de las mujeres en torno a la belleza y a sus prácticas corporales. Por ejemplo, los trabajos sobre las experiencias de mujeres que se someten a las cirugías estéticas revelan la importancia de sus discursos para reconocer la agencia y la capacidad de intervenir sobre sus propios cuerpos (Davis, 1991; Gimlin, 2007). Más que pensar en las cirugías como meras prácticas superficiales de embellecimiento, en estos relatos se habla de identidad y del poder de decidir sobre sus cuerpos (Craig, 2006).

Por ser una de las prácticas que las travestis emplean para modificar sus cuerpos, me detendré especialmente en el análisis de algunas concepciones teóricas sobre las

---

<sup>136</sup> “[...] que no sólo articula los valores culturales dominantes sino que también negocia con ellos”.

<sup>137</sup> Esta expresión, traducida del inglés *cultural dope*, es empleada originalmente por Garfinkel (1967). De todos modos, Bordo (1993) reconoce que al hablar de normalización cultural no implica considerar a las mujeres como “imbéciles culturales”, ciegas sumisas al régimen opresivo de la belleza.

cirugías estéticas que, al mismo tiempo, permitirán que se concluya con las reflexiones precedentes en relación al vínculo entre belleza y poder<sup>138</sup>.

#### 2.2.4. Cirugías estéticas

##### Orígenes

La llamada cirugía plástica es una especialidad médica que se divide en dos campos: la *cirugía reparadora o reconstructiva* que se ocupa de reconstruir las deformaciones congénitas o causadas por alguna catástrofe o accidente; y la *cirugía estética*<sup>139</sup> que se encarga de modificar aquellas partes del cuerpo que resultan insatisfactorias para el/la paciente. Mientras que con la reparadora se habla de salud, normalidad y funcionalidad física, con la estética se acentúa la mejora de la auto-estima y del estatus social de quien la solicita (Balsamo, 1999).

Sander Gilman (1999) relata de forma ejemplar que el surgimiento de la cirugía estética tiene sus orígenes a finales del siglo XVI con la aparición de la epidemia de la sífilis. La función de la nueva *chirurgia decoratoria* (cirugía de la belleza) era reconstruir las narices de los sifilíticos para poder llamar menos la atención. A lo largo de la historia esta especialidad fue nombrada de diferentes maneras. Fue la *cirugía plástica* (del griego *plastikos*: “apropiado para moldear”) la que se convirtió en la etiqueta para todas las operaciones reconstructivas hacia los inicios del siglo XIX. Durante el siglo XX y hasta la actualidad, la *cirugía estética (cosmética)* es la denominación más utilizada. Sin embargo, el origen de este término estaba vinculado con una ideología para mejorar y embellecer la reproducción de la “raza”.

Hacia finales del siglo XIX, “*surgeons not only tried to correct the ugliness that results from diseases such as syphilis, but they also tried to correct the ‘ugliness’ of*

---

<sup>138</sup> La antropología se ha encargado de describir diferentes prácticas de embellecimiento y de modificación corporal de culturas tradicionales en diversas partes del planeta. Los tatuajes de los maoríes, las mujeres de “cuello de jirafa” en algunas tribus de Birmania o las perforaciones del labio en regiones africanas reflejan, como también las occidentales cirugías estéticas, la manera en que las distintas culturas dotan de significación a los cuerpos que son transformados según los ideales de belleza de cada contexto en particular.

<sup>139</sup> En inglés se utiliza frecuentemente la expresión “cirugía cosmética” (*cosmetic surgery*) aunque algunas autoras prefieren emplear la versión “cirugía estética” para evitar las connotaciones negativas de lo cosmético: como algo superficial y trivial (Holliday y Sánchez Taylor, 2006).

*nonwhite races*”<sup>140</sup> (Gilman, 1999: 16). El autor prosigue: “[r]acial science used appearance as a means of determining who was fit and who was ill, who could reproduce and ‘improve’ the race and who should be excluded and condemned”<sup>141</sup> (*op. cit.*, 16). Comenzaron a aparecer demandas de pacientes para modificar orejas, narices y pechos<sup>142</sup>, es decir, marcadores “raciales” que *debían* ser transformados. Asimismo, estas “imperfecciones” corporales se comprendieron a través de la noción de *complejo de inferioridad* propuesta por el psicoterapeuta austríaco Alfred Adler antes de la Primera Guerra Mundial. En los círculos médicos obtuvo importancia la consideración que la apariencia y la buena salud mental influían en el éxito social y económico de las personas. Los cirujanos plásticos se convirtieron en grandes expertos para solucionar los “desequilibrios” entre la mente y el cuerpo ya que, de manera exitosa, se vincularon: “*physical abnormalities to psychological problems for which cosmetic surgical intervention was the prescribed cure*”<sup>143</sup> (Haiken, 1999: 95).

Este breve relato sobre las primeras preocupaciones “estéticas” en torno a los comienzos de las cirugías, revela que sin la influencia dieciochesca de la idea de la autonomía del individuo para hacerse a sí mismo y al poder creciente de las ciencias médicas, las cirugías estéticas no habrían podido desarrollarse y llegar al influjo que tienen en nuestros días. Sobre todo, las cirugías estéticas han podido beneficiarse de este nuevo rol: el objetivo ya no es únicamente curar una enfermedad, sino satisfacer los deseos del paciente<sup>144</sup>. La novedad, pues, reside en esta capacidad que tiene el individuo para modificar su infelicidad alojada en el cuerpo. Por primera vez se tiene la disposición de decidir que se puede transformar una insatisfacción corporal en algo cercano a la felicidad.

---

<sup>140</sup> “[...] los cirujanos no sólo trataron a la fealdad como resultado de enfermedades como la sífilis sino que también intentaron corregir la ‘fealdad’ de las razas no blancas”.

<sup>141</sup> “La ciencia de la raza utilizó la apariencia como un significado para determinar quién encajaba y quién estaba enfermo, quién podría reproducir y ‘mejorar’ la raza y quién debería ser excluido y condenado”.

<sup>142</sup> Así como las orejas y las narices, según discursos racistas y deterministas, son “indicadores de la fisonomía de los/as judíos/as”; los pechos de las mujeres también fueron leídos de la misma manera. Gilman cita a autores de la época que afirmaban que “el pecho de las alemanas era más joven, poco desarrollado, pequeño y más firme que el de las italianas” (1999: 220).

<sup>143</sup> “[...] las anomalías físicas a los problemas psicológicos para los que la intervención de la cirugía estética fue la cura prescrita”.

<sup>144</sup> Gilman (1999) relata que hasta la primera mitad del siglo XX la mayoría de los pacientes de cirugías estéticas eran hombres.

## Desde el feminismo

Los aportes del feminismo sobre el significado de las cirugías estéticas siguen las mismas líneas de reflexión que se apuntaron al hablar de la belleza. Existen principalmente dos modelos enfrentados: por un lado, un modelo opresor que considera a las mujeres que emplean estas prácticas como “víctimas” subordinadas a la normatividad estética impuesta por el patriarcado; y, por el otro lado, un modelo que se basa en las cirugías estéticas como una forma de identidad y de negociación de las mujeres que *eligen* estas prácticas.

Kathryn Morgan (1991) es la principal representante del primer modelo. Considera a las cirugías estéticas como una forma de colonizar los cuerpos de las mujeres. Denuncia que el imperativo tecnológico de la belleza transforma las variaciones *normales* de los cuerpos de las mujeres en “deformidades”, “protuberancias desagradables”, o “pechos inadecuados”. Según Morgan, esta coerción que se nos impone se camufla con un lenguaje basado en la elección, la liberación y en la idea de “sacar el mejor partido de una misma”. No obstante, “*the reality is often the transformation of oneself as a woman for the eye, the hand, and the approval of the Other*”<sup>145</sup> (Morgan, 1991: 38). Considera que este Otro está generalmente determinado por una cultura dominante, machista y heterosexista.

El segundo modelo presentado es más flexible. Para Kathy Davis (1991, 2003) pensar en las mujeres destinatarias de las cirugías estéticas como si fueran víctimas engañadas es muy incómodo. Para esta autora, la cirugía estética no se impone sobre la mujer, pero tampoco es una cuestión estricta de elección individual, independiente de las prácticas que regulan el sistema de la belleza. Davis propone que se puede considerar a las mujeres como sujetas activas y agentes dentro de un contexto de limitaciones estructurales (1991: 33). Al mismo tiempo, el hecho de pensar en la agencia de las mujeres, no significa que se abandonen las críticas hacia el carácter opresivo del sistema de la belleza y la moda. Davis (2003) entiende que la cirugía estética debería ser vista como una intervención en la identidad de cada una, una práctica por medio de la cual las mujeres buscan, más allá de un cuerpo atractivo, la *normalidad*.

---

<sup>145</sup> “[...] la realidad es frecuentemente la transformación de una misma como una mujer para el ojo, la mano y la aprobación del Otro”.

Para Debra Gimlin (2007) es importante que se escuchen los motivos por los cuales las mujeres deciden alterar sus cuerpos quirúrgicamente. Compara a mujeres estadounidenses y británicas que emplearon las cirugías estéticas. La autora busca la conexión entre contexto cultural y experiencias individuales para advertir que las narrativas de las sesenta mujeres entrevistadas cambian en función del sistema sanitario de sus países de origen. En Estados Unidos, que cuenta con un sistema de salud basado en el mercado, los relatos giran en torno a considerar la cirugía estética como el resultado de una elección individual, pues las mujeres se muestran como agentes independientes en la decisión. Por el contrario, en Gran Bretaña donde el sistema de salud es un derecho social para todos y todas, las mujeres relacionan esta práctica más con una cuestión de mejorar la salud física y psíquica y menos con una cuestión estética y de apariencia (si no fuera así, no tendrían acceso de forma gratuita a esta intervención sanitaria). Se observa una correlación en la investigación de Soley-Beltran (2009), aunque se refiera al caso de la cirugía de reasignación sexual para las personas transexuales. La autora compara la experiencia de transexuales en España y en el Reino Unido. Mientras que para los/as entrevistados/as británicos/as esta cirugía es una intervención estrictamente médica, en España “la identidad de género se encuentra menos sujeta al control de la financiación de la salud pública” (2009: 439). En consecuencia, sus informantes españoles/as revelan una mayor autonomía personal ya que se libera “a los sujetos transexuales de la obligación de citar correctamente los estándares médicos en sus narrativas para obtener el diagnóstico deseado” (*op. cit.*, 439), e inciden más en la cirugía como una *elección* que como el resultado de una “enfermedad”. La comparación de estos estudios nos desvela que, tanto para las cirugías estéticas como para las de reasignación sexual, las experiencias individuales de quienes se someten a estas intervenciones se organizan también en función de los sistemas de salud de cada contexto cultural.

No obstante, en el fondo, tanto Davis como Gimlin, coinciden en afirmar que las mujeres que modifican sus cuerpos mediante las cirugías estéticas lo hacen para sentirse *normales*, en lugar de bellas, y, además, ambas se refieren a un trabajo corporal que está más vinculado con la identidad que con el embellecimiento (Craig, 2006<sup>146</sup>). Sin embargo, se debe considerar que el concepto de *normalidad* debe ser matizado desde el

---

<sup>146</sup> En realidad, Craig se refiere a un trabajo de Debra Gimlin del año 2002, *Body Work: Beauty and Self-Image in American Culture*, Berkeley: University of California Press. Sin embargo, en el estudio que se analiza aquí (Gimlin, 2007) se puede llegar a conclusiones similares.

momento en que se entiende que no existen cuerpos que puedan ser comprendidos fuera de los patrones de inteligibilidad propuestos por la sociedad y la cultura en cada contexto socio-histórico particular (Foucault, 1985; Butler, 2001 [1990], 2002; Laqueur, 1994; Fausto-Sterling, 2006; entre otros/as). En consecuencia, hablar de “cuerpos normales” implica reconocer que ya estos cuerpos están provistos de significación y, por lo tanto, no es lo mismo pensar en la *normalidad* que buscan, por ejemplo, las mujeres japonesas que las mujeres brasileñas cuando modifican sus cuerpos por medio de las cirugías estéticas.

Holliday y Sanchez Taylor (2006) reconocen la importancia de visibilizar la subjetividad de quienes tienen la capacidad de elegir las cirugías y convertirse al mismo tiempo en consumidoras y ciudadanas. Como ya se adelantó, en Gran Bretaña si una mujer se refiere a la cirugía como una elección, ella automáticamente es excluida de la posibilidad de conseguir una cirugía financiada públicamente. Para conseguirla, tiene que demostrar cuánto necesita dicha intervención siguiendo unos parámetros sanitarios en lugar de estéticos. Sin embargo, a pesar de este posicionamiento “estratégico”, “*for many consumers of aesthetic surgery, ‘enhancements’ may be about standing out rather than blending in*”<sup>147</sup> (Holliday y Sanchez Taylor, 2006: 191).

Aunque se reconozca, como lo hacen las autoras recién citadas, que la cirugía estética es un acto individualista, que los cirujanos (en su mayoría hombres) forman parte de una cultura misógina y que establecen una relación desigual con sus pacientes (en su mayoría mujeres) y que existe un mandato estético-moral de cómo deben ser los cuerpos femeninos, al hablar del consumo de las cirugías estéticas se puede reconocer un acto de empoderamiento. Los cuerpos *grotescos*, exuberantes, las performances provocativas y sensuales, el maquillaje destacado y las cirugías estéticas que realzan bustos prominentes pueden ser leídos también como prácticas y corporalidades que resaltan la hipersexualidad de las mujeres en tanto característica que las empodera.

Las cirugías estéticas, en vez de buscar únicamente la *normalidad*, son para muchas mujeres una forma de llamar la atención y constituirse en personas que emplean la belleza para construir cuerpos que rechazan las nociones de respetabilidad y de la sexualidad como pasiva (Holliday y Sanchez Taylor, 2006: 191). Se refuerza así una noción de feminidad que puede ser presentada desde un ángulo que incomoda al sistema

---

<sup>147</sup> “[...] para muchas consumidoras de cirugía estética, puede que las ‘mejoras’ traten más de hacerse notar que de pasar desapercibido”.

patriarcal. Como se verá que también hacen las travestis, apropiándose activamente del modelo de “puta” que tanto ha estigmatizado (y estigmatiza) a las mujeres (Juliano, 2002), se puede -potencialmente- desestabilizar dicho modelo y constituir a las mujeres como sujetas autónomas capaces de decidir sobre sus cuerpos y sexualidad.

Por último, el modelo de belleza opresor/oprimida es muy simplista y limitado como referente analítico. Sin negar que existen constreñimientos cuando se hace alusión al consumo de las prácticas de belleza, al mismo tiempo puede llegar a visibilizarse la posibilidad de encontrar márgenes de actuación e in-corporaciones que pueden cuestionar la forma en que históricamente los cuerpos de las mujeres han sido construidos en la sociedad occidental.

### **2.2.5. Belleza (trans)formada**

Como se analizará en los próximos capítulos, para las travestis, la imagen corporal y los esfuerzos que emplean para ser “bellas” son definitorios de su propia identidad. Generalmente, tanto travestis como mujeres transexuales<sup>148</sup> performan un tipo de feminidad que se construye a través de modelos de belleza establecidos. Sin embargo, será esta apropiación, negociación y resignificación de la belleza “femenina” que convierte a las travestis en *algo más* que meras reproductoras de patrones de belleza normativos.

Frecuentemente, sobre todo en el caso de las mujeres transexuales occidentales, ellas son acusadas de reforzar las normas de género en lugar de transgredirlas. Se dice que mediante las cirugías de reasignación sexual, las cirugías estéticas y/o las performances de una “feminidad correcta”, muchas mujeres transexuales sucumben al poder de la heterosexualidad al adecuarse pasivamente al modelo dicotómico de masculinidad/feminidad (Kando, 1973; Mackenzie, 1994; Jeffreys, 1998). Sin embargo, como proponen Sullivan (2003) y Soley-Beltran (2009), en vez de acusar a las transexuales de ser sujetas irreflexivas y engañadas por el sistema heteronormativo de la sociedad occidental, puede ser productivo pensar que las transexuales, como todos/as nosotros/as, son/somos tanto agentes como el resultado de las sujeciones del mundo en el que vivimos. Aunque las cirugías de reasignación sexual y/o las terapias hormonales

---

<sup>148</sup> Como advierte Soley-Beltran refiriéndose a los hombres transexuales, “la visión de la masculinidad no se centra tanto en las apariencias como la de las mujeres” (2009: 358, nota 113).

pueden cumplir un rol “normalizador” y “correctivo”, al menos desde la profesión médica, quienes se someten a estas prácticas no necesariamente se consideran víctimas pasivas del ordenamiento del sistema genérico de la sociedad (Stryker, 1994, *apud* Sullivan 2003).

Existen pocos trabajos etnográficos que se detengan en la vinculación entre belleza e identidades trans. No obstante, describiré dos investigaciones que me parecen relevantes. Ambos análisis se refieren a concursos de belleza para trans<sup>149</sup>. Existe un amplio consenso en considerar a los concursos de belleza como eventos que establecen y normalizan un patrón de belleza occidental y de comportamiento. En consecuencia, estos concursos no sólo reflejan las construcciones sociales de género, sino también la moralidad, el nacionalismo y la idea de modernidad de cada contexto sociocultural (Cohen et al., 1996; Banet-Weiser, 1999; Crawford et al., 2008). Los concursos de belleza –a nivel local, regional, nacional e internacional- delinean públicamente representaciones idealizadas de la feminidad. Estas idealizaciones son encarnadas a través de jóvenes mujeres o trans que se convierten en las representantes de las aspiraciones nacionales.

Si se busca por Internet información sobre los concursos de belleza para trans, se encontrarán dos tipos diferentes: “Miss Gay” y “Miss Transexual”, adjuntando en ambos casos al nombre el país donde se desarrolla el certamen. Tanto Miss Gay como Miss Transexual exigen que la/el participante haya nacido como hombre (se les pide su documentación para la inscripción). Sin embargo, en el primer caso, se prohíbe la participación de personas trans, es decir, en estos concursos participarán hombres, que se pueden identificar como gays y que se transvestirán para este concurso. Por ejemplo, Miss Gay America anuncia en su página Web que es un concurso “*where the boys are boys... and female impersonation is an art*”<sup>150</sup>. Aquí se valora el acto de la transformación y de la imitación de la feminidad a partir de un cuerpo “en bruto”, es decir, sin la ayuda de ninguna tecnología estética como las hormonas, siliconas o cirugías estéticas que harían más fácil –en principio- obtener un aspecto “femenino”. Ellos/ellas a partir de su masculinidad reafirman la capacidad de subvertir esa estética

---

<sup>149</sup> Se debe mencionar, asimismo, la tesis doctoral de Marcia Ochoa (2006) quien analiza la producción de la feminidad a través de dos tipos de ‘mujeres’ venezolanas: las *misses* que participan en el popular concurso de belleza Miss Venezuela y las mujeres trans llamadas *transformistas*. La autora articula poder, género, nación y “raza” para desvelar que la producción de la feminidad de las *transformistas* sigue el mismo contexto discursivo de otras feminidades venezolanas.

<sup>150</sup> “Donde los chicos son chicos... y la imitación femenina es un arte”.

para representar sobre el escenario una feminidad que se amolda a los cánones de belleza de los concursos de Misses mundiales.

En el caso de los concursos Miss Transexual las condiciones para participar son menos claras. Se exige haber nacido como hombre pero no se excluye en todos los concursos la participación de transformistas en los mismos. De todos modos, hay que tener en cuenta que existen modalidades muy variadas de estos concursos (a nivel local, regional, nacional e internacional) y es muy difícil acceder a las normativas de los mismos si no cuentan, como suele suceder, con páginas webs oficiales de los eventos.

Mark Johnson (1997) analiza la figura de los/las *gay/bantut*<sup>151</sup> en el sur de Filipinas. Son hombres gays, expertos bailarines y cantantes, que en algunas ocasiones se transvisten. Son considerados/as como figuras ancestrales que simbolizan la unidad de los grupos de parentesco. Según el contexto local, al mismo tiempo, los/las *gay/bantut* son quienes encarnan el “glamour”, tienen “estilo”, conocen las técnicas de embellecimiento y de la feminidad asociadas a un modelo de belleza norteamericano. Son los dueños y trabajan en los numerosos salones de belleza que existen en la ciudad de Jolo, de tradición musulmana, donde se desarrolló el trabajo de campo. Los/las *gay/bantut*, pues, representan tanto la tradición al perpetuar las performances vinculadas al baile, su gran habilidad, como la modernidad al incorporar otro tipo de identidades definidas en términos de estilo de belleza norteamericano. Sin embargo, los/las *gay/bantut* se encuentran en una situación paradójica: por un lado, son considerados/as como los/as (re)productores/as de la belleza e, incluso, han obtenido cierto estatus social y económico a través de sus salones de belleza; pero, por el otro lado, se los/las sigue estigmatizando como desviados sexuales y vulgares por esta misma sobreexposición e incorporación de valores extranjeros.

Los/las *gay/bantut* hablan específicamente de “exponer su belleza”; la belleza es entendida como una práctica corporal vinculada a un proceso de transformación externa. Esta capacidad de cuidar de su propio cuerpo y embellecerse es lo que hace que se diferencien, según sus propias percepciones, de los hombres. La “exposición” de la

---

<sup>151</sup> Johnson destaca el uso simultáneo de los artículos los/las para desestabilizar las nociones más convencionales de un género que puede ser entendido como *natural*. En realidad, mediante la gramática se pretende trascender la simple asociación entre un cuerpo de hombre con una identidad masculina al mencionar a los/as *gay/bantut*. Asimismo, utiliza estos conceptos en cursiva para resaltar no sólo una discontinuidad entre el modelo occidental de homosexualidad y las conceptualizaciones locales, sino también para pensar sobre la compleja articulación entre las representaciones e identificaciones *gay* locales y las identidades atribuidas como *bantut* (Johnson, 1997: 37).

belleza está dada por prácticas y performances corporales que van más allá del hecho de pasar como mujeres. En tanto proceso que implica una transformación ontológica vinculada a sus identidades como *gays*, estas performances no se aprovechan simplemente de imágenes familiares femeninas culturalmente estereotipadas. Por el contrario, este proceso de “exponer la belleza” está relacionado con actos corporales de identificación con una imagen de feminidad vinculada con el “glamour”, la riqueza y la buena educación de la elite que se expone en las revistas, las películas y el discurso occidental norteamericano (Johnson, 1997: 128).

Johnson asimismo destaca la conceptualización local de la homosexualidad vinculada a la idea que los/as mismos/as *bantut* expresan, es decir, se consideran que tienen el corazón de una mujer en el cuerpo de un hombre. “Ser una mujer” está generalmente definido en términos de relaciones sexuales (siempre serán penetradas/os) y de intereses románticos pues ellos/as aseguran que “lo que hace a una mujer es cómo tratamos a nuestros novios”. Por lo tanto, los/las *gays* se consideran a sí mismos “como mujeres” no sólo porque se visten y maquillan como ellas, sino porque son penetrados/as por hombres en la relación sexual.

Por último, el autor reflexiona sobre los concursos de belleza en los que generalmente participan. Los mismos pueden ser entendidos como espacios de negociación de las fronteras entre la identidad local, el estado y la cultura de los “otros”, es una forma de analizar cómo el poder es formulado culturalmente e institucionalizado: tanto los/las participantes como la audiencia son agentes activos y estratégicos en el proceso de transformación corporal. En esta competencia se disputa la posesión del potencial de poder-conocimiento de los valores norteamericanos, encarnados a partir de bellos rostros, cuerpos esculturales, trajes “glamourosos”, el dominio del inglés, la demostración del nivel de educación, entre otras aptitudes. Las imágenes femeninas que pretenden encarnar provienen, sobre todo, de los medios de comunicación que destacan a mujeres independientes, “glamourosas” y sofisticadas. No obstante, al mismo tiempo, también proyectan una imagen de mujer tímida y recatada, definida en términos de la maternidad y lo doméstico.

Por su parte, Wong Ying Wuen (2005) se centra en los concursos de belleza para trans en Tailandia. La identidad de ese país se ha ido construyendo a partir de imágenes altamente sexualizadas y generizadas. Se piensa en Tailandia por sus bellas mujeres y, más recientemente, por sus bellas *kathoey*. La imagen de la “belleza exótica” es

construida a través de los estereotipos y los mitos de la mirada occidental. El término *kathoey* es el que se utiliza en Tailandia para nombrar a las identidades que oscilan entre transvestimientos ocasionales y reasignaciones de género permanentes. Sin embargo, coinciden en que siempre son personas que nacieron como niños y se han identificado con el género femenino al ir creciendo. Generalmente, no todas han llevado a cabo modificaciones corporales permanentes aunque sí –incluso de forma transitoria- han construido una imagen corporal femenina. Por su popularidad, en los últimos años se ha empezado a utilizar el término en inglés *ladyboys* para referirse también a las *kathoey*<sup>152</sup>.

El primer concurso de belleza nacional se llevó a cabo en 1934, con el apoyo del estado. Las mujeres se convirtieron en representantes de la cultura thai y de la propaganda de estado. Estos concursos de belleza han tenido y tienen mucha importancia ya que fueron utilizados para contribuir a la construcción de la nación tailandesa.

Los concursos de belleza para *kathoey* no dejan de ser menos importantes. Comenzaron a tener auge a partir de mediados de los años noventa, con el desarrollo del turismo en Pattaya, Bangkok y otras ciudades. El objetivo del concurso no es que sus participantes encarnen únicamente la belleza femenina, sino que tienen que transformar su masculinidad en feminidad de una forma “exitosa”, es decir, se tiene que *controlar* la posible masculinidad latente. Por ejemplo, si una *kathoey* presentara una estructura muscular muy masculina o si no supiera caminar con tacones, la probabilidad de ganar el concurso sería muy mínima. Por lo tanto, se espera que las participantes performen la “feminidad” de forma efectiva. Al igual que Johnson (1997), el autor plantea que este modelo idealizado de feminidad está basado, sobre todo, en las nociones norteamericanas de belleza y “glamour”.

Ying Wuen propone que los concursos de belleza son, al mismo tiempo, un sitio de subordinación, es decir, tanto las mujeres como las *kathoey* se convierten en “objetos” que imitan las nociones dominantes y occidentales de belleza y feminidad, y un sitio de empoderamiento para quienes ganan: las *kathoey* obtienen respeto y poder en este contexto social y cultural donde se valora positivamente la belleza.

---

<sup>152</sup> Nótese que en ningún momento se emplea, por ejemplo, la categoría “transexual” para nombrarlas o buscar un equivalente al término *kathoey*. Hacerlo implicaría descontextualizar el sentido de *kathoey*. Además, se corre el riesgo de homogeneizar los ejemplos que se están analizando para descartar cualquier especificidad.

Por último, las *kathoey* no buscan transgredir las barreras del género de una forma radical. No son consideradas como personas que tratan de “ser mujeres”; por el contrario, se valora que son capaces de performar “exitosamente” la feminidad, incluso muchas veces con más éxito que las mujeres *reales*.

Las críticas sobre las *kathoey* se dirigen, por un lado, hacia su forma de “belleza construida y artificial”, sobre todo quienes dependen enteramente de las cirugías estéticas; y, por el otro, hacia la creencia de que tendrán más aceptación social por ganar el concurso: en realidad, esta idea refuerza su posición discriminada en la sociedad ya que las obliga a una constante carrera por conseguir mayor aceptación social a partir de una imagen creada exteriormente en lugar de proyectar su propia identidad como *kathoey*.

Las particularidades de la construcción de la belleza de travestis brasileñas serán analizadas en el capítulo 4. Mi objetivo aquí ha sido plantear algunos antecedentes de estudio con el fin de obtener un marco de referencia para mis reflexiones posteriores. En efecto, y para ir concluyendo, se ha avanzado sobre una posible apropiación por parte de las mujeres de la belleza y de la hipersexualización como elementos que pueden empoderar. Sin embargo, en los casos analizados sobre trans en Filipinas y Tailandia, el uso que hacen de la belleza es ambiguo. Si por un lado, refuerza su autoestima y las empodera en tanto personas “bellas” que encarnan los ideales estéticos occidentales, por el otro, aunque “bellas” siguen siendo estigmatizadas y discriminadas en sociedades que no aceptan la diversidad sexual y de género. Al mismo tiempo, si -al menos potencialmente- la belleza las puede “liberar” de su realidad más inmediata, será su ubicación en la estructura social la que las oprimirá en vez de un modelo de belleza basado en premisas patriarcales que, según algunos posicionamientos, es el que oprime a las mujeres. No obstante, aunque los ejemplos sean diversos, tanto mujeres “biológicas”, como transexuales, *bantut* o *kathoey* coinciden en que sus “bellezas” (o, incluso, la ausencia de ella) son incorporadas de acuerdo a una estructura social, sexual y de género normativa que organiza no sólo cómo *deben ser* los “cuerpos bellos”, sino que establece y refuerza el modelo heterosexual y genérico que *hay* que seguir. Sin embargo, sin ánimos de heroizar ni universalizar las experiencias de vida esbozadas aquí, existe la capacidad de que estas sujetas se conviertan en agentes que pueden activamente apropiarse de la belleza y de los valores asociados a ella.

### 2.3. Espacio

Este es el último gran eje analítico necesario para situar esta investigación. Sin duda, todos los elementos analizados hasta el momento están interrelacionados, formando una amalgama que terminará de tener sentido cuando me refiera concretamente al trabajo etnográfico que sustenta esta tesis.

Lefebvre (1991) contribuye a comprender al espacio a través del cuerpo. Considera que es por medio del cuerpo que el espacio es percibido, vivido y producido. Los cuerpos ocupan un espacio y *son*, al mismo tiempo, espacio. Como describe Teather, “[t]hrough the body's sensory organs, we perceive the qualities of space; through our cultural baggage we assess space; through a combination of creativity and motor skills we adapt and design space”<sup>153</sup> (Teather, 1999: 7). Esto implica reconocer, siguiendo la tradición fenomenológica, que así como cuerpo y espacio son inseparables, nuestro ser también está comprometido desde el momento que nos posicionamos en un lugar en el mundo.

A continuación se analizará que –contribuyendo a la hipótesis central de esta tesis- las personas cuando migran o cruzan fronteras no sólo están transitando y atravesando distintos espacios, sino que al mismo tiempo están construyendo su propia identidad (Rose, 1995). De esta manera, los desplazamientos se efectúan tanto a través de los límites de un territorio espacial como corporal (Howe et al., 2008; Vogel, 2009).

Al analizar la bibliografía teórica sobre el espacio desde una perspectiva que incluya a la sexualidad y el género, se ha podido localizar tres grandes ámbitos de análisis. De una forma muy resumida describiré a dos de ellos para, con mayor profundidad, detenerme en el que es el más relevante para la investigación: las migraciones trans.

#### 2.3.1. Espacios normativizados

Diversos estudios problematizan la relación de los espacios con una forma “apropiada”, que es heterosexual, para hacer uso de ellos. De esta manera, los espacios son normativizados de acuerdo a un ordenamiento sexual que establece quien está incluido o

---

<sup>153</sup> “A través de los órganos sensoriales del cuerpo, percibimos las cualidades del espacio; a través de nuestro bagaje cultural, evaluamos el espacio; a través de una combinación de creatividad y habilidades motoras, nos adaptamos y diseñamos el espacio”.

excluido de los mismos. Por ejemplo, Michael Brown (2000) considera que para los/las heterosexuales, todos los espacios son “*straight*”, es decir, se presupone que “normalmente” son heteronormativos. En consecuencia, los gays actúan frecuentemente “fuera de lugar” (*out of place*) en la mayoría de espacios que son heteronormativizados. Brown analiza las experiencias cotidianas que tienen hombres gays sobre el uso metafórico y material del “armario” como un lugar de exclusión. El “armario” es tanto el lugar del secreto, para mantener escondida la sexualidad, como el lugar de la autonomía y la seguridad, o sea, actúa como una especie de prisión, un lugar donde es seguro ser gay.

Siguiendo la misma línea de estudios que articulan la construcción de los espacios con el poder, para Cresswell (2004) la creación de un lugar implica necesariamente la definición de lo que queda fuera. Como advierte, “*a place does not have meanings that are natural and obvious but ones that are created by some people with more power than others to define what is and is not appropriate*”<sup>154</sup> (2004: 27). También Cresswell utiliza la expresión “*in place/out of place*” para describir la regulación heterosexual de los espacios. Considera que “estar fuera de sitio” implica simbólicamente relacionarse con la suciedad y la contaminación, siguiendo el enfoque de Mary Douglas (1973).

Doan (2010) describe su experiencia como mujer transexual para afirmar que los espacios están también generizados. Según la autora, las rígidas categorizaciones de género impiden que personas intersexuales y transexuales accedan a los espacios de la misma manera que el resto. En consecuencia, estas personas experimentan la división del espacio generizado como una “tiranía de género”. Siguiendo un relato autoetnográfico, la autora desarrolla su propia experiencia de esta “tiranía” a través del uso de diferentes espacios públicos y privados como los baños públicos, estacionamientos, el lugar de trabajo y el hogar. Concluye su artículo diciendo que:

*Gender strongly influences the ways that spaces are perceived and the kinds of activities that are possible, acceptable, or even safe within them. The tyranny of the gender dichotomy is an artifact of the patriarchal structuring*

---

<sup>154</sup> “[...] un lugar no tiene significados que son naturales y obvios, sino que son creados por algunas personas con más poder que otras para definir lo que es y no es apropiado”.

*of gendered space and it is time to lay it aside, not just for trans people, but for us all*<sup>155</sup> (Doan, 2010: 649).

Namaste (2006) considera que la definición del espacio público está íntimamente vinculada con las sanciones sociales que se efectúan en relación a las identidades de género *disidentes*. Advierte que las personas trans corren peligro tanto en los espacios públicos “ordinarios”, como en las áreas destinadas a gays y lesbianas. En las calles de Montreal (Canadá), las principales víctimas de la violencia no lo son por su orientación sexual, sino por la forma en que la presentación del género se visibiliza como una amenaza al dominio masculino y heterosexual del espacio público. Emplea la expresión “*genderbashing*” (“ataques de género”) para nombrar, precisamente, a este tipo de violencia que es experimentada cotidianamente por personas que viven fuera del modelo normativo de sexo/género.

Desde una perspectiva feminista, la antropóloga Teresa del Valle (1997) analiza las representaciones y las distribuciones desiguales de los espacios en relación a los hombres y las mujeres. Considera que en muchas ocasiones “el espacio sirve para separar, y con frecuencia va unido a las formas de cómo una sociedad elabora y expresa sus relaciones de poder, sus conceptos de igualdad-desigualdad” (26). Advierte que el varón está en lo público y sólo de paso por el hogar, mientras que la mujer está íntimamente ligada a la casa y sólo transita por el espacio público. Del Valle sostiene que: “la mujer de su casa pasa tiempo en ella y aunque salga lleva consigo esa pertenencia porque la responsabilidad de cómo y cuándo la deja le ha correspondido a ella” (49). En efecto, este énfasis que se pone en la naturalización de la mujer como *la reina de la casa* conlleva que en la planificación de las ciudades se excluya a las mujeres y se prescinda de la categoría del género como variable independiente. Según la autora, las urbes poseen un sesgo sexista.

Estos diferentes aportes teóricos aseguran que los espacios no son neutrales y están sexualizados y generizados. Existe una presuposición *natural* a considerar que todo espacio público es heterosexual y, sobre todo, masculino. Quienes no “encajan” en dichos espacios por presentar “otras” orientaciones sexuales e identidades de género, son excluidos/as y están “fuera de lugar”. Se sabe que la “colonización” del territorio

---

<sup>155</sup> “El género influye fuertemente en las formas en que los espacios son percibidos y en el tipo de actividades que son posibles, aceptables, o incluso seguras dentro de ellas. La tiranía de la dicotomía de género es un artefacto de la estructuración patriarcal del espacio generizado y es el momento de dejarlo a un lado, no sólo para las personas trans, sino para todos/as nosotros/as”.

por parte de las comunidades LGTB ha estado unida al activismo político para reafirmar sus identidades, como señala Enguix (2010). Sin embargo, fuera de la permisividad de estos “ambientes” donde la diversidad es celebrada, el poder de la *normalidad* es implacable. Como asegura Eribon, refiriéndose a los hombres gays, “incluso los que actualmente se sienten más libres, en las grandes ciudades occidentales, deben saber negociar a cada instante la relación con el mundo que los rodea: saber dónde es posible coger de la mano a su compañero, dónde se puede dejar traslucir afecto por una persona del mismo sexo y dónde más vale evitarlo” (Eribon, 2001: 32). En el caso de las travestis, ellas tienen serias dificultades para salir a la calle durante el día. Sin el resguardo de la noche y las redes de protección construidas por ellas mismas, salir durante el día se presenta como un desafío debido a las posibles agresiones que puedan sufrir (Pelúcio, 2009a). En realidad, la presencia en sí de travestis en los espacios públicos es vista como una *amenaza* a la racionalidad heteronormativa.

### **2.3.2. Migraciones como ritos de pasaje**

Como apunta Vogel (2009), diversas investigaciones sobre migrantes y migraciones transnacionales han considerado apropiado utilizar el simbolismo del concepto de *liminalidad* elaborado por Victor Turner (1980, 1988) quien se basa en el trabajo de Van Gennep (1986 [1909]) sobre los ritos de paso. Para Turner, las personas que en los ritos se encuentran en estado liminal son seres transicionales que “no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio, y están, en último término, ‘entre y en mitad de’ todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural” (Turner, 1980: 108). Estas características son, por muchos, reconocidas en los/as migrantes (Chambers, 1994, *apud* Vogel, 2009).

Dave King (2003) forma parte de quienes emplean la simbolización de los ritos de paso para hacer referencia al estado de transexuales y transgéneros (Bolin, 1991; Besnier, 1994). La particularidad de King es que articula la migración de género (*gender migration*) con la migración espacial. El autor estructura sus análisis migratorios (a través del género y del espacio) siguiendo el recorrido comprendido por: a) la partida, b) el viaje, que es donde el período *liminal* se desarrolla, y c) la llegada. Ambos procesos migratorios están marcados por el deseo de comenzar una nueva vida y

conocer, negociar y adaptarse a las nuevas condiciones de vida para ser reconocidos/as como ciudadanos/as<sup>156</sup>. Aunque King advierte que no siempre los/as migrantes pueden ser/son integrados y muchos/as ocupan permanentemente una posición de marginalidad. Con respecto a las migraciones de género, el autor entiende que el concepto de migración es más que una metáfora porque permite a los estudios sociológicos tener una visión micro y macro de los procesos sociales que envuelven al llamado “cambio de sexo”. Para el autor, “*gender migration may or may not involve a geographical journey but the social distance to be travelled –from man to woman or viceversa- is considerable*”<sup>157</sup> (King, 2003: 178).

Entiendo que el paralelismo que realiza el autor, aunque sugerente y útil para la investigación, es débil ya que no fundamenta su análisis a partir de datos o evidencias etnográficas consistentes, tan sólo nombra algunas autobiografías de transexuales y describe rápidamente el caso de una reconocida modelo transexual inglesa (April Ashley) quien a partir de mediados de los años cincuenta del siglo XX abandona su Liverpool natal buscando nuevos horizontes en París y Londres. Además, King maneja una concepción estereotipada de las personas transexuales, considerando la cirugía de reasignación sexual como la “llegada” deseada por todas/os las/os transexuales.

Destaco la utilidad del concepto de “migración de género”. No obstante, rechazo el simbolismo asociado a la *liminalidad*. Las consideraciones de transexuales o travestis como personas que “no están aquí ni allí” o “no son ni una cosa ni otra”, entre algunas observaciones, son inapropiadas. Al poner el énfasis en estas identidades como “transicionales” o “híbridas” o como una mezcla de “lo masculino y lo femenino”, se está presuponiendo que sus identidades son “incompletas” y medidas de acuerdo a la normatividad “hombre-mujer”. Más que la categoría antropológica de *liminal*, es conveniente para sostener mis premisas destacar las transformaciones corporales y espaciales de las travestis como pertenecientes a un *proceso ritual* (Turner, 1988). Se observará que el *viaje* se inicia con leves cambios corporales y estéticos (depilación de cejas, delineado de ojos, uso de vestimenta más femenina) y las transformaciones se van acrecentando lentamente a medida que las modificaciones corporales son más permanentes (hormonas, *bombeos* de silicona y cirugías estéticas). Al mismo tiempo,

---

<sup>156</sup> Sobre la categoría “ciudadano sexual”, véase a Weeks (1998b).

<sup>157</sup> “[...] la migración de género puede o no implicar un viaje geográfico, sin embargo, la distancia social que hay que recorrer -de hombre a mujer o viceversa- es considerable”.

los tránsitos espaciales (migraciones nacionales y transnacionales) se convierten en decisivos para acceder a dichas transformaciones corporales. Este proceso nunca acaba y es continuo. En vez de llegar a un “destino” estable, el valor es adquirido por el recorrido en sí. Esto significa que desde el momento en que se inician estas migraciones ya se ha activado una identificación con la identidad travesti y aunque no todas siguen los mismos recorridos corporales y espaciales, la búsqueda de alguna transformación – por más mínima que sea- ya las ubica en una posición estructuralmente diferente a, por ejemplo, los hombres gays. En efecto, más que “sujetos liminales en tránsito” a la espera de encontrar un significado al llegar a un “destino” imaginado, las travestis son personas en permanente proceso de transformación y es este mismo proceso el que les otorga significación y contribuye a entender el universo de las travestilidades.

### **2.3.3. Migraciones trans**

El último grupo o eje temático es el más significativo para esta investigación porque brinda las principales herramientas teóricas para entender los procesos migratorios de las travestis brasileñas, tanto dentro como fuera de Brasil.

#### **El género de las migraciones**

Durante el siglo XX se ha producido a escala mundial un crecimiento significativo de personas que migran para buscar mejores condiciones socio-laborales que las que encuentran en sus lugares de origen. La mayoría de las investigaciones sobre migraciones del siglo pasado partían de un presupuesto general que consistía en identificar al *típico* migrante como un hombre joven, soltero y con motivaciones económicas para migrar. Este proyecto únicamente masculino de migración dominó los estudios en ciencias sociales hasta principios de los años ochenta cuando se empieza a vislumbrar la invisibilidad de las migraciones femeninas (Sharpe, 2001). Hasta este período, las mujeres migrantes eran consideradas como dependientes de los hombres migrantes, con mínima educación y reproductoras *por excelencia* de la tradición y la cultura de procedencia (Zontini, 2005). Laura Agustín sugiere que sigue estando tan arraigada

la idea de la mujer como parte esencial de la casa, y hasta como la encarnación misma de la casa, que se les niega sistemáticamente el

protagonismo que implica la decisión de emigrar. Así comienza la patética imagen de mujeres inocentes arrancadas de sus casas, coaccionadas a migrar, y hasta secuestradas o vendidas como esclavas (Agustín, 2004: 81).

Es, pues, a mediados de los años ochenta cuando autoras como Annie Phizacklea (1983) y Mirjana Morokvasic (1984) (*apud* Zontini, 2005) que se posicionaron frente a la orientación exclusivamente masculina de las investigaciones sobre migraciones. Estas autoras feministas quisieron demostrar que las mujeres también migraban por motivos económicos y siguiendo sus propias iniciativas, ubicándose como protagonistas activas en el mercado de trabajo (Zontini, 2005). No obstante, al mismo tiempo que resaltaban el carácter económico e independiente de las migraciones de algunas mujeres, se siguió argumentando hasta mediados de los años noventa que, por ejemplo, las mujeres marroquíes eran seguidoras de sus maridos y se insertaban en un modelo migratorio basado en la familia y en el hogar. La división público (espacio del hombre) / privado (espacio de la mujer) (Pateman, 1995, 1996) seguía influenciando a estas investigaciones. De hecho, si consideramos las dos actividades principales de las mujeres que migran a Europa (el trabajo doméstico y sexual), se observará que las mismas pueden seguir siendo analizadas según este modelo “tradicional” de migración. Existen discursos que entienden que el trabajo doméstico (limpieza y/o cuidado de niños y ancianos) es la continuidad *natural* del rol maternal y del cuidado del hogar de las mujeres inmigrantes, o, en el caso de la prostitución, se presupone que para las mujeres es mejor no abandonar la protección de la familia y del hogar para evitar los “peligros” del exterior, según la perspectiva del «tráfico de personas» (Doezema, 2004; Agustín, 2004).

Hoy en día, es muy difícil encontrar explicaciones de tipo “tradicional” sobre las movilizaciones de las mujeres en los estudios sobre migraciones femeninas desde perspectivas feministas (Gregorio, 1998; Juliano, 2004; Nash et al., 2005). Atendiendo a sus experiencias, las mujeres son sujetas autónomas, libres y con capacidad de ser las únicas sostenedoras del núcleo familiar o, incluso, con el poder de migrar por un deseo de mejoramiento personal y de búsqueda de placer, independiente de los factores económicos tan sobredimensionados. Como describe Zontini, los enfoques contemporáneos sobre las migraciones femeninas coinciden en “su intento de resolver la oposición entre estructura y agencia con el fin de proporcionar visiones de la migración

que, al tiempo que reconocen el contexto estructural en el que la migración sucede, dejan espacio para apreciar la agencia humana” (2005: 103).

Este relato sobre la relativamente reciente visibilización de las mujeres en las investigaciones sobre migraciones (sobre todo, transnacionales) es útil para acercarme al lugar que ocupan travestis y transexuales en estos estudios. La respuesta reside en reconocer que los análisis sobre migraciones trans son prácticamente inexistentes en lengua castellana. Una excepción es el artículo de García y Oñate (2010) que se detiene en las migraciones de mujeres transexuales ecuatorianas en Murcia (España). De reciente aparición, también cabe mencionar la experiencia de mujeres trans colombianas desplazadas forzosamente por el conflicto armado de su país (Prada et al., 2012). En otra lengua latina como el portugués, se pueden encontrar numerosas investigaciones brasileñas sobre los tránsitos de las travestis que serán retomadas en el capítulo 6 (Patrício, 2008; Pelúcio, 2008, 2009b; Teixeira, 2008, 2011; Goulart, 2011; Vale, 2005).

En castellano, sin incluir la variable espacial, las poquísimas menciones que existen sobre la población trans se hacen: a) en relación al trabajo sexual, su principal actividad laboral tanto dentro como fuera de su país de origen (Espejo, 2008, 2009; López Riopedre, 2010 -quien se centra, sobre todo, en las mujeres trabajadoras del sexo); b) en relación a problemáticas existentes en contextos latinoamericanos (*Argentina*: Fernández, 2004; Berkins y Fernández, 2005; Sabsay, 2011; *México*: Arriaga, 2009; Escobar, 2011 [y Colombia]; *Ecuador*: Camacho, 2009); y c) en relación a estudios más teóricos que discuten diversas cuestiones en torno a la transexualidad y/o apoyan la corriente teórica/política del transgenerismo (principalmente, compilaciones de Nieto, 1998, 2008; Núñez, 2002, 2003; Soley-Beltran, 2009; Platero, 2009; Missé y Coll-Planas, 2010). Por último, existen publicaciones de tipo autobiográfico (como el de Albuquerque y Jannelli, 1996), autoetnográfico (Mejía, 2006) y biográfico-crítico (Espejo, 2008, 2009).

Sintetizando, con excepción de las investigaciones brasileñas, las obras citadas no se centran en analizar los procesos migratorios<sup>158</sup> que atraviesan frecuentemente este colectivo. De manera tangencial, la población trans puede llegar a ser frecuentemente analizada como un grupo políticamente minoritario dentro del colectivo LGBT o la comunidad gay. No obstante, esta invisibilidad de la especificidad trans en los estudios

---

<sup>158</sup> Me refiero aquí específicamente a los aspectos espaciales-geográficos, pues las migraciones corporales son evidentes en muchos de estos estudios.

académicos se manifiesta también en ámbitos angloparlantes como en Estados Unidos (Ochoa, 2010). En consecuencia, es necesario que se promueva el diálogo y el interés por temas que se están reflexionando sobre todo en Latinoamérica, específicamente destaco a Brasil, para introducirlos y/o profundizar y enriquecer la discusión en el contexto español. A continuación, volveré a analizar algunas cuestiones sobre las migraciones pero siguiendo esta vez el eje analítico del trabajo sexual.

### **Migraciones y trabajo sexual**

Es cierta la observación que hace Adriana Piscitelli (2009) sobre la difícil conexión entre industria del sexo y migración en los estudios académicos contemporáneos. Asombra esta desconexión cuando se piensa que estas personas “desempeñan un papel importante en la creación de un espacio social transnacional” (Piscitelli, 2009: 102). Uno de los principales orígenes de esta omisión se encuentra en los discursos de feministas abolicionistas<sup>159</sup> que se han posicionado con fuerza en los debates públicos y consideran a las personas que se prostituyen como “víctimas” de la trata de personas. Precisamente el Estado español se rige bajo el *sistema abolicionista*, es decir, el estado no persigue, no prohíbe ni favorece la prostitución cuando es voluntaria. Sí, en cambio, se actúa en casos de proxenetismo, es decir, cuando existe explotación económica de por medio<sup>160</sup>. El discurso abolicionista basado en la trata de personas (sobre todo,

---

<sup>159</sup> Los principales modelos jurídicos en torno a la prostitución son cuatro: a) *modelo reglamentarista*, tiene sus raíces en la Europa del siglo XIX cuando se consideraba a la prostitución como un “mal necesario”, en consecuencia, podía ser tolerada a través de la implementación de diferentes políticas públicas para invisibilizar y regular la prostitución (zonificación y controles sanitarios y policiales); b) *modelo abolicionista*, se extendió de manera mayoritaria en Europa occidental a partir del siglo XIX. Aquí no se castigaba en sí el ejercicio de la prostitución, sino que se criminalizaba todo lo que la rodeaba (especialmente los casos de proxenetismo y a los clientes); c) *modelo prohibicionista*, cuando fue evidente que la reglamentación fracasó con respecto al control de las enfermedades venéreas, los estados comenzaron a prohibir la prostitución, es decir, tanto prostitutas, como clientes y proxenetas fueron perseguidos y condenados penalmente.; y d) *modelo laboral o legaliccionista*, a partir de los años noventa del siglo pasado, una corriente del feminismo estableció “una alianza general entre las prostitutas y las demás mujeres, cuestionando la ‘gran división’ tradicional entre buenas y malas mujeres y definiendo la descriminalización de la prostitución como condición *sine qua non* de la emancipación de la mujer. Por su parte, las prostitutas reclaman el derecho a trabajar en la industria del sexo y a pertenecer al movimiento feminista” (Arella et al., 2007: 57).

<sup>160</sup> El Código Penal español en la última modificación del 2010 incorpora el delito específico de “trata de personas”, entre una de las finalidades de la explotación sexual. Sin embargo, el delito de “proxenetismo” en relación a la prostitución sigue manteniéndose (art. 188.1 del Código Penal). Asimismo, la amplitud en la interpretación de este último delito penal produce incertidumbres pues determinar quién puede lucrarse al “explotar” el ejercicio de esta actividad podría conducir a situaciones absurdas como castigar a los/as hijos/as de quienes se prostituyen.

mujeres)<sup>161</sup> sólo entiende a la prostitución en términos de “explotación”, “engaño” y “esclavitud sexual” de las mujeres. En consecuencia, se comprende que esta confusión entre trata y migración voluntaria de las personas se vuelve irreconciliable. Como describe Dolores Juliano,

En el imaginario social las inmigrantes solas, sin protección masculina, serían víctimas fáciles de traficantes y mafias de trata. Al no reconocérseles proyectos autónomos, no se piensa que se las castiga con la expulsión, sino que se las «salva» de sus explotadores. Sin embargo, esto se corresponde escasamente con los datos (2004: 192).

Existe otra perspectiva de análisis que considera a la trabajadora sexual como una agente con voluntad y capacidad de dirigir su propio destino, una sujeta con voz propia y autonomía. Se reconoce a la prostitución como un *trabajo* y se lucha por conseguir su legalidad. Al mismo tiempo que se denuncia el estigma de “puta” vivido por todas las mujeres, se visibiliza el derecho que todas las mujeres tienen a disponer de sus cuerpos y sexualidad. En efecto, se observa cómo se construye una alianza entre las trabajadoras sexuales y el resto de las mujeres. Este enfoque, pues, resalta la autonomía, libertad y agencia de las personas que *eligen* esta opción laboral por considerarla más beneficiosa que otros trabajos mal pagados y precarios (Pheterson, 1989, 2000; Osborne, 1991, 2004; Juliano, 2002; Agustín, 2004; Garaizabal y Briz, 2007; Holgado, 2008; entre otras).

Se considera apropiado hablar del trabajo sexual como perteneciente a una gran *industria del sexo* que incluye a burdeles, clubes de alterne, líneas telefónicas eróticas, casas de masaje y saunas, sexo virtual por Internet, pisos de atención privada, discotecas, cabarets, prostitución callejera, cines y revistas pornográficas, *sex shops*, entre otras formas de llevar a cabo un intercambio de una experiencia sexual o sensual por dinero (Agustín, 2004). Así como las modalidades de trabajo en este *mercado del sexo* son diversas, también lo son las experiencias de las personas que transitan por ella. Por lo tanto, en vez de pensar en *la* prostitución conviene reflexionar sobre las prostituciones (Holgado, 2008), en plural.

---

<sup>161</sup> Como apunta Doezema (2004), este discurso está íntimamente vinculado con el mito y el discurso de “la trata de blancas” del pasado: “en ambos se pone especial énfasis en la juventud de la víctima, en su inocencia y también en el origen ‘extranjero’ del traficante. [...] [Pero bajo estos discursos] está una vez más el miedo a la independencia de las mujeres y a su sexualidad” (Doezema, 2004: 157).

En fin, la industria del sexo es un negocio altamente rentable y por este motivo este trabajo forma parte del proyecto migratorio de un número importante de personas. Se dice que en muchos países de Europa occidental las mujeres migrantes llegan a constituir aproximadamente el 70% de las/os trabajadoras/es del sexo (Brussa, 2004). Sin embargo, no sólo migran mujeres para incorporarse en la industria del sexo. Hombres y trans también lo hacen. No obstante, su ausencia e invisibilidad en los debates sobre prostitución es muy frecuente. De hecho, llama la atención quienes en sus estudios los/as nombran, para descentrar momentáneamente la asociación entre trabajo sexual y mujer. En el caso particular de las trans, ellas están excluidas porque el concepto de mujer del discurso dominante se basa en la biología y, en consecuencia, según enfoques abolicionistas, son las mujeres (biológicas) a quienes hay que “salvar” y “rescatar” de las redes que tratan con personas (Agustín, 2009). Las personas trans, en tanto “hombres” para la visión oficial, son ignoradas porque numéricamente son poco significativas y “no están en peligro”. Asimismo, la activista transexual y trabajadora del sexo Beatriz Espejo comenta que las transexuales:

no conciben el hecho de prostituirse como una agresión directa o esclavitud. Por tanto, es más fácil, para una transexual, adaptarse a la prostitución en tanto le sea rentable y rara vez presentará sentimiento de culpa, vergüenza o lesión alguna. [...] La población transexual femenina no es víctima, por ahora, del proxenetismo, el tráfico y la extorsión, quizás también por eso no encuentra razonables las extrapolaciones feministas cuando presentan a la mujer prostituta como víctima de explotación por sistema (2008: 133-4).

Las trabajadoras sexuales trans migrantes son reconocidas, sobre todo, por las ONG's que trabajan con trabajadoras/es del sexo y desarrollan programas para promover su salud sexual y autonomía. Mediante la entrega de material preventivo y educativo, charlas grupales e individuales, apoyo psicológico, legal y sanitario, estas ONG's promueven el fortalecimiento y la educación socio-sanitaria de las/os “usuarias/os” para minimizar sus prácticas de riesgo. Estas organizaciones son las únicas que pueden ofrecer algunas cifras fiables sobre las características de la población trans trabajadoras del sexo. Debido a su alto índice de movilidad y a que la gran mayoría son de nacionalidad extranjera y se encuentra en una situación administrativa irregular, es muy difícil cuantificarlas. No obstante, para tener una idea, la memoria del

año 2010 de Àmbit Prevençió/Àmbit Dona<sup>162</sup> informa que el 45% (271) de sus usuarias trabajadoras del sexo son trans, y el 55% (328) corresponde a mujeres. Del total de sus usuarias (mujeres y trans), el 79% proviene de otros países, y en el caso específico de las trans, el 61% procede de Sudamérica (Ecuador, Colombia, Brasil y Venezuela son los países más representados). Por su parte, Stop Sida<sup>163</sup> presenta en su memoria del año 2010 (Fernández Dávila y Morales, 2011) que sus usuarias trans trabajadoras del sexo representan el 35,5% (305) del total de usuarios/as (el resto corresponde a los hombres trabajadores del sexo). Del total de sus usuarias trans, casi el 90% son de nacionalidad extranjera: el 40,5% corresponde a brasileñas, el 14,5% a venezolanas, y el 13% a colombianas. Estas cifras, aunque no son concluyentes, ayudan a comprender, por un lado, que la población trans trabajadora del sexo es significativa entre las/os usuarias/os de estas organizaciones y, por el otro lado, que la mayoría son de nacionalidad extranjera, sobre todo, latinoamericanas.

Como se verá en otros capítulos de esta tesis, la vinculación entre travestis y trabajo sexual es muy íntima. No sólo porque esta actividad es necesaria para construir las travestilidades, sino también porque prácticamente no existen otras opciones laborales para ellas. Para la gran mayoría de las travestis trabajadoras del sexo, la prostitución no es una actividad que las avergüence, ni la vivencian con resignación. Por el contrario, es una profesión que las empodera, como diferentes estudios también lo han destacado (Kulick, 1998; Benedetti, 2005; Vogel, 2008; Pelúcio, 2009a). Como Espejo refleja en su artículo: “muchas transexuales encuentran legitimación y realización personal a través de la valoración económica y real que los varones le demuestran, reforzamiento que no encuentran en otros ámbitos sociales en los que previamente han sido despreciadas” (2008: 133). Todas las travestis que llegan a Europa para trabajar en la industria del sexo ya se dedicaban a lo mismo en Brasil. Pensar en Europa hubiera sido imposible sin estas experiencias laborales previas. Todo el proceso de transformación travesti, en tanto *proceso ritual*, no está organizado al azar, sino que sigue una serie de pasos que determinarán cuando ya se está lista para el viaje

---

<sup>162</sup> Àmbit Prevençió es una organización sin ánimo de lucro que surgió para prevenir el VIH/Sida entre los/as drogodependientes/as. Con el tiempo ampliaron sus líneas de actuación y, entre otros programas, se creó Àmbit Dona destinada a mujeres y trans trabajadoras del sexo en Barcelona. Su objetivo es reducir los daños a través de estrategias de prevención y educación socio-sanitaria.

<sup>163</sup> Organización sin ánimo de lucro dedicada a la prevención del VIH/Sida. Tienen un programa de asesoramiento en salud sexual, educación y empoderamiento de trabajadoras/es sexuales trans y hombres en Barcelona.

transnacional. El trabajo sexual es, pues, un elemento fundamental del proceso identitario y migratorio de las travestis.

### **Migraciones trans**

Se ha descrito que la visibilización de las mujeres en los estudios sobre migraciones a partir de mediados de los años ochenta se comprendió a partir de un modelo de análisis exclusivamente económico. Así, las llamadas migraciones por motivos económicos fueron hegemónicas en las investigaciones sobre migración en ciencias sociales. En los últimos años, un número cada vez más creciente de investigadores/as incorporan la articulación de categorías como el género, los afectos y la sexualidad para entender los tránsitos transnacionales (Piscitelli et al., 2011). Al indagar algunas referencias teóricas para estudiar los procesos de movilización de las travestis, examiné en primer lugar las categorías *migración sexual* (Cantú, 2002; Parker, 2002; Pichardo, 2003; Vale, 2009) y *migración queer* (Fortier, 2003; Gorman-Murray, 2007; Luibhéid, 2008; Ochoa, 2010). Ambas categorías describen los deseos y las prácticas sexuales de personas que abandonan su lugar de origen y buscan un nuevo sitio donde vivir su sexualidad de forma diferente. La totalidad de estos estudios (con la excepción de Ochoa<sup>164</sup>) hacen referencia a las experiencias migratorias de gays y lesbianas.

Las motivaciones que llevan a gays y lesbianas a migrar son diversas. Por ejemplo, Pichardo (2003) sistematiza las principales causas migratorias de un grupo de gays y lesbianas de nacionalidad extranjera entrevistados/as en España: escapar del control social (la familia), empezar de cero y establecer una nueva identidad; buscar el anonimato de una gran ciudad; encontrar un ambiente de mayor respeto; mayores oportunidades de sociabilidad; conseguir mejores tratamientos contra el VIH; conseguir residencia en países que permiten formalizar las relaciones homosexuales; y, huir de países con condenas penales que pueden llegar hasta la muerte. Estas referencias,

---

<sup>164</sup> En su artículo, Ochoa (2010) efectúa una revisión bibliográfica de los (pocos) estudios que existen exclusivamente sobre la población trans ("*transpopulation*") de origen latino que migró a Estados Unidos desde el período colonial hasta nuestros días. Sin detenerme en la dificultad (que la autora reconoce) de nombrar a los indígenas latinos *dos espíritus* del período colonial como "trans", considero que el espacio no se constituye como una variable que también *crea* a las identidades trans. Si bien la población trans latina en Estados Unidos sufre violencia, exclusión o está médicamente más desatendida, lo *latino* actúa como un elemento más entre otras variables identitarias. En efecto, los motivos migratorios, las experiencias previas en los contextos de origen o las transformaciones corporales durante o a partir de estas migraciones no son contempladas en la revisión que Ochoa realiza de la literatura sobre el tema. Las "migraciones *queer*" ya están implícitamente consideradas por la *presencia* de la población trans *latina* en Estados Unidos.

aunque pertinentes al pensar en las migraciones de travestis, transexuales y transgéneros, son limitadas para captar sus experiencias de movilización. En el caso de las travestis brasileñas, también buscan ganar dinero (generalmente, mediante el trabajo sexual) y modificar sus cuerpos para ser más “femeninas y bellas”. La capacidad que tienen de *hacerse* a sí mismas, a través de sus intervenciones corporales, es un factor de vital importancia para entender sus tránsitos. En consecuencia, las investigaciones que se ubican bajo el concepto de migraciones sexuales o *queer*, si bien han sido y son útiles pues al incorporar la variable ‘sexualidad’ en los análisis migratorios descentran la hegemonía económica como principal perspectiva de estudio, no contemplan la particularidad de las migraciones de travestis, transexuales y transgéneros.

Tal como anticipé, en los estudios sobre migraciones es destacable la ausencia de personas que se identifican como transgéneros, transexuales o travestis. En lengua castellana, puede destacarse el artículo de García y Oñate (2010) que describe el viaje a Murcia de mujeres transexuales ecuatorianas para no sólo ganar dinero y obtener mayor respeto y libertad en Europa, sino también para transformar sus cuerpos: el viaje deja su huella en sus cuerpos. A pesar de la similitud del enfoque, este estudio brinda pocos elementos significativos para profundizar el presente análisis. Si bien no fue una intención de los autores llevar a cabo una investigación más exhaustiva, reconocen las limitaciones analíticas al no contar con relatos de mujeres transexuales que se encuentren en Ecuador. En lengua inglesa, me interesa mencionar dos trabajos que analizan particularmente a la población trans: el de Vogel (2009) sobre transformistas<sup>165</sup> venezolanas que migran a Europa y el de Howe et al. (2008) sobre transgéneros<sup>166</sup> mexicanas que migran de Guadalajara a San Francisco. Asimismo, los estudios de autores/as brasileños/as que tratan sobre travestis de su país y reflexionan sobre la variable espacial serán nuevamente mencionados cuando se analice específicamente el material etnográfico sobre travestis brasileñas.

Vogel (2009) argumenta que en el caso de las transformistas venezolanas, ellas deciden migrar a Europa no sólo para ganar dinero y escapar de un ambiente de marginalidad, sino también para exhibir su belleza y regresar a su país con una nueva identidad: más femeninas, bellas y exitosas. Como las travestis brasileñas, las venezolanas también se organizan a través de un sistema basado en redes estructuradas

---

<sup>165</sup> Es el término que la autora usa para referirse a las transexuales o travestis venezolanas.

<sup>166</sup> También aquí mantengo el concepto utilizado por los autores.

según el simbolismo del parentesco, es decir, la “madre” ocupará el liderazgo de esta relación afectiva y económica con su “hija”. La autora emplea el concepto de liminalidad para explicar que estas personas atraviesan un “rito de separación” desde el momento en que deciden abandonar la familia y su masculinidad para convertirse en transformistas. Para ello, será necesario migrar a grandes ciudades como Caracas (y posteriormente, a ciudades en Europa) para cumplir sus objetivos. Como la autora describe: “[p]hysical movement of the body, change in identity and the freedom to experience sexuality seem to be accomplished in one act of relocation”<sup>167</sup> (Vogel, 2009: 375).

El trabajo de Howe et al. (2008) sigue un recorrido similar. Describe la experiencia transmigratoria de trabajadoras sexuales mexicanas que dejan Guadalajara para encontrar en San Francisco la posibilidad de modificar y feminizar sus cuerpos a través de prácticas hormonales y quirúrgicas/estéticas. También argumentan que deciden migrar para ganar dinero con el fin de ayudar a sus familias cuando regresen a México, es decir, todas coinciden en que su estancia en Estados Unidos es temporal. San Francisco es reconocida internacionalmente por su “tolerancia” en tanto “meca gay”. Sin embargo, a pesar de las mejores condiciones estructurales, económicas y de servicios que encuentran en la ciudad, la gran mayoría decide regresar a su país natal. Esto se debe a que encuentran grandes limitaciones por la falta de soporte de la familia y de las redes locales, por su marginalización en tanto “indocumentadas”, por las barreras lingüísticas y, sobre todo, por trabajar en una actividad ilícita como la prostitución. Teniendo en cuenta esta situación, se entiende que ellas tengan grandes dificultades para integrarse en la comunidad gay y transgénero local de San Francisco. Por eso, una vez que llegan a cumplir sus expectativas, el retorno a México forma parte del trayecto final de sus experiencias migratorias. De esta manera, los autores analizan cómo la migración es un proceso social que está generizado, en oposición a modelos económicos y políticos de migración que sólo “incluyen el factor género”. Los autores concluyen asegurando que:

*It is not just that gender (as a man or a woman) conditions one's experience of border crossing and life on the other side but that gendered desires –for example, to present a biologically dissonant gender and sexual preference– constitute specific kinds of “push” and “pull” between individual agency,*

---

<sup>167</sup> “El movimiento físico del cuerpo, los cambios en la identidad y la libertad de experimentar la sexualidad parecen ser realizados en un acto de reubicación”.

*the economic niche of transmigrant sex work, and identity practices*<sup>168</sup>  
(Howe et al., 2008: 45).

Se verá que en el caso de las migraciones transnacionales de travestis brasileñas, el retorno definitivo a Brasil es una práctica que es empleada, generalmente, después de unos años de vida en Europa. Es muy frecuente que las travestis –que no son expulsadas- permanezcan largas temporadas y años en Europa, volviendo de forma continuada para las vacaciones anuales en su país. Incluso hay travestis que deciden no volver nunca más a Brasil. De esta manera, se pueden considerar sus movilizaciones espaciales como migraciones, es decir, aunque muchas transiten continuamente por diversos itinerarios del mercado del sexo europeo, Europa es un sitio donde pretenden permanecer de forma más o menos continuada.

Propongo el uso del concepto ‘migración trans’, en un sentido amplio, para hacer referencia, precisamente, a los procesos migratorios que reflejan la particularidad de las experiencias de travestis, transexuales o transgéneros. Las personas trans migran para encontrar mayor libertad y respeto para expresar y vivir sus identidades de género y sexualidades, pero también buscan –simultáneamente- un escenario económico beneficioso para desarrollar una actividad laboral. En el caso de las travestis brasileñas, el trabajo sexual es una fuente de ingresos muy importante tanto por las ganancias económicas que conlleva, como por ser un elemento fundamental del proceso de construcción de las travestilidades. En consecuencia, no se pueden aislar las migraciones trans de los condicionamientos sociales, políticos y económicos que movilizan dichas migraciones. Al hablar de migración trans se resalta tanto la capacidad de agencia y las características vinculadas a la sexualidad y al género, como los procesos económicos en el que están insertas las personas que migran (Howe et al., 2008). Sobre todo, la particularidad de las migraciones trans reside en que no sólo están cruzando unas fronteras espaciales (nacionales o transnacionales) sino que, al mismo tiempo, construyen su propia identidad pues, como lo hacen las travestis, mientras van migrando van modificando y feminizando más sus cuerpos. Por lo tanto, como se desarrollará a lo largo de la tesis, cuando se habla de las migraciones de las travestis no sólo me refiero a sus desplazamientos espaciales sino que describo también sus tránsitos

---

<sup>168</sup> “No se trata sólo de que el género (como un hombre o una mujer) condicione la propia experiencia de cruzar la frontera y la vida en el otro lado, sino que los deseos generizados -por ejemplo, presentar una preferencia de género y sexual biológicamente disonantes- constituyen tipos específicos de [factores de] ‘empuje’ y ‘atracción’ entre la agencia individual, el nicho económico del trabajo sexual transmigrante, y las prácticas identitarias”.

por los límites de un territorio corporal (King, 2003; Howe et al., 2008; Vogel, 2009; García y Oñate, 2010). Para transformarse en travesti es necesario someterse a una serie de procedimientos cosméticos, estéticos y/o médicos para performar un determinado tipo de ideal “femenino”. Asimismo, la gran mayoría de estas modificaciones sólo pueden llevarse a cabo si se ha migrado a entornos sociales y laborables que estimulan ese transformarse en travesti.

De muy reciente publicación, la obra *Transgender migrations. The bodies, borders, and politics of transition* (Cotten, 2012) compila una serie de estudios que giran en torno a los cuerpos y los espacios en transición. Se considera que las migraciones transgénero, como las llama el editor de la obra, son movimientos multidimensionales, erráticos y heterotópicos constituidos a través del deseo y la agencia, y que atraviesan múltiples fronteras y configuraciones temporales, sociales y sexuales. Específicamente, analizan algunos relatos de viaje para entender cómo es constituida la experiencia trans al cruzar fronteras de género y territoriales. Aunque los aportes de algunos capítulos son muy interesantes y pertinentes para la presente investigación, según mi opinión no dejan de utilizar el vínculo cuerpo-espacio como una metáfora que resulta “pintoresca” para retratar la vida de personas puntuales que encarnan una cierta indeterminación genérica: por ejemplo, se relata la vida de la cómica e imitadora transgénero Rae Bourbon (Romesburg, 2012) o se describe la experiencia de la mediática transexual Christine Jorgensen después de la cirugía de reasignación sexual (Aizura, 2012). El espacio, pues, más que constituir a las identidades, acompaña las experiencias de vida de personas que sí transitan, en tanto “sujetos en el exilio” (Romesburg, 2012: 123), por los límites del género.

Existe un especial interés por reflexionar y criticar la metáfora frecuentemente utilizada del “hogar” para narrar los tránsitos que atraviesan las personas trans, particularmente transexuales, hasta llegar a un lugar seguro, una nueva vida donde reconocen la pertenencia al *nuevo* género (Prosser, 1999). Este viaje de “ida”, lineal y teleológico, es puesto en cuestión desde diversos ángulos. Aizura (2012) de forma ejemplar describe la importancia de la “vuelta” en los relatos de transexuales (sobre todo, Christine Jorgensen) que retornan a casa después de una operación de “cambio de sexo” en algún otro lugar que no tiene importancia en sus narrativas. La capacidad de las personas transexuales de demostrar al “otro” que se hicieron a sí mismas, transformándose según sus deseos de ser “normales”, demuestra que el discurso del

“retorno al hogar” es utilizado para domesticar la potencial capacidad de la transexualidad de desestabilizar el binarismo de género. Por su parte, Bhanji (2012) reconoce, como también lo hace Aizura, que existen otras narrativas que pertenecen a trans no blancas, ni de clase media, que se apartan de la construcción hegemónica de cuerpos que transitan de manera lineal y finalista *de* un género *a* otro. El autor cita a Halberstam (1998) al considerar que aunque las metáforas del viaje y de los cruces de fronteras son inevitables en los discursos transexuales, hay que reconocer que *“they are also laden with the histories of other identity negotiations, and they carry the burden of national and colonial discursive histories”*<sup>169</sup> (165). Existen cuerpos, pues, que están permanentemente dislocados del “hogar” y no llegan nunca a un sitio (ni pretenden llegar).

El empleo de la metáfora del viaje es adecuado para comprender las experiencias migratorias de las travestis brasileñas. Sin embargo, atendiendo a las críticas precedentes, ellas no llegan de manera finalista a ningún lugar seguro y estable como meta última. Transformarse en travesti requiere un proceso de continuo trabajo y dedicación. Este recorrido, en realidad, nunca tiene un fin. En consecuencia, más que el “hogar” al que se retorna o el destino al que se aspira llegar, las identidades travestis son vivenciadas en estos tránsitos constantes y permanentes. El viaje sigue una serie de etapas comunes en la mayoría de mis informantes: para todas, la “ida” cuenta con una parada deseada, Europa; para algunas, la “vuelta”, temporaria o definitiva, implica el reconocimiento de la mirada ajena del estatus simbólico, material y corporal alcanzado en esta migración transnacional. Asimismo, Europa, ese “otro” lugar que es de vital importancia para las biografías travestis, se presenta como un destino “liberador” en relación al lugar de origen. Generalmente, el lugar de procedencia –frecuentemente correspondiente a entornos rurales o ciudades muy pequeñas- se ubica como un espacio devaluado y que las oprime pues el respeto y la aceptación pública y familiar de sus identidades sexuales y de género son muy difíciles dado el hermetismo y las pocas herramientas sociales para entender a las travestilidades. La partida, el inicio de un largo viaje, se muestra como el principal medio para construir, expresar y reforzar la propia identidad de género travesti. Por ejemplo, Fortier (2003) advierte que es aconsejable no aproximarse a las migraciones (*queer*) únicamente como un acto de emancipación y de huida del hogar familiar heterosexual y represivo. No obstante, en el caso de las

---

<sup>169</sup> “[...] ellos también están impregnados con las historias de otras negociaciones identitarias, y llevan la carga de historias discursivas nacionales y coloniales”.

travestis, es sólo a través de la partida (huida o expulsión) que podrá existir un *transformarse* en travesti.

El marco teórico hasta aquí planteado proporciona una serie de herramientas conceptuales para entender el desarrollo de los próximos capítulos basados, sobre todo, en el análisis del material etnográfico. No obstante, esta investigación presentará nuevas preguntas y desafíos que harán que el diálogo entre la teoría y la práctica se vuelva dinámico.

La combinación de estudios provenientes, principalmente, del feminismo, la historia y la antropología han permitido examinar distintas categorías centrales para esta investigación. Se ha analizado que la sexualidad, fruto de relaciones históricas de poder, se construyó como uno de los dispositivos que ha determinado/determina quién está dentro (“normal”) o “fuera” (“enfermo”, “invertido” o “peligroso”) del marco regulador de la heterosexualidad. La creación en el siglo XIX de la figura del “homosexual”, en tanto persona que invierte los roles de “género”, nos ha acercado a la discusión del vínculo entre género y sexualidad. Al mismo tiempo, se examinó que estas identidades están encarnadas. Para las travestis, las transformaciones corporales y la proximidad a una “belleza ideal” forman parte de sus aspiraciones más preciadas. El análisis sobre la relación entre belleza y poder en una sociedad organizada para el consumo, y la descripción de algunas prácticas como las cirugías estéticas y los concursos de belleza, contribuyeron a contextualizar el escenario teórico a partir del cual se entenderán las bellezas travestis. Más adelante se describirá cuáles son las prácticas que ellas emplean para modificar sus cuerpos y estar más cerca de una belleza que, según creen, las empodera y las acerca a la cima de la jerarquía social entre las propias travestis. Sin embargo, y para terminar, estas transformaciones corporales sólo se pueden llevar a cabo si se ha migrado a entornos favorables para desarrollar esa capacidad de transformarse en travesti. A través del desarrollo teórico de las llamadas migraciones trans se ha podido encontrar una categoría para comprender el tipo específico de migración travesti. Una combinación de factores económicos, transiciones de género, agencia individual y búsqueda de una mayor libertad delinean sus migraciones nacionales y transnacionales. Migraciones que, generalmente, se llevan a cabo por medio del trabajo sexual en tanto actividad principal para generar ingresos económicos

y, sobre todo, para construir sus identidades que se encuentran en permanente proceso de formación.

## Capítulo 3

### Una *amapô* en Lapa Acerca de las técnicas y la metodología de una investigación

“Aquí llega la *amapô*”, comentaban algunas travestis mientras me veían llegar. En el sistema lingüístico clasificatorio de raíces africanas (yorubá) que emplean las travestis brasileñas, *amapô* significa mujer (biológica).

El trabajo de campo para esta investigación se llevó a cabo en Río de Janeiro y en Barcelona. El objetivo consistía en explorar las transiciones corporales y espaciales de travestis brasileñas tanto en su país de origen como en el extranjero. Específicamente, el interés se centraba en analizar cómo se transformaban en travestis a partir de sus modificaciones corporales y de género, la paulatina profesionalización en el campo del trabajo sexual y las posteriores migraciones transnacionales que muchas de ellas realizaban. Río y Barcelona, pues, deben ser leídas como dos ciudades a través de las cuales se construye a la persona travesti.

Si bien ambas ciudades fueron relevantes para esta investigación, en este capítulo le daré mayor importancia a las experiencias vividas en tanto investigadora en Brasil ya que fue allí donde más intensamente me involucré en el universo de las travestis. Concretamente, el barrio de Lapa, en Río de Janeiro, fue el escenario del material etnográfico más significativo para esta tesis. Lapa es un barrio del centro de la ciudad de Río de Janeiro que en los años cincuenta se caracterizó por ser la referencia indiscutible de la vida nocturna de la bohemia carioca: sus famosos cabarets y restaurantes eran frecuentados por artistas, políticos e intelectuales. En los últimos años, después de superar una época de desvalorización y decadencia de la zona, Lapa vuelve a imponerse como uno de los centros de la vida cultural y turística carioca. Se mantuvo la

arquitectura original y se restauraron buena parte de los edificios de principios del siglo pasado, característica del barrio. Esta zona también se distingue por ser uno de los principales focos de la prostitución travesti en la ciudad.

En este capítulo se describirá, en primer término, la metodología utilizada en la investigación. En segundo lugar, haciendo referencia específicamente al trabajo realizado en Brasil, se relatará la forma en que se establecieron los primeros contactos con las informantes. A continuación, obtendrá un lugar especial la descripción del caserón –principal lugar donde se llevó a cabo el trabajo de campo- en tanto espacio de vivienda y de encuentro de las travestis en Lapa. Seguidamente, como en todo trabajo de campo, la aparición de la figura de la investigadora es inevitable. Se describirá de qué manera me posicioné/me posicionaron para acercarme a las travestis a través de la construcción de un nuevo rol. A su vez, se relatará cómo, mientras obtenía mayor visibilidad, mi cuerpo se iba convirtiendo en objeto de interés por parte de mis informantes. También se analizarán otros espacios vinculados a las travestis donde se ha realizado el trabajo de campo y, a continuación, se hará referencia al encuentro con algunas travestis de la llamada “primera generación”. Por último, se describirá el trabajo de campo realizado en Barcelona.

Antes de continuar, es necesario conocer el marco conceptual y metodológico de este capítulo. La publicación a finales de los años sesenta de los diarios de campo de Bronislaw Malinowski (1989 [1967]) puso en primer plano la figura del investigador en la producción del conocimiento antropológico. Como Alberto Cardín menciona en el prólogo de estos diarios: “[l]o que vemos operar en el Diario de Trobriand es pues un ‘yo testifical’, como Geertz ha querido llamarlo, que da testimonio a la vez de sus propias autopercepciones y de las dificultades que le plantea su objeto de estudio” (Cardín, 1989: 11). Más allá de las controversias que generó esta obra, permitió ser uno de los principales motores para que se cuestione algunos pilares de la disciplina como la validez del conocimiento y el significado de la relación “nosotros/otros”.

No obstante, aún para Malinowski y buena parte de los antropólogos del siglo XX, el “estar allí” en el campo fundamentaba de por sí la capacidad de registrar la totalidad de lo que acontecía en las sociedades estudiadas. El trabajo de campo intensivo, la observación participante y el uso de la lengua nativa fueron los principales medios para que el antropólogo obtuviera el poder de convertirse en el traductor autorizado de esas “otras” sociedades. La propia experiencia del investigador legitimaba

sus conocimientos. Sin embargo, la omnipresencia y la autoridad del etnógrafo son cuestionadas a partir de una corriente en antropología que entiende a la disciplina más vinculada con las formas de escritura que con las experiencias del investigador (Clifford, 1993). Según Geertz:

La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad de convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente «estado allí». Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura (1989: 14).

La forma de entender la objetividad científica es replanteada por algunos antropólogos llamados posmodernistas (Clifford y Marcus, 1991; Marcus y Fischer, 2000 [1986]; entre otros). La etnografía posmoderna “pone en primer término al diálogo y no al monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental” (Tyler, 1993: 301). Siguiendo estas ideas, se reconoce que los “sujetos-otros” interactúan e interpretan su mundo social (Giddens, 1998) y, en consecuencia, todo encuentro antropológico requiere un proceso de aprendizaje e intercambios cognoscitivos que incluye la reflexividad tanto del/de la investigador/a como de los “sujetos-otros”.

Al mismo tiempo, merece tener en cuenta la distinción *emic/etic* empleada a lo largo de esta tesis. Según Harris (1979), la perspectiva *emic* es la proveniente del informante nativo, es decir, el observador emplea e intenta esclarecer categorías que el nativo considera reales y otorga sentido a su actuación. Por el otro lado, la perspectiva *etic* se vincula con la capacidad del observador para generar categorías y conceptos desde un punto de vista científico para darle significación a las problemáticas socio-culturales que analiza.

Para terminar, en este capítulo más que exhibir las dificultades de todo trabajo etnográfico, pretendo enriquecer con mis experiencias el conocimiento que se produce a partir de dicho trabajo. Si el encuentro antropológico que se estableció para esta investigación debe ser leído como una relación y diálogo entre ellas (construidas como las “otras”) y yo (investigadora, integrante de un “nosotros”), este capítulo reflejará

cómo nos fuimos representando y construyendo conjuntamente (Kalinsky y Pérez, 1993).

### 3.1. Metodología

Realicé una “etnografía multisituada” (Marcus, 1995) pues este fue el mejor procedimiento para conocer el significado de sus tránsitos migratorios-corporales y prácticas sexuales: se verá que no es lo mismo ser una travesti brasileña en Río de Janeiro que en Barcelona. En ambas ciudades empleé dos técnicas básicas para recolectar información: a) la observación participante, y b) las entrevistas en profundidad semi-dirigidas. En total se han analizado veinticinco entrevistas para esta investigación: diecisiete en Río y ocho en Barcelona. Mi inserción en el campo fue un proceso lento que se fue adaptando al modo en que estructuré mi trabajo de campo en ambas ciudades. En Río de Janeiro mi estancia duró seis meses continuados (entre abril y septiembre de 2008) que hicieron que el trabajo fuese intensivo y constante. Por el contrario, en Barcelona el tiempo dedicado a la investigación duró también seis meses pero fue ejecutado de una forma discontinua, a lo largo de dos años. En ningún momento se pretendió llevar a cabo una investigación de tipo comparativo entre ambas ciudades. La desproporción numérica de los datos obtenidos en cada ciudad no permitiría hablar de comparación. Por el contrario, en la elección de Barcelona el objetivo ha sido rastrear sólo una parte del movimiento transnacional de las travestis brasileñas a Europa, puesto que Barcelona forma parte de una de sus rutas migratorias. Barcelona constituye –entre otras ciudades europeas- un paso más en la construcción de la personalidad travesti. Asimismo, las mayores dificultades encontradas en Barcelona a la hora de la realización del trabajo de campo dan cuenta de la complejidad de acceso a las travestis cuando no están organizadas de forma piramidal, como en Río. A lo largo de este capítulo se analizará con mayor profundidad la forma en que llevé a cabo el trabajo de campo en ambas ciudades aunque la experiencia en Río merezca más atención ya que proporcionó más elementos para reflexionar.

Las entrevistas que realicé en la primera etapa, en Río de Janeiro, fueron distribuidas de la siguiente manera: diez entrevistas a travestis (incluidas personas identificadas como transexuales o ex travestis/transformistas), dos entrevistas a travestis *bombadeiras* (personas que inyectan la silicona líquida industrial en los cuerpos de otras

travestis), tres entrevistas a cirujanos plásticos y estéticos, una entrevista a una médica de familia que trabajaba exclusivamente con las travestis del barrio de Lapa y una entrevista a un ex empresario de un local de espectáculo para travestis/transformistas cariocas, él fue testigo del momento de mayor esplendor de las travestis en los años ochenta a través de su amistad con las travestis más reconocidas de la época (ver Tabla 1 y 2 al final del capítulo). Además de las entrevistas, en Río acompañé dos proyectos municipales en relación a la población travesti: el “Proyecto Damas” (capacitación profesional de las travestis) y el “Programa de lucha contra la explotación sexual infantil” (entrega de material preventivo en zonas donde se ejerce la prostitución travesti).

En la siguiente etapa, en Barcelona, las entrevistas fueron: cinco a travestis, dos a cirujanos plásticos y estéticos y una a la coordinadora de un programa de la ONG *Stop Sida* destinado a trans trabajadoras del sexo. Al mismo tiempo, este período se caracterizó por mis visitas regulares a la casa de Pía, una travesti brasileña que vive hace 18 años en Barcelona y que conocí en un evento académico/político en relación al trabajo sexual en la ciudad. Paralelamente, mi contacto con una travesti mediadora de *Stop Sida* me permitió acompañarla a repartir material preventivo entre travestis trabajadoras sexuales en el Camp Nou (estadio de fútbol del FC Barcelona), principal zona de trabajo de travestis en Barcelona. La discontinuidad del trabajo de campo en Barcelona hizo que el período de investigación se extendiera entre el año 2009 y el 2011. En la última etapa me encontré en varias ocasiones con una conocida transexual española –informante en la investigación que realicé para el DEA en torno a la transexualidad femenina en Barcelona<sup>170</sup>- quien fue clave en sus relatos sobre cómo fue vivida la transexualidad (y la llegada de travestis de nacionalidad extranjera) en España durante la Transición. También mis frecuentes encuentros con Perla, mediadora de la ONG Àmbit Dona, fueron fructíferos para entender el desenvolvimiento del mercado del sexo en Barcelona.

---

<sup>170</sup> *Cuerpos bajo sospecha. Identidades transexuales en Barcelona*, estudio presentado en junio de 2007 con el objetivo de obtener el certificado DEA (Diploma de Estudios Avanzados) correspondiente al segundo año del programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Barcelona.

### 3.2. Primeros contactos en Río

Llegué a Río de Janeiro para conocer a las travestis, quería observarlas, escucharlas y entender cómo producían sus cuerpos y performaban su manera de entender la feminidad. Mi hipótesis inicial de partida era amplia y se basaba en mi conocimiento previo de un grupo de mujeres transexuales españolas. Como ya avancé, partía del supuesto que los cuerpos de las trans/transexuales/travestis<sup>171</sup> que provenían de un contexto social y cultural brasileño eran diferentes del de las españolas. Quería analizar cómo cada contexto social y cultural potenciaba y modelaba determinadas zonas corporales en función de los valores, ideales y referentes estéticos de cada sociedad. La posibilidad que tuve de conocer en Barcelona a trans/transexuales/travestis trabajadoras del sexo de origen latinoamericano y europeo me hizo reflexionar que la feminidad era pensada y construida de forma diferente en ambos casos. Al mismo tiempo, la particularidad estética de las brasileñas llamó mi atención pues eran consideradas como “las más bellas”, según el resto de sus compañeras, y con unos contornos corporales “exuberantes” y “femeninos”. Con estos antecedentes, mi viaje a Brasil estuvo más bien motivado por un interés etnográfico-descriptivo. Una vez en el campo, pude observar el constante movimiento espacial de las travestis (llegando desde distintas ciudades/pueblos de Brasil hasta Río y partiendo de Río hacia Europa). Allí también advertí que estas movilizaciones espaciales eran acompañadas por transformaciones corporales concretas. Estas sugerentes observaciones permitieron que modificara el objeto central de la investigación para examinar, finalmente, cómo se construían las identidades de travestis brasileñas a través de la intersección de sus tránsitos corporales, prácticas sexuales y migraciones (trans)nacionales.

Retrocediendo en el tiempo, mi llegada a Río no sólo estuvo marcada por incertidumbres de tipo teórico-analítico, sino que dudaba acerca de cómo llevar a cabo el trabajo de campo que me deparaba. Me había puesto en contacto previamente con investigadores/as del grupo de investigación que me invitó a Río (*Programa en Género, Sexualidad y Salud*, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro)<sup>172</sup>, poseía algunas direcciones y teléfonos de asociaciones de lesbianas, gays,

---

<sup>171</sup> En mis hipótesis iniciales aún no se podía ver reflejada claramente la elección posterior de emplear la categoría *emic* ‘travesti’.

<sup>172</sup> La estancia en Río fue financiada por la obtención de una beca del AGAUR, Generalitat de Catalunya (*Beques per a estades de recerca fora de Catalunya*). El trabajo de campo se desarrolló entre el 26 de marzo y el 26 de septiembre de 2008.

bisexuales, travestis y transexuales (LGBT) y algunos teléfonos de activistas travestis. Sin embargo, la seguridad que estos contactos podían proveerme se desvaneció rápidamente al descubrir que las activistas travestis no contestaban mis llamadas y que las asociaciones (las que no se habían cambiado de dirección) poco podían colaborar conmigo ya que no tenían programas consolidados donde, específicamente, las travestis acudieran regularmente a estas asociaciones para que yo las pudiera conocer<sup>173</sup>.

Este desconsuelo inicial fue acompañado por el miedo que esta nueva ciudad me provocaba. Miedo a los robos, miedo a los tiros que escuchaba desde la ventana de mi habitación, miedo a los niños de la calle que poco tenían que perder con tal de conseguir unos reales para su próxima dosis de crack o pegamento, miedo a la epidemia del dengue que se propagó justo en la época que yo estaba en Río. En estos días recordaba las palabras de Marcos Benedetti cuando comenzó su etnografía con las travestis en Porto Alegre y transitó por el “mundo de la noche”:

*Como todo marinheiro de primeira viagem, sentia medo. Medo do escuro, da velocidade dos carros, do fato de haver muitas pessoas circulando, dos olhares inquisidores; medo da violência e da policia, rondando incessantemente; medo de não ser aceito ou cometer alguma “gafe cultural” entre as travestis; medo de emoções e situações desconhecidas e, por vezes, medo da própria etnografia<sup>174</sup> (2005: 44).*

Sus miedos, de alguna manera, apaciguaron los míos. Me sentía acompañada por la experiencia de un investigador que no conocía personalmente, pues hizo su trabajo de campo unos años antes que yo y con travestis en otra ciudad (Porto Alegre). No obstante nuestros miedos nos unían. Sin embargo, yo aún no había siquiera iniciado mi trabajo de campo. Fue Río de Janeiro, la llamada «ciudad más bella del mundo», quien me abrumó. Al cabo de unos días tomé la decisión de no permitir que estos miedos me paralizaran. El azar y mi obstinación colaboraron para que mi estadía en Río tomara otro rumbo.

---

<sup>173</sup> Una vez que comenzó mi trabajo de campo, las travestis más politizadas que conocí se reunían en las oficinas del *Grupo Pela Vidda*. De todos modos, estos encuentros no fueron regulares y en la actualidad se reúnen en otro espacio.

<sup>174</sup> “Como todo marinero en su primer viaje, sentía miedo. Miedo de la oscuridad, de la velocidad de los coches, del hecho de haber muchas personas circulando, de las miradas inquisidoras; miedo de la violencia y de la policía rondando incesantemente; miedo de no ser aceptado o cometer alguna ‘metedura de pata cultural’ entre las travestis; miedo de emociones y situaciones desconocidas y, algunas veces, miedo de la propia etnografía”.

Un domingo por la noche conocí a Reyna. Enfrente del emblemático Hotel Copacabana Palace existe un “chiringuito” sobre la playa llamado “Rainbow” que congrega especialmente a un público gay<sup>175</sup> y donde cada domingo cuando cae el sol se organizan espectáculos de transformistas y de travestis. Mi compañero de piso, un brasileño gay del Estado de Minas Gerais que hace años vivía en Río, me condujo a ese evento. Esa noche se presentó Reyna, imponente con su altura y sus tacones, cuerpo escultural, su piel y su diminuta ropa brillaban con la purpurina y las lentejuelas escogidas como maquillaje y vestuario. Cantaba en *playback* y bailaba con soltura y profesionalidad. En verdad, su presencia en escena me impactó. Nada tenía que ver con los anteriores números que se presentaron de transformistas en su versión cómica (llamados en Río *drags caricatas*, véase a Corrêa, 2009). Reyna no parodiaba a las mujeres, por el contrario, ella performaba un tipo sofisticado de feminidad. Reyna era otra cosa, Reyna era una travesti.

Al acabar su número me acerqué a ella. Me presenté. Me explicó que ella era la presidenta de una asociación de travestis trabajadoras sexuales en Lapa. Me advirtió también que “la tengo que convencer, que mi investigación tiene que ser por una buena causa, sin engaños. Porque si ella no está de acuerdo, nadie me podrá ayudar” (Notas de campo, 30 de marzo de 2008). Su altura, cuerpo y palabras me intimidaron mucho. Reyna quería demostrarme su poder. Lo consiguió. Quedé en que la llamaría (su asistente me había dado previamente su tarjeta) y hablaríamos con más calma. Casi temblando –por la excitación de este encuentro- volví a mi casa, intuyendo que Reyna sería la llave para acercarme a las travestis de Lapa.

Me volví a cruzar con ella en una pre-conferencia organizada por el colectivo LGBT de Río en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) unos días más tarde. También allí conocí a las activistas travestis con las que intenté contactar a mi llegada. Todas fueron muy cálidas conmigo. A partir de este encuentro participé a lo largo de los meses siguientes en reuniones con travestis y transexuales más politizadas. Ellas formaban parte de ASTRA Río (Asociación de Travestis y Transexuales del Estado de Río de Janeiro), entidad creada en el 2005 para asociar, capacitar y organizar a las travestis y transexuales de Río. Sin embargo, los encuentros que ASTRA organizaba no se llevaron en forma alguna de manera regular o, incluso llegué a sospechar, no me avisaban cuando se reunían. Lo cierto es que la buena acogida inicial

---

<sup>175</sup> Conocido en Río como el “Chiringuito Gay” (Parker, 2002).

con el grupo más politizado de travestis fue cambiando con el tiempo. No sé si debido a problemas de organización y reestructuración al interior del grupo o sencillamente por no tener tiempo y paciencia a las preguntas de una curiosa antropóloga de nacionalidad extranjera. Aunque las seguí acompañando hasta el final de mi estadía en Río, la intensidad y la aproximación que mantuve con ellas no fueron las que esperaba en un comienzo. No obstante, al mismo tiempo que sentía mayor distanciamiento con el grupo más politizado, me acercaba cada vez más al universo que Reyna y sus compañeras y *afilhadas* me presentaban.

Un par de días después de encontrarme con Reyna en la UERJ, y mientras estaba por su barrio en Lapa, la llamé un mediodía. Sabía más o menos por sus explicaciones por dónde vivía pero no imaginé, mientras hablaba con ella por el móvil, que estaba situada justo enfrente de donde ella vivía y del bar donde estaba tomando su café matinal en ese mismo momento. Reconocí en la distancia su figura escultural. Una vez juntas pude explicarle mejor qué estaba haciendo en Río. Aprobó rápidamente mi explicación. Cambiando de tema, me pidió que la acompañara a hacer las compras en el supermercado de al lado. Parecía una persona ocupada, con muchas actividades para desarrollar durante el día. Ya en el supermercado, Reyna llamaba la atención: tacones, jeans ajustados, top de leopardo, grandes tatuajes en su espalda y brazos, cintura diminuta, nalgas prominentes y grandes pechos siliconados. Con mucha naturalidad, me ordenaba que le buscara algunos productos que necesitaba. En la calle, la ayudé a cargar las bolsas de la compra mientras nos dirigíamos a su casa. ¿Cómo negarme a Reyna? Su cuerpo y presencia imponían respeto y autoridad. Yo, cual niña obediente, acaté sus órdenes. Estaba feliz por acompañar a una figura que intuía como muy poderosa. Sólo buscaba su aprobación. Y Reyna me aceptó.

### **3.3. El caserón**

En su pequeño apartamento dos empleadas/asistentes de Reyna (una mujer y una travesti) cogieron la compra mientras seguían con las actividades cotidianas de la casa. Una joven peluquera esperaba a Reyna. La peluquera, Reyna y yo cruzamos al llamado “caserón”, situado justo enfrente del apartamento de Reyna. No sabía a dónde íbamos, yo sólo la seguía. En aquel momento no imaginaba la importancia que tendrían el caserón, y sus habitantes y transeúntes, en mi trabajo de campo. La aprobación de

Reyna para llevar a cabo mi investigación no sólo me abría las puertas del caserón, sino también me posibilitaba el acceso a las travestis de Lapa. De esta manera Reyna se convirtió, siguiendo un lenguaje etnográfico, en mi portera y, al mismo tiempo, en mi informante clave (Taylor y Bogdan, 1986).

El caserón es una gran casa antigua y deteriorada en el barrio de Lapa. Durante mi estancia en Río, las diez habitaciones del caserón eran compartidas por un número que oscilaba entre diez y quince travestis. En realidad, una de las habitaciones que daban a la fachada principal era ocupada por una familia (una pareja y sus nietos). Las nueve habitaciones restantes eran destinadas exclusivamente para las travestis. Algunas tenían una habitación individual, otras compartían la habitación con otra persona (en general, no más de dos travestis en cada una). Todas las habitantes de la casa tenían que compartir alguno de los dos pequeños e improvisados baños que, generalmente, no solían oler muy bien. La “diaria” que pagaban por el alquiler de la cama era de 25 reales por día<sup>176</sup>, un precio muy elevado para Brasil si se analiza el monto total al completar el mes. Sin embargo, este sistema de vivienda es muy ventajoso para las travestis. Por un lado, es útil para aquéllas que no quieren ni pueden alquilar un apartamento por su cuenta (por no poseer los documentos de identidad, por no enfrentarse a los prejuicios de quienes alquilan, por ser recién llegada a la ciudad, entre otros motivos); por otro lado, comprometerse con un contrato de alquiler no les permitiría viajar y moverse como frecuentemente lo hacen. Por lo tanto, compartir la vivienda con otras travestis pagando la “diaria” les garantiza un lugar donde vivir al mismo tiempo que tienen la posibilidad de marcharse cuando quieran y, paralelamente, les brinda la facilidad de establecer redes de contacto con otras travestis y el acceso a la organización del trabajo sexual en Río cuando llegan por primera vez a la ciudad. La “diaria”, pues, no sólo les garantiza un techo, sino también una protección (Pelúcio, 2009a), ya que este sistema de alojamiento (conocido también como pensión) está administrado por una *mãe/madrinha* quien cobra la “diaria” tanto por el alojamiento como por la protección que proveen en la calle y el derecho de “hacer punto”<sup>177</sup> en su territorio.

---

<sup>176</sup> Según el cambio de la época, 25 reales equivalía a 10 euros, aproximadamente.

<sup>177</sup> “Hacer punto” es una expresión utilizada en Brasil (“*fazer ponto*”) que se refiere al espacio que las travestis utilizan en la calle para captar a sus clientes. Es una expresión proveniente de la práctica del comercio ambulante. En el pasado, para que los clientes pudieran encontrar a los vendedores de mercaderías se tenía que “hacer punto”, es decir, establecerse –provisoriamente– en un lugar fijo para ser localizable durante el período de compra-venta. Agradezco a la Dra. Pelúcio por su contribución con esta expresión.

En el caserón no sólo es posible encontrar a las travestis que viven allí, sino que hay un constante ir y venir de otras travestis que acuden para discutir diversas cuestiones con la *mãe* o la *madrinha* que las citan allí. Es en el caserón donde la *bombadeira* (persona que “bombea”, es decir, inyecta la silicona líquida) reúne a las travestis que quieren modificar sus cuerpos. También las peluqueras dan cita allí para atender tanto a las travestis del caserón como a alguna de sus amigas y compañeras de trabajo. En consecuencia, por su buena ubicación geográfica (justo en una de las principales calles donde las travestis ejercitan el trabajo sexual) y por ser el lugar donde se organizan y resuelven eventos y circunstancias cruciales para las travestis de Lapa, el caserón representa una especie de “centro social” de indiscutible importancia.

Reyna, admirada y temida al mismo tiempo, es quien dirige el caserón. Cuenta con la ayuda de una secretaria (Samanta), su mano derecha, una travesti que vive allí y se encarga de cobrar la “diaria” y hacer cumplir las normas de convivencia y las órdenes de Reyna. Toda casa tiene sus reglas y las travestis que no las cumplan pueden sufrir las consecuencias del enojo de quien dirige la casa (desde pagar “multas” en dinero o especies hasta recibir una paliza por algún incumplimiento considerado de gravedad por la *mãe* o *madrinha*<sup>178</sup>). Estos castigos tienen un carácter moral, es decir, las reglas y las normas impuestas en el caserón están directamente vinculadas con la construcción de la persona travesti. Formar parte del universo de las travestilidades implica, pues, no sólo una forma de comportarse (por ejemplo, está prohibido drogarse en el caserón, robar a los clientes, robar a otras travestis, etc.), sino también una manera específica de construir los cuerpos y la feminidad travesti. Por lo tanto, el caserón, en tanto espacio donde se construyen las travestilidades, es un escenario privilegiado para analizar tanto los códigos morales como los procesos de transformación corporal que constituirán a la persona travesti.

Las travestis del caserón se despertaban hacia el mediodía. Después de un café, algunas limpiaban sus habitaciones o lavaban a mano sus ropas. La gran mayoría comía allí mismo la comida que una de las travestis cocinaba en su habitación (la única que tenía una cocina). Otras lo hacían en alguno de los restaurantes populares del barrio. Sin embargo, en general, no es muy frecuente encontrarlas en la calle durante el día. Como

---

<sup>178</sup> El uso de la violencia física como medio para solucionar las disputas es un recurso válido entre las travestis (Benedetti, 2005). Recuerdo que me impactó conocer el palo (estilo bate de beisbol) que Reyna poseía en el caserón para utilizar contra aquellas travestis “indisciplinadas”. Me aseguraron que ya lo utilizó en varias ocasiones, por lo tanto, la presencia de este palo en el caserón no era meramente intimidatorio, su empleo era real.

apunta Pelúcio, “*é mais difícil se proteger dos olhares e falas diurnas do que da violência e surpresas da noite*”<sup>179</sup> (2009a: 73). La siesta era insustituible. Hacia las seis y siete de la tarde se levantaban para tomar un café con pan y mantequilla mientras veían alguna telenovela en las dos únicas habitaciones con televisión en buen funcionamiento, siempre previo consentimiento de la dueña de la habitación. Luego del café, comenzaba lentamente la hora de la ducha. Este evento inauguraba así el ritual de la preparación cotidiana antes de bajar a la calle para encarar un día más de trabajo sexual. El estudiado maquillaje para tapar toda imperfección y pelos de la cara, la selección de la vestimenta apropiada (tops ajustados, faldas cortas y diminutos shorts) y el acondicionamiento del cabello formaban parte de la construcción diaria de la feminidad travesti, una feminidad que requería un constante esfuerzo y dedicación. Esta imagen de travesti construida para la noche, la calle y los clientes encontraba su contrapunto durante el día, en la intimidad del caserón y con la comodidad de encontrarse entre pares. Nunca dejó de sorprenderme cómo esas personas que visitaba durante el día (con los pelos revueltos, los ojos hinchados después de una larga noche, la barba que crecía – y me “pinchaba” cuando besaba a algunas que no habían pasado por las sesiones de láser para eliminarla) se convertían en bellas musas del deseo por la noche. Gracias a mi libre entrada en el caserón, fui una observadora privilegiada de este proceso de transformación corporal externa. Sin embargo, mi aceptación allí no fue inmediata y tuvo que ajustarse a la (alter) fabricación de un nuevo rol.

### **3.4. Mi nuevo rol: la fotógrafa**

Las habitantes del caserón sabían que mi presencia allí había sido aprobada por Reyna. Como es comprensible frente a la presencia de una desconocida que además es de nacionalidad extranjera, todas se mostraron muy desconfiadas hacia mí durante las primeras semanas. Yo tenía las puertas abiertas del caserón pero en cuanto llegaba allí todas permanecían en sus habitaciones y yo me quedaba sentada sola en el salón, rogando que alguien se apiadara de mí y me invitara a su habitación o se acercase por mera compasión. En estos momentos angustiosos en los que me preguntaba qué estaba haciendo allí, la figura de Juan fue crucial. Este niño vivía con sus abuelos en una de las habitaciones delanteras del caserón. Su curiosidad, carisma y cariño me acompañaron

---

<sup>179</sup> “[...] es más difícil protegerse de las miradas y las palabras diurnas que de la violencia y sorpresas de la noche”.

en los momentos de más baja autoestima etnográfica. También tengo que mencionar a las dos divertidas perritas que pertenecían a Samanta. Entre el niño y las perritas pude entretenerme y no desistir con facilidad. En realidad, en el fondo, sabía que no estaba perdiendo el tiempo. Intentaba captar cada mínimo movimiento de las travestis que salían de sus habitaciones (cuando iban al baño, cuando bajaban a hacer una compra, cuando lavaban alguna ropa). Mi perseverancia hacía que fuera cada vez menos invisible. Descubrí rápidamente que era inútil llegar hacia la hora de la siesta. Prefería ir al caserón cuando comenzaban a prepararse para salir. Era el momento de mayor movilidad y acción. Mi presencia empezó, lentamente, a no ser percibida como hostil por ellas y fui ganando seguridad para preguntarles si podía entrar a sus cuartos mientras se maquillaban, por ejemplo, para observarlas.

Un día me informaron que habría un concurso de belleza en una discoteca popular en la zona norte de Río donde acudían con frecuencia las travestis. Unas cuantas travestis del caserón acudirían y yo no me quería perder este evento. Aquel sábado la peluquera trabajó varias horas en el caserón. Había un clima de nervios y expectación –entre las que asistirían- y de burla y alivio por no tener esa noche tanta competencia en la calle a la hora de trabajar – entre las que se quedaban. Una vez en la discoteca, las travestis se terminaron de vestir y arreglar allí. Antes de salir a escena y cuando ya estaban listas, decidí tomarles algunas fotos individuales y colectivas. Ellas estaban especialmente interesadas en verse inmediatamente en la pantalla de mi cámara digital, siempre satisfechas con el resultado, reconociéndose en imágenes que materializaban los esfuerzos por conseguir ser “femeninas y bellas”.

Al cabo de un par de días, les llevé como regalo las copias de mis fotografías. La idea les gustó. Con mucha minuciosidad observaban cada detalle de sus cuerpos y posturas. Hacían comentarios entre ellas, entre críticas, elogios y risas. A partir de ese momento, ellas comenzaron a querer más fotos. Antes de salir a trabajar, completamente arregladas, me pedían que les sacara algunas fotos. Así comencé a sacar muchas fotos, con diversas vestimentas, peinados y posturas. Día tras día llegaba al caserón con copias fotográficas para entregar<sup>180</sup>. Las fotografías se convirtieron, sin proponérmelo, en el medio para acercarme a ellas. De hecho, mi fama de “fotógrafa” se extendió entre algunas travestis que no vivían en el caserón. Por ejemplo, a petición de

---

<sup>180</sup> Después de unos cuantos meses, y ante el número creciente de copias que tenía que hacerles, decidí que ellas colaboraran conmigo con una contribución simbólica que no llegaba a cubrir el costo original, pero que era una ayuda para mi economía de estudiante.

algunas de ellas, organizamos sesiones fotográficas en las calles donde trabajaban, por la noche, generalmente eran fotos grupales entre dos y seis travestis donde ellas elegían las posturas y la ubicación. En una ocasión, acompañé toda una tarde de domingo a una travesti con su novio al Jardín Botánico para sacarle(s) ochenta y cuatro fotografías durante el día. A ella le apetecía tener fotografías hechas con la luz del día, en un contexto diferente al que solíamos utilizar<sup>181</sup>. Volviendo al caserón, a través de las fotografías que tenía para entregarles podía, sin sentirme una intrusa, acceder a sus habitaciones, sentarme con ellas en sus camas, escuchar sus opiniones sobre las imágenes que les mostraba, mirar juntas la telenovela, observar cómo se vestían y maquillaban, entre otros eventos. En definitiva, mi presencia en el caserón, en tanto “fotógrafa”, encontró un espacio de legitimidad.

Asimismo, sería incorrecto si sólo describo mi inserción y aceptación en el caserón gracias a mis “habilidades” como “fotógrafa”. Es justo que confiese que mis dotes artísticas se desvanecían en cuanto me pedían que les hiciera algunas compras. De forma cada vez más regular me convertí también en “la chica de los recados”, ya que en la hora de la merienda/cena era la encargada de comprarles el pan calentito para comer con el café. No puedo criticar la misión que me encargaban si se tiene en cuenta que un investigador durante su trabajo de campo “sirvió como chofer, lector, acarreador de equipajes, *baby-sitter*, prestamista, acomodador en una conferencia local, tomador de apuntes, telefonista, asesor en la compra de automóviles usados, guardaespaldas de una trabajadora, mensajero, además de haber prestado libros, escrito cartas y otras cosas” (Taylor y Bogdan, 1986: 57). Evidentemente, uno/a se vuelve versátil si se trata de ganar la confianza de las informantes durante el trabajo de campo.

Precisamente Taylor y Bogdan advierten que las condiciones de la investigación de campo deben negociarse constantemente. Es probable que las travestis del caserón no hubieran entendido el motivo de mis visitas continuadas allí. Simplifiqué la explicación de mi entrada argumentando que “es un trabajo para la Facultad”. De esta manera, podía prescindir de utilizar conceptos tales como “doctorado/tesis/investigación/antropología” que, en la gran mayoría de los casos, no tendrían sentido dentro de su universo

---

<sup>181</sup> Ni mi cámara ni mis habilidades como fotógrafa merecen una atención especial. De hecho, estaba más cerca del amateurismo (con una cámara más que modesta) que de la profesionalidad. Sin embargo, no deja de sorprenderme cómo un artefacto electrónico tan común en ciertos contextos sociales, está ausente en otros. Aunque resulte curioso que las travestis no tenían en su poder ninguna cámara digital propia durante el 2008, sí contaban con los más modernos teléfonos móviles. En comunicación personal con Larissa Pelúcio, antropóloga que en los últimos años ha trabajado junto a travestis en São Paulo, confirma mi observación al considerar que las cámaras fotográficas se volvieron más accesibles después del 2008.

discursivo. No obstante, mi ubicación en el rol de fotógrafa cobró más sentido en el caserón y fue ventajosa para todas: ellas obtenían sus fotografías mientras que yo tenía el libre acceso al caserón, a sus habitaciones, a sus historias. Así, paulatinamente, ellas se fueron desinhibiendo –a través de los ojos de mi cámara- ante la persona que les tomaba las fotografías.

Destaco como ejemplo la etnografía de Rabinow (1992) para resaltar que su coche también se convirtió en un medio para afianzar su estancia en la comunidad. Sin embargo, él vivió el constante asedio de los lugareños para pedirle viajes como una “maldición”. De hecho, su trabajo de campo estaba siendo descuidado por los kilómetros que tenía que recorrer por haber aceptado las frecuentes peticiones de traslado. Finalmente, la explosión de su coche terminó siendo una liberación para el antropólogo.

Volviendo a mi cámara fotográfica y analizando las imágenes que he ido tomando a lo largo de los meses, es significativo destacar algunas características que se repiten según la modalidad de la pose. Las fotografías pueden ser agrupadas de acuerdo a tres tipos: a) *sensuales/eróticas*, fotos individuales, con gran importancia de la exhibición de las nalgas en tanto parte del cuerpo de gran atractivo entre las travestis. En este tipo de fotografías las travestis generalmente se posicionaban de espaldas o perfil, para que las curvas de sus nalgas destacaran. Al mismo tiempo, los juegos de postura que hacían con los brazos y las piernas permitían que se acentuara el carácter sensual de sus imágenes; b) *recuerdo de la “amistad” con otras travestis*, fotos grupales que, generalmente, tenían un tono divertido y relajado. Mediante estas fotografías se podía vislumbrar los pocos momentos observados de complicidad entre las travestis. La competencia por conseguir más clientes y convertirse en una travesti “exitosa” hacen de la imagen y la belleza uno de los ejes centrales que estructuran el universo de las travestilidades; y c) *demonstración de admiración y respeto hacia algunas travestis con estatus*, es decir, fotos entre dos travestis donde una admira a la otra por ser “europea”<sup>182</sup>, “bella” y por tener prestigio. Quien inicia el proceso de transformación considera a algunas travestis como modelos de belleza y fuentes de inspiración. Como se analizará en el próximo capítulo, el “éxito” de una travesti está directamente relacionado con un determinado ideal de belleza buscado por ellas.

---

<sup>182</sup> Término *emic* que se utiliza para referirse a quien ha vivido o vive en Europa.

Muy pocas travestis conservaban fotografías del pasado, en tanto jóvenes o *gayzinhos*. Sus cambios corporales para transformarse en travestis implican, la mayoría de las veces, un corte radical con un pasado que está asociado con la violencia y la incompreensión familiar. Transformarse en travestis puede entenderse, pues, como un renacer y para tal fin es necesario eliminar las huellas de un cuerpo asociado con el dolor y el rechazo. No obstante, algunas pocas travestis en el caserón me enseñaron sus fotografías cuando todavía eran *gayzinhos* en sus ciudades natales. Con estas fotografías ellas podían contraponer su cuerpo y estética actual con la del pasado. Se mostraban muy satisfechas cuando yo, analizando sus viejas fotografías, no las podía reconocer. Se observa así que el pasado (el “antes”) está vinculado también con la fealdad. En cambio, el presente (el “después”) significa belleza, autoestima y seguridad. En definitiva, las fotografías que yo les entregaba eran consideradas como una especie de “trofeos”<sup>183</sup> donde se podía materializar sus esfuerzos cotidianos para ser más “femeninas y bellas”. Este “después” es el resultado, como apunté en mi cuaderno, “de un duro proceso, una inversión, una elección y un trabajo consciente. Esta nueva imagen es su capital, es todo para ellas” (Notas de campo, 3 de septiembre de 2008).

Por último, quiero mencionar que toda “fotógrafa” necesita una casa de revelado para hacer sus copias. Yo siempre acudía al mismo lugar, a la vuelta de mi casa, en el barrio de Copacabana. Como me convertí en una clienta regular, logré que me redujeran el precio de la copia. Las copias que yo deseaba eran seleccionadas previamente en la pantalla del ordenador con la ayuda de alguno de los dos empleados que trabajaban allí. En consecuencia, sin proponérmelo, ellos se convirtieron en observadores de mis imágenes y con el tiempo se sintieron más seguros para hacer algunos comentarios sobre las fotografías que me entregaban. Recuerdo especialmente un día cuando fui a buscar mis copias. Ante el elevado precio pendiente de pagar comento: “- ¡Uy, estas chicas me están saliendo caras!”. Uno de los dos empleados me responde: “- ¿Chicas? Yo no veo a ninguna, sólo una: tú”, mientras reía. Otro comentario significativo surgió cuando uno de los empleados me entregaba las fotografías al mismo tiempo que me decía, riendo de forma pícaro: “- ¿No son *de verdad?*”.

Estos ejemplos permiten vislumbrar, vagamente, la consideración que integrantes de las clases populares cariocas tienen sobre las travestis. Se es “hombre” o

---

<sup>183</sup> Muchas ubicaban estas fotografías en álbumes o las colgaban en las paredes de sus habitaciones. Recuerdo especialmente a una travesti que creó un montaje con todas las fotografías que le tomé en una pecera vacía con pequeñas piedras de colores.

se es “mujer”, las travestis (o, como popularmente se dice, *los* travestis, en masculino) sólo pueden ser una ficción, un artificio de mujer ya que “no son de verdad” y es esta infracción la que ubica simultáneamente a las travestis como personas que fascinan y atemorizan (Kulick y Klein, 2003). Los empleados de la casa de fotografía utilizaron una forma jocosa y burlesca para interpretar el desconcierto que mis fotografías les generaban. Sin embargo, en otros contextos el rechazo hacia las travestis puede llegar a convertirse en una forma de violencia simbólica, social y hasta física (Denizart, 1997).

### **3.5. Mi cuerpo analizado**

Al mismo tiempo que iba afianzando mi posición y relación junto a ellas, me fui convirtiendo en un objeto de análisis. Mi mirada no sólo se posaba en ellas en tanto “otras” para poder reflexionar sobre algunas cuestiones que me interesaban, sino que yo misma ocupé el lugar de la “otra” para ser analizada. Para ser más precisa, mi propia corporalidad fue el objeto del escrutinio de algunas travestis y, como no puedo desvincular mi cuerpo de mi persona, yo, en tanto Julieta, mujer, heterosexual, argentina, antropóloga y de clase media, terminaba siendo expuesta a las miradas de las “otras”.

La personalidad extrovertida y divertida de Natalia fue quien más se fijó en mí a la hora de exponer mis debilidades y defectos (físicos), según ellas. Uno de mis mayores “defectos” consistía en el tamaño reducido de mis pechos. Al menos diez travestis a lo largo de mi trabajo de campo me sugirieron que me colocara unas prótesis mamarias porque así me vería mejor. Mis (pequeños) pechos se convirtieron en el blanco perfecto para los “ataques” de Natalia. Ella, con suma osadía y desparpajo, quebró un día la barrera mínima que separaba la interacción de nuestros cuerpos (Goffman, 1981) y metiendo su mano por mi camiseta sacó y expuso uno de mis pechos (sacándolo del sostén). Fue en una habitación en el caserón, junto a otras dos travestis, en un ambiente de ocio y jocosidad mientras Natalia hacía referencia a mis “tetas hormonadas”. Cabe aclarar, que las hormonas que las travestis toman producen un aumento de sus glándulas mamarias. No obstante, estos pequeños pechos que ellas consiguen gracias a las hormonas que ingieren o se inyectan forman parte del inicio del proceso de transformación corporal. En general, aumentar sus pechos mediante las prótesis mamarias es un ideal muy valorado para transformarse en una “verdadera”

travesti. Por lo tanto, mis “tetas hormonadas” me convertían casi en una mujer “defectuosa” o, si se utiliza la imaginación, me equiparaban a una travesti que recién inicia su proceso de transformación. En definitiva, debo considerar que la insistencia de muchas de ellas en que aumentara con prótesis de silicona mis pechos no sólo respondía a una cuestión estética, sino que también velaban por mi integridad como mujer.

Este atrevimiento de Natalia no fue el único pero sí el primero. Según mis apuntes de campo: “La verdad, me tomó desprevenida. Me avergonzó la situación. Una parte íntima de mi cuerpo fue hecha pública delante de otras travestis. Intenté demostrar que no me afectó y sumarme al juego de palabras provocadoras de Natalia” (Notas de campo, 2 de agosto de 2008). Este fue el inicio de un “juego” (a veces muy embarazoso para mí) entre nosotras. Ella me provocaba corporalmente y mi respuesta consistía en mostrarme firme e inmutable ante sus ataques públicos. Estos “ataques” consistían en, de forma totalmente desprevenida, subir mi falda o bajar mi camiseta para exponer mis pechos en medio de la calle, ya al anochecer, con transeúntes y buses repletos de personas que volvían a sus casas después del trabajo. Evidentemente estos instantes duraban segundos, eternos para mí, en los que intentaba enfrentarme a ella –con mi cuerpo- para expresar tácitamente que yo podía resistir sus ataques y esta *amapô* no se avergonzaría con la facilidad que Natalia esperaba. En realidad, no puedo expresar que el objetivo específico de sus actos consistiera en avergonzarme. Sí, en cambio, provocarme. Su comicidad e irreverencia frente a todos y todas hacían que encontrara en mí uno de sus tantos acontecimientos cotidianos para divertirse. Evidentemente mi docilidad contribuía a animar sus provocaciones. No obstante, yo no podía dejar de avergonzarme. Mi involuntaria exhibición corporal y el protagonismo que mi persona recibía hacían que me sintiera penosamente expuesta a los ojos públicos.

Quiero mencionar otro hecho en el que me sentí también muy expuesta. Una tarde fui a la casa de Roberta, una joven *bombadeira* que trabajaba en Río, para entrevistarla. Otra travesti, Karina<sup>184</sup>, que vivía en el caserón estaba allí de visita. Después de la entrevista, Roberta se bañó, arregló y maquilló para salir a trabajar. Mientras elogiaba la rapidez y técnica que utilizaba para maquillarse, le iba tomando algunas fotografías, previa autorización de la fotografiada. Una vez concluida su tarea, y de forma muy espontánea, decidió comenzar a maquillarme a mí. Comenzó poniéndome un poco de sombras, rimel y delineador en mis ojos y cejas, colorete en mis pómulos y

---

<sup>184</sup> Ella era una de mis “clientas” más exigentes a la hora de pedirme fotografías en el caserón.

un brillo con color en mis labios. Durante todo este proceso, Karina que había cogido mi cámara para ver las fotos que yo había sacado anteriormente, comenzó a tomarme fotos a mí, mientras era maquillada por Roberta. Según mi propio relato: “Me sentí como el gato que es atrapado por el ratón. Unos segundos antes yo tenía el ‘poder’ de sacarle unas fotos a Roberta. De repente me convertí en un sujeto observado a través de las fotos que Karina me estaba tomando” (Notas de campo, 7 de agosto de 2008). Mi cámara fotográfica no me protegía, por el contrario, me exponía a la mirada de las “otras”. Por cierto, mi sorpresa no fue menor cuando me vi en el espejo: me sentí un personaje grotesco y ridículo, no me reconocí bajo tanto maquillaje. Cortésmente, sugerí que me quitaría un poco del brillo de los labios antes de salir a la calle. Ya en el baño aproveché y me pasé papel higiénico por todo mi rostro, necesitaba suavizar mi maquillaje para volver a sentirme cómoda.

Estos episodios son sólo algunos ejemplos de cómo se establecieron, reconfiguraron y negociaron las relaciones entre investigadora y travestis durante el trabajo de campo. Mi propio cuerpo sirvió de puente para que algunas travestis se acercaran y me analizaran en tanto “sujeta de estudio”. Al mismo tiempo, esta exposición y evaluación pública de mi cuerpo me hizo sentir más frágil y vulnerable frente a ellas, sin poder escudarme bajo la seguridad que mi cámara fotográfica o mis preguntas me proporcionaban.

### **3.6. Otros espacios de investigación**

Paralelamente a mi inserción en el caserón y en la vida en el barrio de Lapa, tuve la posibilidad de acompañar dos proyectos de la *Prefeitura do Rio de Janeiro* (Ayuntamiento) en relación a la población travesti: el “Proyecto Damas” (capacitación profesional de las travestis) y el “Programa de lucha contra la explotación sexual infantil” (entrega de material preventivo en zonas donde se ejerce la prostitución travesti).

Durante varias sesiones asistí a las charlas organizadas por el “Proyecto Damas”. Este proyecto fue creado con el objetivo de capacitar profesionalmente a las travestis para que pudieran acceder al mercado de trabajo formal. Organizado dos veces por año, consistía en formar durante tres meses a un grupo de no más de quince travestis para que adquirieran las herramientas básicas para buscar y conseguir un trabajo fuera del

ámbito de la prostitución. Por ejemplo, se les enseñaba a redactar un *curriculum vitae*, a presentarse ante los compañeros/as de trabajo, a utilizar la vestimenta correcta en un ambiente laboral, la importancia de cumplir un horario y ser puntual, entre otros aspectos. La asistencia a estos cursos era obligatoria y recibían una ayuda económica en concepto de viajes para estimular su participación. Una vez finalizada la formación, por un mes y medio debían hacer las prácticas en los distintos organismos y oficinas públicas que colaboraban con este proyecto.

Mi asistencia a las charlas de formación de las travestis me permitía conocer cuáles son los temas que les preocupaban en relación al posible acceso al mercado laboral. Al mismo tiempo, pude aprovechar el frecuente retraso del inicio de las reuniones para discutir junto a las travestis que participaban cuestiones que me interesaban en particular: sobre sus transformaciones corporales, lugares de origen, si tenían pensado viajar a Europa, ideales de feminidad, entre otros aspectos relevantes.

No puedo evaluar el funcionamiento de este programa ya que no hice un seguimiento sistemático y comparativo. El grupo que conocí durante mi estancia en Río estaba formado sólo por ocho travestis, en consecuencia, se puede deducir que muchas de sus compañeras no terminaron la formación y abandonaron el programa. Además, me consta que poquísimos casos lograron conseguir un contrato de trabajo formal en los lugares donde llevaban a cabo sus prácticas. Para la gran mayoría de travestis, la prostitución y, en menor proporción, el servicio doméstico y la peluquería seguirán siendo sus fuentes principales de ingreso.

El segundo proyecto de la *Prefeitura* formaba parte del “Programa de lucha contra la explotación sexual infantil”. Por este medio pude acercarme y conocer a más travestis en Río. Un equipo formado por tres educadores/asistentes sociales y el chofer de una furgoneta entregaban preservativos y lubricantes a mujeres y travestis trabajadoras sexuales en distintas zonas de prostitución de Río de Janeiro. Las salidas se hacían durante la noche, cuando mujeres y travestis estaban ya ubicadas en los distintos “puntos” de prostitución para contactar con los clientes. Se registraba en una plantilla a quiénes se les entregaba el material preventivo (edad, si era mujer o travesti, barrio de residencia, etc.).

El tiempo de permanencia en cada uno de los “puntos” seleccionados durante la noche variaba en función de la afinidad o deseos de charlar de quienes recibían el

material preventivo. Ninguno del equipo parecía tener prisa, la dedicación y la calidez ante cada entrega eran sorprendentes. Yo participaba una vez por semana, cuando el recorrido se dirigía exclusivamente a “puntos” donde se ejercía la prostitución de travestis. Generalmente, hacíamos dos rutas diferentes con varias paradas en cada una de ellas. Por último, las salidas duraban entre tres o cuatro horas en total.

La ventaja de poder participar una vez por semana con este equipo consistía en que podía acceder a lugares inaccesibles para mí de forma individual. No sólo inaccesibles debido a las dificultades de adentrarme en territorios, en muchos casos, complejos y peligrosos, sino por la desconfianza que mi sola presencia podría causar al presentarme en medio de la noche en alguno de los “puntos” de prostitución. Por el contrario, fue muy positivo para mí llegar a estos sitios de la mano de un grupo de trabajo de la *Prefeitura* ya conocido y de confianza, para conocer a otras travestis durante mi trabajo de campo.

Asimismo fue muy interesante, gracias a mi participación y movilidad por los distintos territorios de la prostitución travesti, comparar las diferencias corporales y estéticas de las travestis que trabajaban en Río. Como advierte Parker (2002), se puede establecer una geografía de la prostitución travesti organizada en torno a dos ejes: “actividad”/“pasividad” sexual y clase socioeconómica. Dado que estos aspectos serán analizados en el capítulo 6, a modo de ejemplo tan sólo adelantaré aquí que en la zona del centro de la ciudad se puede establecer una diferencia significativa entre las travestis que se prostituyen en el barrio de Lapa y las que lo hacen en barrio de São Cristóvão, en una zona cercana a un gran parque llamado Quinta da Boa Vista. En esta última zona, la gran mayoría de las travestis son muy jóvenes, menores de edad<sup>185</sup>, recién han iniciado sus procesos de transformación o exhiben aún un cuerpo de “muchacho afeminado”: con poca evidencia corporal de ingerir hormonas, aún sin pechos, delgadas, cabellos muy cortos, vestidas con shorts, tops y chinelas. Según el equipo que me acompañaba, me advirtieron que el ambiente allí era más “marginal”, que estas travestis generalmente robaban a sus clientes (provenientes, a su vez, de las clases operarias), cobraban precios más bajos que en otras zonas de la ciudad y eran –en su gran mayoría– “pasivas” frente a sus clientes. Tanto en Lapa como, sobre todo, hacia la zona sur de Río (Copacabana, Barra da Tijuca) la presentación corporal de las travestis seguía otra

---

<sup>185</sup> Ninguna confiesa su verdadera edad, saben que reconocer que tienen menos de 18 años les podría traer problemas. Se entiende en Brasil que hasta los 18 años de edad no se puede hablar de prostitución sino de explotación infantil y de menores.

estética más cuidada y estudiada, cuerpos con más siliconas y formas, travestis con más experiencia y sofisticación, cuerpos preparados tanto para recibir como para dar placer.

Se observa así que se puede establecer una *topografía del deseo* (Parker, 2002), es decir, existe un conocimiento local de las complejidades a nivel sexual del espacio. Las clases operarias que buscan, en general, determinadas prácticas sexuales a precios bajos, acudirán a zonas específicas de prostitución donde, al mismo tiempo, la estética de las travestis es particular. Por el contrario, clientes con un estatus socioeconómico más elevado, se encuentran atraídos, generalmente, por un cuerpo travesti más femenino y con una mejor presentación corporal. Al mismo tiempo, generalmente estos clientes prefieren ser penetrados en el encuentro sexual. Finalmente, existen zonas de prostitución travesti bien delimitadas en Río para quienes buscan estas prácticas y estos cuerpos.

Esta comparación de la geografía de la prostitución travesti en Río ha sido posible no sólo por los traslados constantes en la furgoneta por los diferentes barrios de la ciudad, sino también por la ayuda de las observaciones del equipo de la *Prefeitura* quienes, en tanto cariocas provenientes de las clases populares, tenían las herramientas suficientes para interpretar los códigos que circulaban en el ambiente del trabajo sexual y en el universo de las travestis.

### **3.7. Las “otras” travestis**

También pude conocer en Río a travestis que tienen otro perfil, es decir, no son jóvenes ni se dedican al trabajo sexual en la calle, como la gran mayoría mencionada hasta el momento.

Muchas de estas “otras” travestis forman parte de lo que se conoce como la ‘primera generación de travestis’, es decir, personas que nacieron como “hombres” y quienes en la última década de la dictadura militar se atrevieron, a pesar de la persecución y la represión de la época, a vivir sus vidas vistiendo y, lentamente, modificando sus cuerpos *como* mujeres a tiempo completo, lejos de transvestimientos puntuales en ocasiones lúdicas (época del carnaval) o eventos teatrales y artísticos (Green, 2000; Figari, 2009). Estas primeras travestis fueron quienes, ya a inicios de los años setenta, llegaron a Europa, principalmente a París, lugar donde muy pocas pudieron participar de las prestigiosas casas de cabaret como el *Carrousel de Paris* o

*Madame Arthur* y donde la gran mayoría comenzó a obtener significativas ganancias mediante el ejercicio de la prostitución callejera muy a finales de los años setenta.

En la actualidad, algunas de estas travestis de la primera generación siguen vinculadas al escenario a través de su participación en shows que rememoran la época dorada de los espectáculos de transformistas y travestis en Río. Otras viven retiradas totalmente del ambiente y no quieren saber nada de él ya que tienen una nueva vida como “señoras” casadas, ya operadas (cirugía de reasignación sexual)<sup>186</sup>. Finalmente, hay que añadir que un gran número de estas travestis ya ha fallecido por diversos motivos: complicaciones con la inyección de siliconas, enfrentamientos con otras travestis, agresiones policiales o de clientes o enfermedad del VIH sida. Estos decesos son un reflejo directo de las duras condiciones sociales, económicas y políticas que intervinieron/intervienen en la construcción de la persona travesti y que serán profundizadas a lo largo de esta tesis. Durante mi trabajo de campo, como ya anticipé, no fue poco frecuente escuchar la expresión “supervivientes” para hacer referencia a travestis de más de cincuenta años de edad que aún siguen moviéndose, sobre todo, por los circuitos del ambiente de la prostitución<sup>187</sup>.

Entre las travestis entrevistadas en Brasil, cinco formaron parte de estas primeras travestis brasileñas que viajaron a Europa. Las experiencias personales y corporales de cada una son diferentes pero, en general, todas coincidieron en mantener una clara distinción y rechazo hacia las nuevas generaciones de travestis que se prostituyen y que están vinculadas, según ellas, con la marginalidad y la ignorancia. Aún cuando muchas de estas travestis veteranas reconocieron que han ejercido la prostitución en el pasado de forma transitoria o permanente, el distanciamiento con las nuevas generaciones que se prostituyen permanece.

Prostituirse hace más de veinte años en Europa significaba obtener altas ganancias, prestigio, “glamour” y respeto. Si bien en la actualidad el viaje a Europa sigue asociado al prestigio entre las propias travestis, las condiciones económicas han cambiado. La combinación de la denominada “crisis económica”, la mayor competencia de cuerpos que se ofrecen, las políticas municipales y nacionales de persecución

---

<sup>186</sup> Generalmente, las operaciones las realizaron cuando vivían en Europa. Me estoy refiriendo especialmente a las que volvieron definitivamente a Brasil.

<sup>187</sup> Véase el trabajo de Mônica Soares Siqueira (2004) para una mayor comprensión del significado de la vejez entre las travestis.

(encubierta o no) de la prostitución callejera, el miedo a la inminente deportación al trabajar sin la documentación en regla y la dependencia de muchas a sustancias estupefacientes, pueden contribuir a que el viaje a Europa sea vivido como un verdadero fracaso. Al mismo tiempo, es también significativo que cada vez más jóvenes con muy baja escolaridad<sup>188</sup> inician el proceso para transformarse en travesti a edades precoces. A nivel corporal, gracias a que cuentan con más medios tecnológicos y prácticas para intervenir sobre sus cuerpos, logran una feminidad más “natural” impensable en el pasado. Sin embargo, estas jóvenes travestis están menos preparadas social y culturalmente para enfrentarse a una sociedad que sigue siendo prejuiciosa y que brinda nulas oportunidades para que se desarrollen fuera del ambiente de la prostitución.

La mayoría de las travestis de la primera generación entrevistadas se consideraban artistas, como actrices, cantantes y bailarinas. Aunque algunas por dificultades económicas reconocieron que tuvieron que prostituirse, nunca desvincularon de sus discursos el “glamour” y el prestigio que experimentaron por vivir en Europa y, muchas de ellas, por viajar por distintos países europeos para representar sus shows artísticos. Construyeron así un pasado vivido como glorioso, económicamente muy rentable – sobre todo, a través de la prostitución- y donde prevalecía el respeto y la educación de los ciudadanos europeos hacia ellas.

Para finalizar, pude comprobar por medio de un incidente la importancia que tiene para algunas travestis de la primera generación desvincularse por completo de un pasado relacionado con el ejercicio de la prostitución. En Río de Janeiro, todas las travestis “supervivientes” de la primera generación se conocen entre sí. Ante un ingenuo y descuidado comentario de mi parte hacia una entrevistada que reproduzco:

J: - Porque cuando Lina trabajó en el *Carrousel de Paris*...

M: - ¿Que Lina trabajó en el *Carrousel de Paris*? ¿Quién te lo dijo?

J: - Ella misma.

M: - ¡Eso es mentira! Ella nunca trabajó allí. Ella fue a prostituirse a París y trabajó en la calle.

(Conversación con Martine, notas de campo, 12 de agosto de 2008).

---

<sup>188</sup> Dado los relatos de muchas de mis informantes sobre sus pasados (expulsadas o huidas de sus hogares siendo aún muy jóvenes), sorprende observar el “elevado” grado de escolaridad de algunas (ver Tabla 1 al final del capítulo). Cuando les preguntaba sobre su nivel de estudios, intuía que muchas me respondían un nivel de formación más alto del que aparentemente tenían. No obstante, respeté sus propias versiones (y deseos).

La indignación de la entrevistada hizo que llamara inmediatamente frente a mí a la persona (Regina) que, según ella, me “diría toda la verdad. Regina sí trabajó en el *Carrousel de Paris* y nunca se prostituyó”, me advirtió. Al otro lado del teléfono Regina escuchaba que “a esta joven investigadora se le están diciendo mentiras y como su trabajo es serio tienes que contarle la verdad”. De esta manera pude entrevistar a la persona que creía más inaccesible de todas: Regina, reconocida actriz de teatro y televisión en todo el Brasil.

Sin embargo, más tarde comprendí cuán imprudente fui al no saber resguardar la confidencialidad de Lina. Antes de mi partida llamé a Lina para despedirme. Ante mi asombro y vergüenza, Lina me advirtió que no era ninguna mentirosa, que le había llegado información sobre algunos comentarios de Regina. Al aceptar mis disculpas, me aseguró que el problema no era conmigo sino con “ellas, que son unas envidiosas” (Notas de campo, 16 de septiembre de 2008).

Este incidente no sólo cuestionó mi ética como antropóloga, sino que permitió que reflexionara sobre la idea de “la verdad”. Si mi preocupación inicial consistía en rastrear a través de diferentes relatos la forma más fidedigna de reconstruir la historia de las primeras travestis que llegaron a Europa, a lo largo del trabajo de campo pude comprobar que no existe una única verdad, sino muchas maneras de contar una historia. Antes de cuestionar si Lina mintió o no, convendría preguntar por qué Lina elige ciertos hechos (y posiblemente omite otros) para reconstruir su trayectoria de vida. Como advierten Roca y Martínez:

Aquello que nos interesa es cómo alguien se representa, ante otro encarnado por el entrevistador, el curso de su vida y cómo lo relata. Nuestra tarea, pues, no es la de determinar la veracidad o falsedad de los relatos, dado que, en el fondo, todos los relatos son ficciones (2006: 90).

Con esta cita se confirma la importancia de ser sensible ante la complejidad de reflejar *fielmente* lo que ha sido la vida de una persona, ya que la reconstrucción exacta de los eventos vividos es prácticamente imposible desde el momento que se asume que *todos los relatos son ficciones*. Interesa, más bien, entender la forma en que mi informante reconstruyó y me presentó algunos sucesos de su vida. Por lo tanto, y como sugieren Roca y Martínez (2006), la verdad debe ser reemplazada por la idea de

autenticidad. Con esta premisa puedo considerar que, finalmente, el relato de Lina sí fue auténtico<sup>189</sup>.

### 3.8. El trabajo de campo en Barcelona

En Barcelona el trabajo de campo no se llevó a cabo de forma continuada, por el contrario, se realizó entre el 2009 y el 2011, por un período de aproximadamente seis meses en total. Realicé cinco entrevistas a travestis/transsexuales brasileñas que viven en Barcelona (ver Tabla 1 al final del capítulo). Accedí a la mayoría de ellas a través de terceras personas<sup>190</sup> que ya las conocían y me dieron sus contactos. Yo sólo conocía a una de las entrevistadas a partir de la investigación que realicé para el DEA sobre la transexualidad femenina. También entrevisté a dos cirujanos plásticos y a la coordinadora de un programa destinado a trans trabajadoras del sexo de la ONG *Stop Sida*.

Paralelamente, desde el año 2008 he ido afianzando mi relación con Pía, una travesti de Río de Janeiro, alrededor de 50 años, ex activista política, quien vive hace más de 18 años en Barcelona. Ella es una de las llamadas “supervivientes”, colega de Reyna en el pasado, y testigo de la época de mayor represión contra las travestis en Brasil. Sus numerosos cortes autoinflingidos con hojas de *Gillette* en su cuello y brazos son una muestra desesperada de una de las formas que estas travestis tenían para enfrentarse a la dureza policial de la época (garantizaban así su excarcelación por medio del *habeas corpus*) (Mott y Assunção, 1987). Reyna y otras “supervivientes” también tenían estos cortes característicos en sus brazos. Estas huellas inscritas en sus cuerpos son una muestra de la marginalidad y la violencia que atravesaron, sobre todo, travestis trabajadoras del sexo durante los años setenta y parte de los ochenta en las grandes ciudades del Brasil.

Con regularidad he ido visitando a Pía en el piso donde vive y trabaja. Ella anuncia la oferta de sus servicios sexuales a través de periódicos y páginas Webs. En su casa cuenta con más sitio para alojar a una o dos travestis trabajadoras del sexo que de

---

<sup>189</sup> Estas reflexiones permiten que tome distancia de la reacción de Malinowski en su legendario Diario ante una mentira de uno de sus informantes: “El viejo empezó a mentir sobre los enterramientos. Me sentí lleno de ira, me levanté y me fui a dar un paseo” (1989: 60).

<sup>190</sup> Agradezco enormemente a la Dra. Larissa Pelúcio y a Perla de la ONG Àmbit Dona por mediar y tener la posibilidad de acceder a las entrevistadas.

forma transitoria viajan a Barcelona para quedarse una temporada a trabajar. Ellas se alojan y trabajan allí mismo. La mitad de las ganancias de sus “inquilinas” le corresponde a Pía, la dueña del piso. Pía siempre fue para mí el nexo de unión por excelencia entre Río y Barcelona. De hecho, la conocí en Barcelona antes de iniciar el trabajo de campo en Río, fue ella quien me proporcionó algunos contactos de activistas travestis en su ciudad natal. Su profundo conocimiento de travestis con las que interactué en Río, sumado al manejo de los códigos y las experiencias de las travestis brasileñas a los dos lados del Atlántico, hicieron de Pía una informante importante en mi investigación.

Al mismo tiempo, visité los alrededores del Camp Nou acompañando a una travesti mediadora de *Stop Sida* en su entrega semanal de material preventivo a las profesionales del sexo que trabajan allí. Esta zona es una de las principales áreas de prostitución travesti en la ciudad. Aunque existen otras áreas de trabajo, ninguna es tan concurrida como esta.

Si bien los contactos establecidos durante el trabajo de campo en Barcelona se presentan como aparentemente fluidos, las dificultades para realizar mi investigación en esta ciudad han sido numerosas. *A priori*, Brasil se vislumbraba como un escenario lleno de incertidumbres e inseguridades para realizar mi estudio. Por el contrario, representé a Barcelona como un espacio donde tendría más herramientas para movilizarme ya que conocía bien la ciudad, a otras transexuales por mi investigación anterior y a mediadoras y responsables de ONG’s vinculadas con las trabajadoras sexuales. De alguna manera, la sensación de sentirme “local” permitía que confiara en el éxito de mi futuro trabajo de campo aquí. No obstante, todos los pronósticos fueron desbaratados con el tiempo. A pesar de las previsibles dificultades iniciales, la experiencia en Río de Janeiro fue muy intensa, productiva y llena de gratificaciones académicas y personales. Inversamente a lo que esperaba, el trabajo de campo en Barcelona se tornó complejo, con dificultades para acceder a las informantes y con continuos desplantes durante la investigación.

Para precisar más, mi mayor obstáculo fue contactar con travestis brasileñas para, posteriormente, entrevistar. De hecho, a partir de los pocos contactos obtenidos por medio de otras personas, esperaba aplicar la técnica de la “bola de nieve” con las travestis que sí podía entrevistar. Sin embargo, esto no fue posible. Los intentos de contacto con otras travestis terminaron en desplantes y plantones (desde no contestarme

el teléfono hasta quedar para un encuentro y no acudir a la cita). Tampoco conseguí entrevistar a brasileñas que conocí en el Camp Nou. Ellas amablemente me daban su número telefónico pero en el momento de las llamadas, nuevamente el mismo patrón: desplantes y plantones. Al mismo tiempo, es cierto que la constante fluidez del movimiento de travestis brasileñas por Europa y España hace más difícil la tarea de localizarlas e identificar a un número más o menos fijo de travestis en Barcelona. Generalmente, son las travestis más veteranas las que están ya completamente asentadas, pues no buscan nuevos territorios para trabajar. Afortunadamente, pude entrevistar a dos de estas conocidas travestis en Barcelona, aunque fue imposible acercarme como hubiera querido a las nuevas generaciones de brasileñas. Por último, conviene destacar que la no apertura de las más jóvenes hacia desconocidos/as (como es mi caso) se encuentra ampliamente justificada por la desconfianza que suscita el hecho de estar “sin papeles”, o por comenzar a trabajar en pisos con muy poco o nulo tiempo libre para destinar a una entrevista. Si el interés de ellas está focalizado exclusivamente en trabajar, ganar dinero y evitar ser expulsadas del país (en caso de encontrarse en situación administrativa irregular), se entiende que les interesara poco hablar conmigo.

Evidentemente, no es la primera vez ni será la última que una investigadora reciba plantones. Estas informalidades forman parte del oficio. Sin embargo, sí es llamativo cuando este patrón de comportamiento se repetía una y otra vez. Incluso Pía se tornó esquiva cuando, después de muchos meses de visitas a su casa, le propuse entrevistarla formalmente. Hubo varios desplantes por su parte hasta que, finalmente, desistí de entrevistarla, no sin cierto enfado por mi parte. Compartiendo este desánimo con integrantes de *Stop Sida*, todos hicieron mención a las dificultades frecuentes para empezar a conocer a travestis trabajadoras del sexo. La desconfianza, informalidad y falta de interés imposibilitan cualquier tipo de acercamiento que no esté remunerado. Si hubiera tenido el dinero suficiente para pagar el tiempo que me hubieran dedicado en una entrevista, seguramente habría logrado mi objetivo. En general, desde jóvenes aprenden que el dinero es el único medio que otorga sentido a sus relaciones interpersonales: desde clientes hasta familiares que encuentran en el dinero que reciben por parte de ellas la única forma para “aceptarlas”.

Después de asimilar que en Barcelona no podría acceder al número de travestis brasileñas que me hubiera gustado entrevistar, pude encontrar otra explicación que dio sentido al fácil acceso de mis informantes en Brasil, comparado con las dificultades en

Barcelona. La clave tenía el nombre de Reyna. La organización jerarquizada y piramidal de las travestis de Lapa en Río permitió que en cuanto su líder, Reyna, me aceptó, tuve el ingreso garantizado para acercarme al resto. En Barcelona, aunque no niego que existan *cafetinas* (“madames”) y líderes con más jerarquía y poder que el resto, ellas fueron invisibles para mí. Se pueden mencionar dos motivos para pensar que la organización de las travestis en Barcelona es más de tipo horizontal. En primer lugar, la alta movilidad de travestis alrededor de España y de Europa dificulta que se creen sólidas redes locales. En segundo lugar, se utilizan de forma más regular que en Brasil otras modalidades más individualistas para ejercer el trabajo sexual (por ejemplo, pisos privados autogestionados o espacios virtuales/cibersexo). Estos motivos configuran un espacio más indefinido y menos territorial para que líderes travestis construyan su hegemonía como lo hacen en Río.

Al mismo tiempo que las puertas se me cerraban para entrevistar a travestis brasileñas, pude acceder a numerosos portales de Internet utilizados por ellas para promocionarse, exhibirse y contactar con clientes. Este universo de los contactos por Internet, totalmente nuevo para mí, fue muy interesante para analizar las imágenes que empleaban y cómo ellas mismas se presentaban, para poder así examinar qué elementos utilizaban para identificarse y volverse más deseables ante futuros clientes.

Para finalizar, cabe destacar que el estudio de travestis brasileñas en Barcelona sirvió como eje para analizar sus experiencias en Europa. Aunque otras ciudades europeas tienen un flujo importante de travestis brasileñas (Vale, 2005; Patrício, 2008; Teixeira, 2008; Pelúcio, 2009a), considero a Barcelona – en tanto ciudad integrante del circuito de movilidad español entre las travestis- como un espacio de creciente interés para las travestis. Si Francia (París) fue la elegida en los setenta y ochenta, Italia reinó en los noventa y gran parte del 2000, y España – junto a otros países como Alemania, Holanda, Austria, Dinamarca y Suiza- obtiene mayor protagonismo en la actualidad. En consecuencia, considero que España es un terreno próspero para poder analizar los movimientos migratorios de travestis brasileñas.

Para terminar, conviene recordar que mi objetivo no fue llevar a cabo un estudio comparativo entre Río y Barcelona. Barcelona es una escala más, entre otras ciudades, del proceso de embellecimiento y empoderamiento social, simbólico y económico de nuevas generaciones de travestis. Más que pensar en dos ciudades y realidades enfrentadas, se debe visualizar un *continuum* entre ambas para entender el proceso de

construcción de la personalidad travesti. Este *continuum* también atravesó el proceso de investigación. Entre encuentros y desencuentros, esta investigación no sólo fue un acercamiento al universo de las travestilidades brasileñas. Al mismo tiempo, fue el reflejo de mis experiencias como investigadora porque, en definitiva, también he transitado mi propio viaje, académico, personal e irrepetible.

### 3.9. Tablas entrevistadas/os

TABLA 1: Travestis entrevistadas

NOMBRE	EDAD	LUGAR DE PROCEDENCIA	NIVEL DE EDUCACIÓN	OCUPACIÓN	MODIFICACIONES CORPORALES	LUGAR Y FECHA DE LA ENTREVISTA
Reyna	50	Río de Janeiro	Secundaria completa	Trabajadora sexual Performances en shows	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Río, 06/05/08
Alessandra	45 ≥	Río de Janeiro	Secundaria incompleta	<i>Bombadeira</i> Ex trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas Vaginoplastia	Río, 21/05/08
Priscila	29	Macaé, Río de Janeiro	Secundaria completa	Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Río, 22/05/08
Keyla	23	Resende, Río de Janeiro	Secundaria completa	Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas	Río, 23/05/08
Martine	60	Estado de Minas Gerais	Secundaria completa	Actriz / Escritora Peluquera	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas Vaginoplastia	Río, 05/08/08
Lina	62	Río de Janeiro	Secundaria completa	Actriz / Vedette Peluquera	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Río, 06/08/08

NOMBRE	EDAD	LUGAR DE PROCEDENCIA	NIVEL DE EDUCACIÓN	OCUPACIÓN	MODIFICACIONES CORPORALES	LUGAR Y FECHA DE LA ENTREVISTA
Roberta	28	Vitória, Espírito Santo	Primaria completa	<i>Bombadeira</i> Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Río, 07/08/08
Regina	65	Cantagalo, Río de Janeiro	Secundaria completa	Actriz / Cantante	Ingesta de hormonas	Río, 15/08/08
Samanta	27	Interior del estado de Paraíba	Secundaria incompleta	Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Río, 08/09/08
Cristina	55 ≥	Río de Janeiro	Secundaria completa	Actriz / Bailarina Vedette (retirada)	Ingesta de hormonas	Río, 12/09/08
Bibi	63	Río de Janeiro	Secundaria completa	Actriz / Vedette (retirada) Ex trabajadora sexual	Ingesta de hormonas	Río, 12/09/08
Tony	55 ≥	Río de Janeiro	Secundaria completa	Colaborador en un proyecto social del Ayuntamiento de Río Ex trabajador/a sexual	Ninguna	Río, 15/09/08

<b>NOMBRE</b>	<b>EDAD</b>	<b>LUGAR DE PROCEDENCIA</b>	<b>NIVEL DE EDUCACIÓN</b>	<b>OCUPACIÓN</b>	<b>MODIFICACIONES CORPORALES</b>	<b>LUGAR Y FECHA DE LA ENTREVISTA</b>
Francisca	29	Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul	Secundaria incompleta	Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Barcelona, 30/07/09
Márcia	20	Campinas, São Paulo	Primaria incompleta	Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugía plástica	Barcelona, 31/07/09
Rosanne	40	Itajubá, Minas Gerais	Primaria incompleta	Trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Barcelona, 27/08/09
Bernardette	60 ≥	São Paulo	Primaria completa	Actriz / Vedette (retirada) Ex trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas	Barcelona, 28/11/10
Vera	63	Porto Alegre, Río Grande do Sul	Secundaria incompleta	Actriz / Vedette (retirada) Ex trabajadora sexual	Ingesta de hormonas Inyección de siliconas Cirugías plásticas Vaginoplastia	Barcelona, 1/12/10

TABLA 2: Otros/as entrevistados/as

NOMBRE	OCUPACIÓN	LUGAR Y FECHA DE LA ENTREVISTA
Dr. Roberto	Cirujano plástico y estético	Río, 19/05/08
Dra. Carolina	Cirujana plástica y estética (Clínica Pitanguy)	Río, 09/06/08
Dr. Carlos	Cirujano plástico y estético	Río, 05/08/08
Dra. Graciele	Médica de familia, distrito de Lapa	Río, 19/08/08
Pedro	Ex empresario de local de travestis/transformistas	Río, 13/09/08
Dra. Lorena	Cirujana plástica y estética	Barcelona, 16/12/10
Dr. Ernesto	Cirujano plástico y estético	Barcelona, 23/12/10
Helena	Coordinadora del programa para trans trabajadoras del sexo en <i>Stop Sida</i>	Barcelona, 05/01/11

## Capítulo 4

### Cuerpos, belleza y feminidad travesti

Transformarse en travestis forma parte de un proceso que requiere tiempo, esfuerzo y dedicación. Cada milímetro del cuerpo es estudiado, pensado y modificado para crear una apariencia que se entiende como “femenina”. Como las travestis dicen buscar la “perfección”, esto es, ser *como* mujeres, pero como las más bellas y deseables, este proceso se vuelve muchas veces interminable. Ellas viven por y para mejorar, embellecer y feminizar sus cuerpos. En este capítulo reflexionaré sobre las prácticas de modificación corporal y de embellecimiento de las travestis. El objetivo es analizar estas prácticas como eventos relativos a sus experiencias colectivas, es decir, me interesa acercarme al estudio de sus cuerpos a través del significado que estas modificaciones tienen en el plano social e intersubjetivo. Para ello se describirán la importancia que los cuerpos tienen para las travestis y para la sociedad brasileña, en general, y la carioca, en particular. En este capítulo me centraré casi exclusivamente en Brasil, pues la cultura brasileña determina los modelos estéticos que las travestis encarnan. Si bien sus migraciones a Europa influirán en sus procesos de transformación corporal, los referentes estéticos y corporales brasileños son determinantes en el momento de analizar la *particularidad*, como ellas mencionan, de las travestilidades brasileñas.

Se puede asegurar que las travestis sólo cuentan con sus cuerpos como el principal medio de empoderamiento; sin ellos no podrían transformarse en travestis, ni vivir del trabajo sexual, ni dar sentido a sus experiencias sociales y sexuales. La tradición fenomenológica nos ha enseñado que todas y todos *somos* un cuerpo y nos posicionamos en el mundo a través de él (Merleau-Ponty, 1975; Csordas, 2001b).

Asimismo, generalmente se cuenta con otros referentes que dan sentido a las experiencias personales: el trabajo, los estudios, el arte, la familia o la vida social son algunos aspectos que organizan el *estar* en el mundo. Sin embargo, para la gran mayoría de mis informantes, estos referentes no forman parte de su cotidiano por haber crecido en un contexto marcado por la marginalidad, la pobreza y los prejuicios<sup>191</sup>. Travestilidad y prostitución se han convertido en sinónimos casi indisolubles para retratar la vida de las travestis. En una sociedad como la brasileña con un sistema tan rígido y dual de género (Fry, 1982a; Parker, 1991; Green, 2000), los límites de la “normalidad” se constituyen precisamente a través del mantenimiento de diferencias sexuales y de género que son, al mismo tiempo, violentamente repudiadas por una gran parte de la sociedad<sup>192</sup>. Frente a este panorama, las travestis encuentran en sus cuerpos uno de los principales medios para sentirse “bellas” y deseadas y situarse así en un lugar –muchas veces precario– en el mundo. De esta manera, se posicionan como agentes que intervendrán activamente sobre sus cuerpos para modificarlos y construirse como travestis.

#### **4.1. Cuerpo y belleza en Brasil**

En las últimas décadas el cuerpo se ha convertido en un objeto de gran veneración en Brasil. En el paso de la transición a la democracia y al neoliberalismo, el país vivió “una explosión de la ‘industria de la belleza’” (Edmonds, 2002: 193). Particularmente, la ciudad de Río de Janeiro se presenta como el lugar “ideal” para describir cómo se ha llevado a cabo la materialización de este “culto al cuerpo”. Sin embargo, antes de indagar sobre las variables que intervienen en la producción de esta nueva concepción del cuerpo, conviene presentar algunos datos para aproximarse a la magnitud de este fenómeno.

---

<sup>191</sup> Aunque no lo he observado durante mi experiencia de campo, Duque (2009) asegura que muchas travestis adolescentes de la ciudad de Campinas (estado de São Paulo, Brasil) cuentan con espacios de sociabilidad como la familia y la escuela. Por el contrario, la gran mayoría de las travestis que conocí en Río de Janeiro migró de sus ciudades y pueblos de origen para alejarse precisamente de sus familias y de un pasado recordado con dolor y tristeza.

<sup>192</sup> Según los informes anuales de la ONG *Grupo Gay da Bahia*, Brasil lidera la lista de los principales países con un mayor número de casos de asesinatos de personas homosexuales y travestis/transexuales.

Brasil es el segundo país que más cirugías estéticas hace en el mundo, detrás de Estados Unidos<sup>193</sup>. En 1990 se efectuaron 60.000 intervenciones. Desde entonces, se dice que las demandas de estas operaciones aumentaron un 580%<sup>194</sup>. Entre septiembre de 2007 y agosto de 2008 se realizaron 629.000 cirugías plásticas, de las cuales el 73% corresponden a intervenciones estéticas y el 27% a reparadoras. Hay que recordar que las cirugías estéticas son practicadas para modificar las partes del cuerpo que no resultan satisfactorias a la/al paciente. Por su parte, las reparadoras tienen por finalidad reparar los daños causados por accidentes o enfermedades. Ambas especialidades integran las llamadas cirugías plásticas. Entre las cirugías estéticas más solicitadas se encuentran: aumento de mama (21%), liposucción (20%) y abdomen (15%). Las intervenciones estéticas son efectuadas en un 88% en mujeres y un 12% en hombres<sup>195</sup>. En los últimos años, Brasil se convirtió en la principal atracción del llamado “turismo cosmético”. Por sus bajos costes y excelencia de las técnicas de los/as cirujanos/as brasileños/as, es el destino principal de extranjeros/as que quieren operarse allí<sup>196</sup>. Por otro lado, desde el 2006, en sólo diez años, Brasil se encuentra en la tercera posición entre los mayores mercados de productos de higiene personal, perfumerías y cosméticos del mundo, detrás de Estados Unidos y Japón, y su industria de los cosméticos creció un 245 % en los últimos años<sup>197</sup>.

Estos números son sólo un reflejo de la importancia que tiene el cuidado estético del cuerpo en Brasil. Al mismo tiempo, este interés no compete sólo a las clases medias y altas, las clases populares también participan de esta fascinación por el cuerpo. Tanto es así que desde 1998 la Sociedad Brasileña de Medicina Estética (SBME) tiene un proyecto, promovido por Ivo Pitanguy - el “padre” de la cirugía plástica en Brasil - para

---

<sup>193</sup> Datos del 2010, según la Sociedad Internacional de Cirugía Plástica y Estética (ISAPS). En este ranking mundial, España se encuentra en la decimotercera posición, detrás de países europeos como Italia (séptimo), Francia (novenio) y Alemania (undécimo).

<sup>194</sup> “Brasil, império do bisturi”, revista *Veja* on-line, 17/01/2001 [acceso 12/11/2008].

<sup>195</sup> Últimos datos brindados por la Sociedad Brasileña de Cirugía Plástica (SBCEP), con fecha enero de 2009.

<sup>196</sup> “Bisturí, samba y playa”, *La Vanguardia*, 03/08/2011.

<sup>197</sup> “Especial Beleza: Classe pobre transforma indústria da beleza em potência econômica”, TV Centro América, *Rede GLOBO*, 14/11/2008 [acceso 14/11/2008].

realizar cada año de forma gratuita decenas de cirugías estéticas a personas con muy pocos recursos en Río<sup>198</sup>. La antropóloga Mirian Goldenberg considera que:

*[o] corpo, no Brasil contemporâneo, é um capital, uma riqueza, talvez a mais desejada pelos indivíduos das camadas médias urbanas e também das camadas mais pobres, que percebem seu corpo como um importante veículo de ascensão social. É fácil perceber que a associação “corpo e prestígio” se tornou um elemento fundamental da cultura brasileira<sup>199</sup> (2007a: 13).*

Como ya se adelantó, es Bourdieu (1988) quien habla del estrecho vínculo entre cuerpo y clase social, asegurando que, por medio del concepto de *habitus*, la clase está in-corporada. Sin embargo, el autor ha sido criticado por dejar muy poco espacio para “la innovación o la imaginación de los actores” (Le Breton, 2002: 88; Strathern, 1996). En el caso específico de Brasil, existen ejemplos de personas que han desafiado cierto determinismo de clase y ha sido por medio de sus cuerpos que han ascendido en la escala social. Se pueden nombrar los casos de las modelos (Adelman y Ruggi, 2008; Pereira, 2008) o de los jugadores de fútbol (Rial, 2008) que adquieren fama y reconocimiento internacional. No obstante, aunque existen notables excepciones, Brasil está compuesto por una sociedad estrictamente jerarquizada que deja un margen muy pequeño para la transgresión y la ascensión social. No se puede hablar de una “democracia corporal” en la que se invisibilicen las diferencias de clase por medio de la veneración del cuerpo. Por el contrario, las jerarquías sociales se hacen aún más evidentes a través de los cuerpos. Aunque masivo, este “culto al cuerpo” se presenta con distintos grados de interés, percepción y posibilidades económicas de dedicación. Por otra parte, Edmonds (2002: 252) se pregunta, y creo que de forma acertada, si esta popularización de las cirugías estéticas no pretende ser la aplicación de soluciones médicas a problemas relacionados con la desigualdad social.

En definitiva, y de manera muy esquemática, si una mujer negra y perteneciente a la clase popular se cuida y embellece su cuerpo o llega a beneficiarse del proyecto de Ivo Pitanguy y le realizan una cirugía estética gratuita, esta mujer – si bien “bella”-

---

<sup>198</sup> En Brasil las únicas cirugías que están cubiertas por el Estado son las reparadoras. Existen excepciones que se aplican cuando se hacen en los hospitales públicos cirugías gratuitas para mejorar la estética de la/del paciente después de extirpar un tumor, si llega a ser necesario.

<sup>199</sup> “El cuerpo, en el Brasil contemporáneo, es un capital, una riqueza, quizás la más deseada por los individuos de las clases medias urbanas y también de las clases más pobres, que perciben su cuerpo como un vehículo importante de ascensión social. Es fácil percibir que la asociación “cuerpo y prestigio” se volvió un elemento fundamental de la cultura brasileña”.

seguirá estrechamente vinculada a su origen de clase aunque intente cambiar de medio social. Stephane Malysse (1998) analiza los cuerpos de las mujeres en Río y sostiene que ricas y pobres no tienen el mismo poder para alcanzar la belleza: hay que tener en cuenta que la mayoría de las mujeres cariocas no tienen la posibilidad de pagar las cuotas mensuales para acceder a los gimnasios, y, por otro lado, las revistas de moda y la publicidad promueven una visión elitista de la belleza, es decir, reproducen el modelo corporal de las clases altas, desvalorizando la apariencia corporal de las clases populares. Entre septiembre de 2007 y agosto de 2008, se ha registrado que el 70% de las cirugías plásticas fueron hechas por la “raza blanca”<sup>200</sup>. Como asegura Malysse: “[é] como se o corpo fosse um palco privilegiado para examinar os antagonismos de classe da sociedade carioca, pois o corpo natural tornou-se sinônimo de um corpo social pobre e popular”<sup>201</sup> (1998: 15). En este contexto, un cuerpo *natural* significa un cuerpo gordo y no trabajado. El cuerpo deseado en Brasil es, por el contrario, aquél que está “en forma”, cuidado y sin excesos (Goldenberg y Ramos, 2002). Se busca un cuerpo “perfecto” (Goldenberg, 2007b) y para ello cada sujeto/a se vuelve responsable por su juventud, belleza y salud. En consecuencia, estar “en forma” revela el “éxito personal” de quien ha logrado domesticar su cuerpo y se ha esforzado por ello.

En la ciudad de Río de Janeiro, la importancia que obtiene el cuerpo en la vida cotidiana se hace más visible. Su paisaje urbano no sólo está compuesto por un número elevado de clínicas de cirugías estéticas, también sus cuantiosos salones de belleza y centros deportivos dan cuenta del valor del cuerpo en la sociedad carioca. En Río, la publicidad y el consumo se integran a una geografía exuberante (parques, jardines y playas) y a unas condiciones climáticas que hacen que las personas sean totalmente conscientes de sus cuerpos (Malysse, 1998). Los cuerpos se exhiben, comparan, escudriñan, desean y ejercitan. Así, se convierten en un elemento que identifica a las personas con un determinado grupo y, al mismo tiempo, las diferencia de otros. Mediante el cuerpo se establece una de las tantas jerarquías sociales presentes en Brasil ya que, como describen Goldenberg y Ramos, estar “en forma” *“promove nos indivíduos das camadas médias do Rio de Janeiro uma conformidade a um estilo de*

---

<sup>200</sup> Dato brindado por la Sociedad Brasileña de Cirugía Plástica (SBCP), con fecha enero de 2009. Este estudio estadístico considera, entre otras variables, las cirugías plásticas hechas según “el color o la raza” del paciente. Distinguen cuatro tipos de “tonalidades raciales”: “blanca”, “parda”, “negra” y “amarilla”.

<sup>201</sup> “Es como si el cuerpo fuese un palco privilegiado para examinar los antagonismos de clase de la sociedad carioca, pues el cuerpo natural se volvió sinónimo de un cuerpo social pobre y popular”.

*vida e a um conjunto de normas de conducta, recompensada pela gratificação de pertencer a um grupo de 'valor superior'”*<sup>202</sup> (2002: 38).

A los pocos días de comenzar el trabajo de campo, dejé constancia en mis notas la impresión que esta ciudad me causó pues la consideré “la ciudad de los cuerpos”. Me impactó descubrir a tanta gente bronceada, exhibiendo las marcas del sol hechas por el bikini y vistiendo ropas donde se veía el bañador debajo. La playa determinaba el ritmo de la ciudad, sobre todo, para quienes vivían en la zona sur<sup>203</sup> y estaban constantemente ejercitando sus cuerpos mientras corrían o andaban en bicicleta a lo largo del paseo paralelo a la playa. El voleibol o el fútbol playero también formaban parte de las prácticas cotidianas. Reconocí que, generalmente, los cuerpos de las mujeres cariocas de un determinado estrato social eran muy bonitos, proporcionados y atléticos. En definitiva, como en ningún otro sitio, “los cuerpos en Río estaban para ser vistos y deseados” (Notas de campo, 1 de abril de 2008).

No son suficientes las explicaciones basadas en las características climáticas y del paisaje carioca para comprender esta fascinación por el cuerpo. Según Malysse, este fenómeno debe ser pensado también en relación al proceso de americanización del comportamiento de las clases media y alta cariocas. Argumenta que: “*a importação do American way of life, de tipo californiano, desembocou numa nova cultura somática. É verdade que o Rio, pela sua situação geográfica, climática e sua grande hierarquização social, constitui-se num terreno propício à implantação desse modelo cultural e físico-culturista*”<sup>204</sup> (Malysse, 1998: 13).

Conviene indagar acerca de los orígenes de esta nueva cultura corporal. En su investigación sobre la historia de la belleza femenina en Brasil, Sant’Anna (1995) proporciona algunas herramientas para entender este proceso. Entre 1900 y 1950 la falta de belleza es entendida como una “enfermedad” que requiere de un tratamiento médico. Las preocupaciones higienistas de la época hacen que los innumerables cuidados del

---

<sup>202</sup> “[...] fomenta en los individuos de las capas medias de Río de Janeiro una conformidad a un estilo de vida y a un conjunto de normas de conducta, recompensada por la gratificación de pertenecer a un grupo de ‘valor superior’”.

<sup>203</sup> La zona sur de Río de Janeiro es donde se encuentran los barrios pertenecientes a las clases medias y altas. Por su proximidad a las playas y las prácticas de los habitantes de esta región, se puede vislumbrar una estética corporal que no se encuentra en otras partes de la ciudad.

<sup>204</sup> “[La] importación del *American way of life*, de tipo californiano, desembocó en una nueva cultura somática. Es verdad que Río, por su situación geográfica, climática y su gran jerarquización social, se constituye en un terreno propicio para la implementación de ese modelo cultural y físico-culturista”.

cuerpo sean vistos no para resaltar las sensaciones agradables provenientes del uso de los remedios de la belleza, sino para destacar – de forma imperativa - su eficacia para curar diversos males: “inflamaciones del cuero cabelludo”, “estómagos sucios”, “gases fétidos”, “manchas”, “catarros en el útero”, entre otras formas de nombrar estas “enfermedades” (Sant’Anna, 1995).

Al mismo tiempo, este discurso médico sobre la belleza se articula con los mandatos de una moral católica. Al ser la verdadera belleza considerada como un don divino, un regalo de Dios, quienes emplean determinadas prácticas de belleza se convierten en mujeres con una moral dudosa. El embellecimiento debe ser vivido con modestia y limitarse a situaciones extraordinarias, es decir, se circunscribe a las prácticas en las que hay que curar ciertos “males” que deben ser tratados bajo prescripción médica. En consecuencia, en lo cotidiano, para no poner en entredicho la moral de las chicas de “buena familia”, las experiencias de embellecimiento se viven como un secreto entre amigas, lejos de la vigilancia familiar, masculina y médica. Resumiendo lo expuesto,

*Durante a primeira metade deste século [XX], dificilmente a beleza será aceita como sendo fruto de um trabalho, individual e cotidiano, da mulher sobre o seu corpo. Numa época em que a “Natureza” se escreve em maiúsculo, que sua obra é considerada da ordem do prodígio divino, é perigoso intervir no próprio corpo em nome de objetivos pessoais e dos caprichos da moda*<sup>205</sup> (Sant’Anna, 1995: 126).

A partir de los años cincuenta, grandes actrices como Sophia Loren, Marilyn Monroe o Elisabeth Taylor comienzan a ser el centro de las atenciones mediáticas. A través de las revistas femeninas, artistas de Hollywood aconsejan cómo ser bellas y la importancia de presentar una buena imagen. Se convierten en los nuevos referentes estéticos de jóvenes deseosas de aprender las técnicas de belleza y acceder a los beneficios del estilo de vida moderno de tipo norteamericano. Ya no existen más secretos para ser bellas, todas las mujeres pueden acceder a la belleza. Como Sant’Anna sostiene: “*a beleza parece ter se tornado um ‘direito’ inalienável de toda mulher, algo que depende unicamente dela: ‘hoje é feia somente quem quer’* [como aboga un anuncio

---

<sup>205</sup> “Durante la primera mitad de este siglo [XX], dificilmente la belleza será aceptada como el fruto de un trabajo, individual y cotidiano, de la mujer sobre su cuerpo. En una época en que la ‘Naturaleza’ se escribe con mayúsculas, que su obra es considerada del orden del prodigio divino, es peligroso intervenir en el propio cuerpo en nombre de objetivos personales y de los caprichos de la moda”.

publicitario]”<sup>206</sup> (1995: 129). Por lo tanto, la falta de belleza ya no es un castigo divino porque ahora responde a una negligencia individual. A partir de los años sesenta la publicidad se encarga de reforzar la idea del placer de embellecerse y de cuidar del propio cuerpo. Esta “liberación” del cuerpo que disfruta y seduce confluye no sólo con el importante desarrollo de la publicidad, sino con el crecimiento de la industria de la belleza y los movimientos de liberación de los años sesenta. Así, la responsabilidad del/de la sujeto/a comienza a ser el centro de sus propias satisfacciones (e insatisfacciones) con respecto a su apariencia corporal.

El ideal de vida y de cuerpo norteamericano, aprehendido originalmente a través de los modelos corporales de las estrellas de Hollywood, se ha ido instalando sólidamente en Brasil hace décadas. Sin embargo, la “libertad” corporal promovida en los años sesenta se transformó – según algunos estudios – en “coerción” estética en la actualidad. La carrera personal por el embellecimiento ha alcanzado en nuestros días niveles que rozan con la superficialidad y el hedonismo extremo. Goldenberg da cuenta de este cambio:

*O corpo de muitas mulheres de hoje é um corpo controlado, mutilado, que prefere a escuridão para esconder suas imperfeições. Em pouco mais de três décadas, assistimos a uma enorme transformação do corpo carioca: do exercício do prazer à busca da perfeição estética, da liberdade à submissão aos modelos, do erotismo à banalização do sexo*<sup>207</sup> (Goldenberg, 2007b: 30).

Se observa que las concepciones teóricas que se analizan hasta el momento destacan que la búsqueda de la “perfección” corporal y de la belleza forma parte de un sistema que *oprime* en mayor medida a las mujeres, pero también a los hombres en Brasil. ‘Control’, ‘sumisión’ y ‘mutilación’ son algunas de las palabras recogidas en la última cita expuesta para dar cuenta de las experiencias que las mujeres cariocas tienen con sus cuerpos. Como mi objetivo no ha sido estudiar el impacto y el significado que los patrones de belleza tienen entre, por ejemplo, las mujeres cariocas, no puedo ofrecer mi punto de vista frente a este posicionamiento mayoritario. Mi meta ha sido contextualizar y aproximarme al lugar que el cuerpo tiene en la sociedad brasileña para

---

<sup>206</sup> “[La] belleza parece haberse convertido en un ‘derecho’ inalienable de toda mujer, algo que depende únicamente de ella: ‘hoy es fea solamente quien quiere serlo’ [como aboga un anuncio publicitario]”.

<sup>207</sup> “El cuerpo de muchas mujeres de hoy en día es un cuerpo controlado, mutilado, que prefiere la oscuridad para esconder sus imperfecciones. En poco más de tres décadas, assistimos a una enorme transformación del cuerpo carioca: del ejercicio del placer a la búsqueda de la perfección estética, de la libertad a la sumisión a los modelos, del erotismo a la banalización del sexo”.

poder entender, considerando otras variables, las prácticas y los discursos de las travestis con las que interactué.

Antes de concluir esta sección, es pertinente presentar otra explicación al cada vez más creciente “culto al cuerpo” en Brasil. El antropólogo brasileño Roberto DaMatta (*apud* Gilman, 1999: 225) considera que este fenómeno tiene sus raíces en su pasado colonial y particularmente en la institución de la esclavitud. El cuerpo del esclavo se convirtió en un instrumento clave tanto para la supervivencia económica y social del amo como del esclavo. Al mismo tiempo, ese cuerpo, sobre todo el de las esclavas, representaba no sólo el trabajo, sino también el placer y el erotismo.

En la actualidad, el cuerpo deseable no es el cuerpo negro, aunque existe una creencia extendida tanto en Brasil como en el extranjero sobre la belleza y la sensualidad de *todas* sus mujeres. Más allá de este cliché turístico, sus cuerpos se han convertido en una de las imágenes dominantes que representan la identidad nacional (Edmonds, 2002). Para explicar la *particularidad* de la belleza femenina, se emplea frecuentemente el discurso del mestizaje, basado en la ideología de la “democracia racial”. Gilberto Freyre (1992 [1933]), sociólogo y antropólogo brasileño, en su clásico trabajo *Casa Grande & Senzala*, analiza la sociedad esclavista para realizar una interpretación global del pueblo brasileño. El autor describe a Brasil como una sociedad híbrida donde negros, indios y europeos conviven “armoniosamente”. Destaca que sin el mestizaje, cultural y racial, Brasil no sería lo que es en la actualidad. Es relevante, según Freyre, la influencia que las esclavas negras han tenido como fuerza de trabajo y como símbolo sexual que “seduce” a los hombres. La asociación de la mujer negra como una persona “erótica”, “disponible” y “exótica” continúa siendo una imagen influyente no sólo en Brasil, sino en la zona del Caribe (Kempadoo, 2000). Sin embargo, la transformación de la mujer negra en una mulata *irresistible* (Corrêa, 1996), con curvas de infarto y representante de la samba<sup>208</sup> y de todo lo que es *auténticamente* brasileño, reconstruye la relación de dominación sexual y racial al estereotipar los atributos “naturales” de la mujer negra/mulata (Giacomini, 1994).

Aunque muy sucintamente expuesto, estas ideas dan cuenta, al remontarse al origen colonial y esclavista de Brasil, de la forma violenta en que clase, raza y género se interceptan en la sociedad contemporánea brasileña. Como Adelman y Ruggi sostienen:

---

<sup>208</sup> Mientras que en América Latina, y en Brasil, se emplea el masculino para hablar del samba, en España se utiliza como femenino (la samba).

*the myth of a Brazilian racial democracy – historically and politically very influential – has helped to obscure the extreme devaluing of Afro-Brazilians and the way in which black people’s bodies have been abjectified or identified with ‘nature’ and ‘primitive sexual impulses’<sup>209</sup> (2008: 559-560).*

Es interesante destacar, por último, que en la actualidad sigue siendo positivamente valorado el reconocimiento de la hibridación “racial” como el componente que caracteriza la belleza de las mujeres brasileñas. De hecho, las travestis con frecuencia citan las características asociadas “naturalmente” con la mujer negra para describir por qué ellas son consideradas “las travestis más bonitas del mundo”: se definen como “más calientes y sensuales” y, al mismo tiempo, resaltan la fascinación que el tamaño de sus nalgas generan (Albuquerque y Jannelli, 1996). Por su parte, la Dra. Carolina, cirujana plástica de la Clínica de Ivo Pitanguy, puntualiza en la entrevista que le realicé:

*Então, essa necessidade de exposição do corpo leva com que também esse corpo seja mais explorado no ponto de vista sensual, da sensualidade, da sexualidade, né? E isso está muito ligado à latina que tem um formato de corpo muito peculiar: que misturou a forma do europeu como alguma coisa do índio e alguma coisa do negro. Então a mulher tipicamente brasileira ela tem o quadril bem desenhado, ela tem cintura, ela tem a mama, então ela tem tudo que a gente chama de curva, né?, um corpo mais curvilíneo. É diferente da maioria das pessoas do norte da Europa que têm os corpos mais retos, né?, e da própria norteamericana também que são pessoas que tendem a ter menos curvas. E isso a gente atribui à miscigenação de raças que houve<sup>210</sup> [el énfasis es mío].*

La idea del “mestizaje de razas” sigue influenciando la manera en que los cuerpos de las mujeres brasileñas son analizados en la actualidad. Las brasileñas, como

---

<sup>209</sup> “[E]l mito de la democracia racial brasileña – histórica y políticamente muy influyente - ha ayudado a ocultar la devaluación extrema de los afrobrasileños y la forma en que los cuerpos de las personas negras han sido considerados como algo abyecto o identificados con la ‘naturaleza’ y con los ‘impulsos sexuales primitivos’”.

<sup>210</sup> “Entonces, esa necesidad de exposición del cuerpo lleva con que también ese cuerpo sea más explorado desde el punto de vista sensual, de la sensualidad, de la sexualidad, ¿eh? Y esto está muy ligado a la latina que tiene un formato de cuerpo muy peculiar: mezcló la forma del europeo como alguna cosa del indio y alguna cosa del negro. Entonces la mujer típicamente brasileña tiene la cadera bien diseñada, tiene cintura, tiene mama, entonces ella tiene todo lo que la gente llama de curva, ¿eh?, un cuerpo más curvilíneo. Es diferente de la mayoría de las personas del norte de Europa que tienen los cuerpos más rectos, ¿eh?, y de la propia norteamericana también que son personas que tienden a tener menos curvas. Y esto nosotros lo atribuimos al mestizaje de razas que hubo”.

otras mujeres latinas y del Caribe, heredan de las mujeres negras unas características corporales que determinan –según se cree- su belleza *particular*. El relato de la Dra. Carolina sexualiza a las mujeres (curvilíneas), reproduciendo así discursos que se remontan al mito de la “democracia racial” en Brasil.

Una vez delineado el contexto social, corporal, racial y de clase donde las travestis interactúan en Brasil, a continuación analizaré sus prácticas de modificación corporal y de embellecimiento. Exploraré el modo en que las travestis encarnan ciertos ideales estéticos de la feminidad, con el fin de observar si se limitan a reproducir los patrones estéticos normativos o bien si resignifican una determinada manera de entender la belleza femenina.

#### **4.2. Construyendo la feminidad travesti**

Las travestis buscan ser *como* mujeres y para ello emprenden la dura tarea de modificar sus cuerpos para que sean “bellos” y “femeninos”. Ellas son conscientes que parten de una estructura corporal masculina. En consecuencia, sus formas rectas y musculosas tienen que ser suavizadas y redondeadas, el cuerpo debe ser alterado para adquirir la apariencia esperada. Este proceso requiere un gran esfuerzo y un trabajo paciente y costoso. Sin embargo, como aseguran, es lo que hay que sufrir y pagar por la belleza. Por ejemplo, Samanta, una de mis entrevistadas, relata que:

*a gente como somos homens, a gente vem com um corpo masculino, fica mais fácil pra gente se transformar porque aí a gente vai fazendo uma coisa de cada vez, se modela aí, é um corpo que é feito na mão da travesti. Aquela coisa toda feita, faz uma perna, faz outra, vai fazendo aos pouquinhos bunda, quadril, acinturando... Então às vezes é por isso que tem muitas travestis que têm um corpo, chegam a ter um corpo mais bonito que o corpo duma mulher<sup>211</sup>.*

---

<sup>211</sup> “[...] nosotras como somos hombres, venimos con un cuerpo masculino, resulta más fácil para nosotras transformarnos porque ahí vamos haciendo cada vez una cosa, se modela ahí, es un cuerpo hecho a mano por la travesti. Aquella cosa “toda hecha”, hace una pierna, hace otra, va haciendo de a poquito las nalgas, la cadera, acinturando... Entonces a veces es por esto que hay muchas travestis que tienen un cuerpo, llegan a tener un cuerpo más bonito que el cuerpo de una mujer”.

Por su parte, Priscila señala los “trucos”<sup>212</sup> que acompañan las transformaciones corporales de las travestis:

*Tem travesti linda, bela, mas a mulher é diferente, a mulher é mulher. A mulher quando nasce bela, ela já é bela. A gente fala: “Ai, que travesti linda” mais você vê ums “truques”, umas plásticas, alguma coisa... é linda mais você sabe, você vê que tem alguns “truques”*<sup>213</sup>.

En temas relacionados con la belleza y el cuerpo, las referencias que las travestis hacen sobre las mujeres son constantes. Por un lado, reconocen que las mujeres no tienen que emplear – *originalmente* – “trucos” para ser bellas. Como su belleza es “natural”, creen que las mujeres tienen que esforzarse mucho menos para conseguirla. Al mismo tiempo, las travestis distinguen que la sociedad es más flexible con las mujeres que con ellas en el momento de evaluar sus cuerpos como “femeninos”. Algunas comentan, con mucho sentido del humor:

*[...] a sociedade ela é cruel: se uma mulher barbuda tem a cara cheia de pêlos, as pessoas vão dizer que ela tem pelos supérfluos, como diversas mulheres que eu já vi que têm problemas hormonais. Se uma travesti tem uma penugem no rosto, o povo vai dizer que ela é barbuda*<sup>214</sup> (Reyna).

*A pesar de que têm mucha mujer que no é femenina y no têm delicadeza, às vezes la gente, los hombres, exigen mucho de una travesti y la gente: “Ay, tienes que ser femenina, parecer mucho a mujer”, y yo veo ahí a mujeres que no tienen nada de femenino y son mujeres, son mujeres. Pero como son mujeres, ellos perdonan y a nosotras por no ser mujer la gente no perdona, acha [cree] que temos [tenemos] que ser perfeitas [ríe] (Bibi).*

---

<sup>212</sup> Término *emic* que se refiere a las técnicas empleadas para engañar y, en consecuencia, mejorar la apariencia femenina (Pelúcio, 2009a).

<sup>213</sup> “Existe la travesti linda, bella, pero la mujer es diferente, la mujer es mujer. La mujer cuando nace bella, ella ya es bella. Nosotras decimos: ‘Ay, qué travesti linda’, pero tú ves unos ‘trucos’, unas plásticas [cirugías], alguna cosa... es linda pero sabes, ves que tiene algunos ‘trucos’”.

<sup>214</sup> “[...] la sociedad es cruel: si una mujer barbuda tiene la cara llena de pelos, las personas van a decir que ella tiene pelos superfluos, como diversas mujeres que ya vi que tienen problemas hormonales. Si una travesti tiene una pelusa en el rostro, el pueblo va a decir que ella es barbuda”.

Por otro lado, las travestis no buscan parecerse a cualquier mujer, sino a las que son valoradas como más bonitas y “glamourosas”. El “glamour” para las travestis está relacionado tanto con el esplendor que encuentran en los escenarios en tanto “artistas” (Pelúcio, 2011), como con el éxito económico que les permite acceder a bienes y servicios valorados (ropa, perfumes, cuidados corporales, cirugías estéticas) y a una estética corporal bien diseñada. Un ejemplo de una travesti “glamourosa” es quien: a) vivió/vive en Europa; b) es “bella”, es decir, llevó a cabo una serie de procedimientos estéticos y quirúrgicos para encarnar un cierto patrón estético *ideal* para las travestis: “femenina”, cintura pequeña, nalgas “bombadas”, voluminosos pechos y rostro intervenidos con cirugías estéticas, larga cabellera cuidada, depilación definitiva con láser, uñas de las manos y los pies arregladas, entre otras características; c) exhibe objetos lujosos (coche, ropas de marca, etc.); d) utiliza en su léxico palabras de origen extranjero (para demostrar cuán experimentada y “viajada” es); y e) participa en shows y eventos “artísticos”. Estas descripciones, que serán profundizadas más adelante, retratan a un tipo de travesti “exitosa” (término *etic*) y “top” (término *emic*)<sup>215</sup> que se posiciona/es posicionada en la cumbre de la carrera de transformación travesti. Evidentemente, no todas pueden llegar a obtener este “glamour”.

Gundle (2008) considera que el “glamour” siempre está relacionado con la ascensión de clase. Sin embargo, más que a un ascenso de clase, las travestis aspiran a un reconocimiento entre sus pares y para ello encarnan símbolos entendidos como “glamourosos” para obtener prestigio. Generalmente, las travestis experimentan la pertenencia a su clase social de manera fija, es decir, no anhelan cambiar de clase porque son conscientes de los prejuicios de la sociedad y de las dificultades de intentar ser aceptadas en nuevos círculos sociales. Más que un ascenso o un movimiento entre clases, las travestis “glamourosas” y prestigiosas escalan las más altas posiciones de su misma clase social. En otros términos, aunque externamente encarnen símbolos que pueden ser interpretados como de una clase “alta”, ellas no pretenden ni pueden subvertir su posición social: juegan con lo visual (travestis “refinadas” con las mejores vestimentas europeas), desafían un destino (el de muchas de sus compañeras) marcado por la pobreza y la muerte, y obtienen un estatus social, simbólico y económico que las distingue del resto y las enaltece frente a las personas de su misma esfera social.

---

<sup>215</sup> Términos que se refieren a las travestis más admiradas y valoradas. Se volverá en otras secciones sobre estos conceptos.

Volviendo a la construcción de la feminidad travesti, ellas valoran positivamente tanto a otras travestis como a mujeres “glamourosas”. Consideran también que aunque las mujeres se esfuercen menos en conseguir la belleza, no implica necesariamente que sean más bellas. Existe la creencia entre las travestis que muchas veces superan la belleza de las mujeres porque se cuidan mucho más y, según Silva (2007), su “femenino” es más femenino que el de las mujeres porque es una construcción consciente, pensada y minuciosa. También, como sentencia Alessandra, reconocida *mãe y bombadeira*: “*elas querem ficar com corpo mais perfeito do que duma mulher*”<sup>216</sup>. Desean sobresalir y sus cuerpos son el único medio para conseguirlo. Sin embargo, en la mayoría de los casos, esta búsqueda de la “perfección”, que se vuelve una meta inalcanzable, hace que nunca estén completamente satisfechas con sus cuerpos y siempre encuentren alguna “imperfección” para “corregir”.

En definitiva, las travestis buscan materializar en sus cuerpos un género que es definido, principalmente, por el hecho de “sentirse *como* mujeres”, unido al deseo sexual que experimentan por los hombres (Pelúcio, 2009a). Sentirse *como* mujeres implica, para las travestis, imitar sus formas corporales, la manera de moverse, vestir o actuar. Pero esta imitación no se basa en cualquier tipo de mujer. Ellas se inspiran en las mujeres que consideran como más “poderosas” y “bellas”, aquéllas que tienen plena conciencia de sus cuerpos, que intervienen sobre él y aumentan y/o disminuyen ciertos volúmenes corporales para exhibir un tipo de belleza que se construye, presumiblemente, según los cánones estéticos heterosexuales de la sociedad. Incluso valoran que, muchas veces, son más “perfectas” que las mujeres pues no sólo cuentan con un elemento (sus penes) que fascina a los hombres, sino que encarnan su manera de entender la feminidad de una forma más cuidada y estudiada. Como *naturalmente* las travestis no tienen cuerpos femeninos, entienden que su incesante búsqueda de la feminidad hace que sus procesos de transformación corporal sean muchas veces mejor logrados.

En este capítulo se analizará que la materialización de la identidad travesti se efectúa a través de un largo, costoso y doloroso proceso de transformación corporal. Aunque estos cambios corporales son experimentados de diferentes maneras, siguen con frecuencia determinados ritmos y procedimientos que se relacionan con el desarrollo biográfico de este transformarse en travesti. Así, pues, es muy importante resaltar que

---

<sup>216</sup> “[...] ellas quieren tener un cuerpo más perfecto que el de una mujer”.

en este proceso las travestis no sólo están transformando sus cuerpos, sino también su propia identidad en el proceso de creación de nuevos sujetos sociales (Benedetti, 1998). Por ejemplo, Samanta lo expresa claramente cuando describe su “nacimiento” como travesti al hablar de sus modificaciones corporales:

*[...] depois conheci a Reyna [su madrinha] e daí a travesti foi surgindo, fui me transformando aos poucos... mas foi muito rápido, que eu me esforcei muito para isso. Primeiro o silicone, depois o nariz, depois a prótese, depois outro litro de silicone e assim aos pouquinhos<sup>217</sup>.*

Se describirán las prácticas corporales que comienzan en un nivel más externo y tienen un carácter temporal (vestimenta, maquillaje, gestualidad) hasta aquéllas que modifican de forma definitiva sus cuerpos (hormonas, silicona líquida, cirugías estéticas). Hoy en día las travestis se benefician de un complejo sistema de ‘fabricación corporal’ (Benedetti, 1998). Comparado con las primeras generaciones de travestis/transformistas que han tenido que lidiar con tecnologías muy rudimentarias para feminizar sus cuerpos, en la actualidad los medios para conseguir ser más “bellas” y “femeninas” se han sofisticado. Se examinará de qué manera confluyen los saberes de las propias travestis y los de la medicina occidental para “confeccionar” cuerpos hechos a medida donde las manos de la *bombadeira* y, en los últimos años, del cirujano plástico ponen su “firma” al moldear cuerpos soñados y deseados. Es muy común dentro de este universo escuchar la expresión “la travesti está hecha a mano”, producto de una labor casi “artesanal”.

#### **4.2.1. Primeros “montajes”**

Un *gayzinho* que asume su orientación sexual frente a su familia y la sociedad, aún vistiendo ropas masculinas, puede comenzar a depilar sus cejas, delinear sus ojos, utilizar shorts ajustados o hablar y caminar de una forma que se entiende como “femenina”. El siguiente paso surge con el “montaje”, es decir, cuando comienzan de manera manifiesta y sin sutilezas a maquillarse y vestirse con ropas femeninas sólo en ocasiones muy puntuales (Pelúcio, 2005a). De forma temporal, empiezan sus primeras actuaciones encarnando estéticas corporales que imitan a las mujeres. Dentro del

---

<sup>217</sup> “[...] después conocí a Reyna [su madrinha] y ahí la travesti fue surgiendo, me fui transformando de a poco... pero fue muy rápido. Primero la silicona, después la nariz, después la prótesis [mamaria], después otro litro de silicona y así de a poquito”.

universo homosexual masculino, el “montaje” es un recurso muy frecuente tanto para transformistas que viven del espectáculo, como también para aquellos/as gays o *gayzinhos* que coquetean con la posibilidad de ser *como* mujeres de forma furtiva y esporádica. El maquillaje no sólo les permite embellecer algunas partes del rostro, sino que, sobre todo en esta etapa en la que aún no han adquirido rasgos entendidos como “femeninos”, pueden ocultar la barba y las imperfecciones mediante el uso de polvo compacto o base de maquillaje. La vestimenta, en tanto una forma de lenguaje, constituye también un momento importante en el proceso de construcción de la feminidad. Será mediante el “montaje” cuando por primera vez se afronta públicamente, aunque sea de forma transitoria, el deseo de ser *algo más* que gays. Sin embargo, en esta fase de transición, aún no se sabe muy bien en qué desean convertirse hasta que, generalmente, encuentran la inspiración en alguna travesti que se cruza por sus vidas personalmente o a través de las revistas o la televisión. Lina recuerda que en el año 1963 o 1964 Coccinelle, la ya mencionada primera actriz y cantante transexual europea con un gran reconocimiento mundial, estuvo alojada en el Hotel Copacabana Palace en Río. Lina, siendo en aquel entonces un niño, la vio bañándose en la piscina y fue tanta su impresión que pensó que un día llegaría a ser como ella. Relatos como estos, pero inspirados con travestis o transexuales anónimas, son muy frecuentes y se repiten en muchas de mis informantes.

Es, pues, en este período temprano donde, lentamente, los/las *gayzinhos* se animan a cometer las primeras “imposturas de género” y personificar a través de los gestos, el maquillaje y la vestimenta una feminidad aún muy incipiente. Quienes tienen la posibilidad de conocer a travestis con más experiencia, podrán aprender a mejorar y perfeccionar la forma de performar “correctamente” una determinada manera de entender la feminidad. Los consejos de otras travestis son fundamentales para quienes inician este camino.

El período del “montaje” es aceptado por las travestis como una etapa necesaria sólo cuando se inicia el proceso de transformación, es decir, cuando comienzan a depilarse, a vestirse más frecuentemente como mujer y a ingerir hormonas (Pelúcio, 2005a). Este es un período preparatorio para llegar a transformarse definitivamente en travesti. En consecuencia, esto supone considerar que quien se “monta” aún no es una travesti. No obstante, esta afirmación es problemática. Durante el trabajo de campo, descubrí diferentes percepciones sobre *quién es una travesti*. He podido agrupar dos

grandes posicionamientos en torno al tema. Por un lado, de forma minoritaria, están quienes se ubican siguiendo una lógica más de tipo “esencialista” y aseguran –siguiendo sus propios términos- que “se es travesti desde que se nace”, “el ser travesti está en la cabeza de la persona” o “el sentimiento de querer ser como una mujer está por siempre” (Notas de campo, 11 de agosto de 2008)<sup>218</sup>. Según este razonamiento, ya es suficiente estar vestidas las veinticuatro horas como mujer para afirmar que ya se es una travesti, independiente de las transformaciones que se hagan en el cuerpo. Consideran que no vale vestirse ocasionalmente como mujer ya que sólo puede ser una travesti quien está todo el tiempo con vestimenta femenina (peluca y maquillaje incluidos) y se hace respetar por ello. Suzane Kellen, una de las entrevistadas en la investigación fotográfica y documental de Hugo Denizart (1997: 26) defiende así su identidad como travesti a pesar de las críticas que recibe por no haber modificado su cuerpo:

*Eu tenho amigas que dizem assim: “Ah!... Você ainda não é travesti, não tem prótese, não tem plástica”... Elas pensam assim, mas para mim, desde a hora que você colocou uma saia, foi para a esquina a trabalhar, está lutando pela vida, tem que pagar isso, pagar aquilo, aí você é travesti<sup>219</sup>.*

Por otro lado, se puede encontrar y de forma mayoritaria un posicionamiento más de tipo “construccionista” que asegura que no basta con vestirse de mujer para ser travesti, pues tiene que existir un proceso irreversible de transformación corporal para identificarse como tal. Algunas afirman que consumiendo hormonas ya se es una travesti, mientras que otras – la inmensa mayoría- advierten que sólo quien se “bombee” silicona (además de tomar hormonas) puede ser considerada una “verdadera” travesti. Para estas últimas, es muy importante “tener aceite”<sup>220</sup> o “tener una plástica”<sup>221</sup> en el cuerpo. Estar “toda hecha” (*toda feita*) es una expresión *emic* que remite a tener un

---

<sup>218</sup> Pelúcio (2009a) apunta que este determinismo del “ser” (“se nace travesti”) es una forma de justificar y aceptar su condición como inescapable, como parte del “destino” y de la “naturaleza”.

<sup>219</sup> “Yo tengo amigas que dicen: ‘Ah!... Tú aún no eres una travesti, no tienes prótesis [de silicona], no tienes plástica [alguna cirugía estética]’... Ellas piensan así, pero para mí, desde el momento en que te pones una falda, vas a la esquina a trabajar, estás luchando por la vida, tienes que pagar eso, pagar aquello, ahí ya eres travesti”.

<sup>220</sup> Las travestis emplean este concepto para hablar del aceite vegetal que se utilizaba en el pasado para moldear los cuerpos de las travestis. Aunque se empleaba la misma técnica que el actual “bombeo” de silicona, el producto era nocivo y provocó desastres en los cuerpos de muchas travestis. En la actualidad se utiliza ‘aceite’ sólo como sinónimo de la silicona líquida de tipo industrial.

<sup>221</sup> Expresión *emic* que se refiere tanto a la realización de alguna cirugía estética como a la ostentación corporal de prótesis de siliconas obtenidas en dichas cirugías.

cuerpo todo moldeado con silicona líquida y con prótesis, este cuerpo “hecho” es un símbolo de estatus y admiración en el universo de las travestilidades, siempre que el cuerpo haya quedado bonito y no se haya deformado por el empleo excesivo de estos elementos plásticos. Según Jossy:

*[...] tem muita gente se vestindo de mulher e dizendo que é travesti, mas não é... são bichinhas! Para mim, travesti é aquele que teve coragem de se hormonizar e se siliconizar... senão, é um gayzinho, um rapazinho que deixou o cabelo crescer... Não é um travesti!*<sup>222</sup> (apud Denizart, 1997: 27-8).

Sílvia y Daniela, dos travestis moradoras del caserón, consideran que existen distintas expresiones para nombrar el desarrollo de la construcción de la persona travesti. Diferencian a: 1) “gays que se montan”, vestidos las veinticuatro horas como mujer; 2) “travestis iniciadas”, quienes están únicamente hormonadas; y 3) “travestis plastificadas”, aquellas que, además de hormonadas, están “bombadas”. Como se observa, para Sílvia y Daniela quienes únicamente se “montan” no son travestis, sino gays.

De todos modos, llegar a un consenso es complicado porque, en el plano de las identidades, se corre el riesgo de generalizar y no registrar la diversidad que rodea el universo de las travestilidades. Por ejemplo, una amiga de las travestis del caserón me relata que, aunque hormonada y con siliconas en su cuerpo, aún no se siente una travesti ya que no ha podido eliminar completamente la barba de su rostro que le causa mucho complejo. En consecuencia, ella me asegura que “se siente gay” (Notas de campo, 4 de septiembre de 2008) aunque sus formas corporales “femeninas” parezcan demostrar que es una travesti. La noción de *esquema corporal* de Paul Schilder (1983 [1934]), esto es, la imagen que cada una/o tiene de su propio cuerpo, nos permite comprender mejor su negación a considerarse una travesti. También conviene mencionar que en la investigación de Duque (2009) con travestis adolescentes, el “ser travesti” se desarrolla

---

<sup>222</sup> “[...] hay mucha gente vistiéndose de mujer y diciendo que es travesti, pero no lo son... ¡son ‘mariquitas’! Para mí, travesti es aquel que tuvo coraje para hormonarse y siliconarse... si no, es un *gayzinho*, un muchachito que se dejó el cabello crecer.... No es un travesti!”. La entrevistada utiliza el artículo masculino para hablar de *los* travestis, práctica común en travestis de más edad o en ediciones de libros - como el libro de Denizart del año 1997- que cuentan con más de diez años de antigüedad. En la actualidad, excluyendo a los ambientes conservadores y/o transfóbicos, siempre se emplea el artículo femenino para referirse a *las* travestis en tanto una forma de posicionamiento político y de respeto a sus identidades. Las travestis –generalmente de las primeras generaciones- que aún no emplean la forma femenina siguen la tradición lingüística de considerar el género gramatical masculino de la palabra ‘travesti’ en portugués (como sucede en español). Evidentemente, no existe en ellas una voluntad de despreciar y repudiar la identificación de las travestis con el género femenino.

como una rica red de posibilidades, y se caracteriza por la fluidez y el empleo contextual de estas identidades. Menciona las frecuentes dudas de adolescentes sobre el hecho de ser o no travestis, de cuándo y cómo deberían serlo o en qué mejor momento asumir su travestilidad. Asimismo menciona el caso de jóvenes travestis (con una mínima o nula modificación corporal) que, cuando la situación lo requiere, “se desmontan” y adoptan una apariencia masculina, sin dejar de considerarse travestis. Duque considera que esto último se debe a una forma de ocultar estratégicamente la travestilidad.

#### 4.2.2. Hormonas que feminizan

Comenzar a tomar hormonas es un paso importante en la vida de las travestis porque se resuelve ir más allá de los primeros “montajes” para decidir modificar definitivamente los cuerpos. Desde el momento en que deciden ingerir hormonas los cambios corporales empezarán a ser visibles y excederán el maquillaje y la vestimenta que las feminizan de forma transitoria. El objetivo del uso de las hormonas es doble: eliminar, en la medida de lo posible, los caracteres sexuales secundarios del sexo *original* (reducir los efectos de los andrógenos) e inducir los que corresponden a caracteres sexuales femeninos (proporcionar estrógenos). Las hormonas que ingieren, denominadas ‘esteroides sexuales’ (Gooren, 2000), disminuyen el crecimiento de los pelos en el cuerpo, la piel se volverá más suave, los senos se desarrollarán y las formas del cuerpo comenzarán a redondearse. De hecho, según las propias travestis, con las hormonas el aspecto corporal no sólo es feminizado, sino que se incorporan cualidades morales consideradas como propias de la mujer: sensibilidad y delicadeza (Pelúcio, 2006). Las travestis relacionan el estado de irritabilidad (estar “nerviosa”, como lo llaman), en tanto uno de los efectos de la toma de hormonas, con una situación físico-moral en la que asocian elementos determinados como “femeninos”. Benedetti advierte que:

*Além dos efeitos fisiológicos, as informantes acreditam que os hormônios também exercem influência nos modos de ser, de andar, de falar, de pensar, de sentir. O hormônio é concebido como o veículo do feminino, como se o medicamento suprisse o corpo de algo que lhe estava faltando, como se estivesse corrigindo “um erro da natureza”<sup>223</sup> (2005: 77).*

---

<sup>223</sup> “Además de los efectos fisiológicos, las informantes creen que las hormonas también ejercen influencia sobre las maneras de ser, de caminar, de hablar, de pensar, de sentir. La hormona es concebida

Las hormonas contienen progesterona y estrógeno y generalmente son indicados a las mujeres como métodos anticonceptivos o para la reposición hormonal en los casos de menopausia (Benedetti, 2005). Se comercializan una gran cantidad de marcas y formatos (comprimidos, ampollas inyectables o parches) que las travestis, desde el momento en que se han apropiado de estos saberes, conocen a la perfección. Acceder a estos medicamentos es muy sencillo pues se venden libremente en las farmacias<sup>224</sup>. Hoy en día, las travestis comienzan a utilizarlas alrededor de los catorce o quince años, siempre dependiendo de los consejos de travestis con más experiencia que acompañan el inicio del proceso. Los efectos de estas hormonas varían enormemente según la edad en que se empiezan a tomar o inyectar. Cuanto antes comiencen el tratamiento, mejores serán los resultados obtenidos. Una vez adulta, los efectos previos de los andrógenos sobre el cuerpo se vuelven irreversibles (estatura mayor, tamaño de las manos y mandíbula, estrechez de la pelvis, caja torácica ancha, timbre de voz grave). No sorprende, pues, encontrar travestis con catorce años (y que comenzaron a hormonarse ya con once o incluso antes<sup>225</sup>) que *pasan por* jóvenes mujeres sin distinguir ningún rasgo masculino en sus cuerpos.

Generalmente, entre las propias travestis se recomienda el consumo de dos a tres comprimidos por día o la aplicación de dos inyecciones por semana, para quien está comenzando a adquirir sus formas femeninas. Luego, para el mantenimiento, la dosis se reduciría a la mitad (Benedetti, 2005: 75). Sin embargo, con la ansiedad y el deseo que los efectos se visibilicen con más rapidez, es muy frecuente que ellas mismas dupliquen o tripliquen la dosis recomendada. Keyla, por ejemplo, explica que “[a]gora tomo umas duas por semana, mas antes tomava de seis a oito ampolas por semana”<sup>226</sup>. La Dra.

---

como el vehículo de lo femenino, como si el medicamento suministrase al cuerpo de algo que le faltaba, como si estuviese corrigiendo ‘un error de la naturaleza’”. De manera muy frecuente, las personas transexuales que se adhieren al discurso médico consideran sus cuerpos como un “error de la naturaleza”. Al respecto véase a Soley-Beltran (2009).

<sup>224</sup> En España, por el contrario, se requiere una receta médica para comprar este tipo de hormonas. Aunque esto no significa que no se pueda acceder a ellas. Así lo manifiesta un informe titulado “Trabajadoras transexuales del sexo: el doble estigma”, de la Fundación Triángulo, realizado en Madrid en el año 2009 (ver Rojas et al., 2009). En dicho estudio, casi el 80% de las ‘transexuales’ trabajadoras del sexo consultadas se auto-administraban el tratamiento hormonal sin ningún tipo de control médico. Soley-Beltran (2009) también evidenció la auto-administración hormonal de personas transexuales en España en su investigación llevada a cabo entre los años 1998 y 2000.

<sup>225</sup> Kulick (1998) en su etnografía sobre travestis brasileñas en Salvador, describe el caso de Chispita, una joven travesti que creció en un hogar formado por travestis y que comenzó a hormonarse a los ocho años.

<sup>226</sup> “Ahora tomo unas dos por semana, pero antes tomaba de seis a ocho ampollas por semana”.

Graciele, una médica de familia que trabaja en el área donde vive esta comunidad de travestis en Lapa, advierte que *“elas querem tomar todo dia, ou dia sim, dia não, porque elas têm pressa, elas querem imediatamente ficar iguais que outras que estão bonitas. E aí... isso que faz mal, né?, faz mal para o organismo”*<sup>227</sup>.

Las hormonas, pues, en tanto primer procedimiento para feminizar las formas del cuerpo, son muy valoradas entre las travestis porque son económicas, de fácil acceso y actúan con bastante rapidez. También permiten que sus pieles adquieran más elasticidad para futuras intervenciones con la silicona (tanto inyectable como en prótesis). Sin embargo, su uso provoca una serie de efectos colaterales, tales como el aumento del apetito, la retención de líquidos, el aumento de peso, el cansancio, la mayor irritabilidad o la disminución del apetito sexual. No obstante, el obstáculo más importante que las travestis usualmente mencionan está relacionado con la dificultad de obtener erecciones. Esta incapacidad se vuelve un problema real si se considera que la mayoría de las travestis se dedican al trabajo sexual y sus penes erectos son necesarios para satisfacer a un importante número de clientes que desean ser penetrados. Para revertir esta situación, las travestis acostumbran espaciar las dosis por un período más prolongado o directamente abandonan el tratamiento hormonal. En Río entrevisté a Tony, actual mediador social que hacia finales de los años setenta viajó como transformista a París para trabajar en el campo del sexo. Aunque nunca se identificó como travesti, integró e integra de forma activa el universo que rodea a las travestis. Tony asegura que la silicona se convierte en la principal alternativa para feminizar los cuerpos ante los efectos negativos de las hormonas: *“As bichas preferem botar silicone. Por que? Porque com silicone não precisa ter a intervenção do hormônio, o hormônio deixa a virilidade baixa. É muito interessante isso. Se você toma hormônio, o hormônio tira o seu desejo sexual, você não tem ereção”*<sup>228</sup>.

Por su parte, los clientes se vuelven grandes conocedores de las prácticas de embellecimiento de las travestis. Particularmente, les interesa averiguar si toman o no hormonas, debido a la (in)capacidad de erección de las travestis. En mis recorridos por las distintas zonas de prostitución travesti en Río, numerosos relatos de travestis

---

<sup>227</sup> “[...] ellas quieren tomar todo el día, o día sí, día no, porque ellas tienen prisa, ellas quieren inmediatamente quedar iguales que las otras que están bonitas. Y ahí... eso hace mal, ¿no?, hace mal para el organismo”.

<sup>228</sup> “Las ‘maricas’ [travestis] prefieren ponerse silicona. ¿Por qué? Porque con la silicona no precisan tener la intervención de la hormona, la hormona deja la virilidad baja. Es muy interesante esto. Si tomas hormonas, la hormona quita tu deseo sexual, no tienes erección”.

coinciden en reconocer que, como ya hace tiempo que sucede con los clientes europeos, los brasileños cada vez más desean ser penetrados. En consecuencia, muchos clientes rechazan los cuerpos que son muy femeninos porque aprendieron a identificar dicha feminidad con el consumo de hormonas.

Para finalizar, las hormonas constituyen un elemento importante para comenzar a hacer inteligible la identidad travesti. La gran mayoría de travestis reconoce a sus pares como ‘travestis’, al menos desde el momento en que empiezan a transformar sus cuerpos con las hormonas. Según la opinión de Benedetti,

*O hormônio (e conseqüentemente seus efeitos no corpo e nas relações) parece ser um instrumento ritual de passagem, porque é junto com os seios e as formas arredondadas do novo corpo que a travesti (re)nasce para o mundo, que esse processo de transformação se instaura e se evidencia*<sup>229</sup> (2005: 80).

Este (re)nacer de las travestis no se hace efectivo únicamente mediante el uso de las hormonas. Se verá que el empleo de la silicona líquida, en tanto procedimiento ampliamente legitimado en el universo travesti, contribuye a transformar sus cuerpos y, en consecuencia, su identidad. Por último, si para las travestis las hormonas significan feminidad, las siliconas equivalen a belleza.

#### **4.2.3. Siliconas que embellecen**

Entre las travestis, la belleza es considerada como una mercadería: se paga un precio para “adquirirla”. En general, como entienden que no nacen *naturalmente* bellas, sólo será mediante un gran esfuerzo y una inversión material que la conseguirán.

La silicona es el principal medio que tienen las travestis para embellecerse<sup>230</sup>. La decisión de utilizarla debe ser bien pensada porque una vez que la silicona es inyectada en el cuerpo es muy difícil retirarla. Sin embargo, esta práctica es ampliamente utilizada por las travestis porque es una de las formas más reconocidas para ingresar en este

---

<sup>229</sup> “La hormona (y en consecuencia sus efectos en el cuerpo y en las relaciones) parece ser un instrumento ritual de paso, porque es junto con los senos y las formas redondeadas del nuevo cuerpo que la travesti (re)nace para el mundo, que ese proceso de transformación se instaura y se evidencia”.

<sup>230</sup> Existe una proporción pequeña de mujeres que también utilizan este tipo de procedimiento para moldear sus cuerpos. Si bien sólo conocí a una mujer que lo hizo, me comentan que generalmente muchas de ellas se dedican al trabajo sexual.

universo. El proceso de colocación es lento y, muchas veces, doloroso. Existen expectativas entre las propias travestis de soportar, como ellas llaman, “el dolor de la belleza” pues es un evento necesario para transformarse en travestis: el dolor se comparte y se expone públicamente (Pelúcio, 2009a). Es, por lo tanto, una forma de iniciación, marcando en la carne la decisión de dar el paso definitivo para *ser* “verdaderas” travestis.

En Río, pude participar en al menos cuatro sesiones de colocación de silicona. Dos fueron individuales y las otras dos múltiples, es decir, se *hicieron* dos cuerpos a la vez. También entrevisté a dos *bombadeiras* (Alessandra y Roberta), travestis que inyectan la silicona en los cuerpos de otras (“bombean” la silicona). Ellas, me cuentan, aprendieron esta técnica observando y experimentando. La silicona que se utiliza es de tipo industrial, líquida, que se consigue con facilidad en tiendas especializadas en productos para maquinarias y coches. Entre las travestis hablan de los litros de silicona que tienen en su cuerpo: dos litros es la medida necesaria para moldear bien el cuerpo. Luego llegan los “retoques”, más dosis de silicona que, si no se controlan, pueden llegar a deformar los cuerpos. Algunas agujas que emplean son de uso veterinario, más gruesas que las convencionales, para canalizar mejor la densa textura de la silicona.

Antes del descubrimiento de la silicona en los años setenta, quienes querían transformar sus cuerpos utilizaban aceite o parafina, elementos peligrosos y, en muchísimos casos, mortales. Quienes no tenían acceso a estos elementos o no deseaban arriesgarse, empleaban goma espuma que camuflaban debajo de la ropa femenina para obtener las formas redondeadas que deseaban. Se las llamaba “travestis Pirelli”, haciendo alusión al material que externamente las feminizaba.

La historia sobre el origen del uso de la silicona por parte de las travestis nunca fue sistematizada ni analizada en profundidad en ninguna investigación. Existen indicios y comentarios, pero no se ha llevado a cabo un examen más riguroso sobre el tema. En realidad, por ser una práctica ilegal (las *bombadeiras* pueden ser acusadas por un crimen de lesión corporal grave y de ejercicio ilegal de la medicina), todo lo que le rodea se mantiene con recelo. Por ejemplo, en las sesiones en las que participé, tenía prohibido sacarles fotos a los rostros de las *bombadeiras*, pues eran conscientes de la ilegalidad de sus prácticas. No obstante, durante el trabajo de campo, el tema de la silicona se convirtió en uno de mis grandes intereses. No sólo porque es uno de los principales elementos con el que se construye la identidad travesti, sino porque ha

influido y “moldeado” parte de la historia de las primeras travestis que llegaron a París en los años setenta. La forma en que en aquella época empezaron a diseñar sus cuerpos, influiría – junto a otras variables- en el reconocimiento *emic* de las travestis brasileñas como “las más bonitas del mundo”. Gracias a la silicona, los cuerpos de las brasileñas obtuvieron su sello particular y sobresalieron en el competitivo mercado del sexo transnacional.

Las primeras travestis “bombadas” lo hicieron en Estados Unidos, en New York, con el cirujano Dr. Wesser<sup>231</sup>. La calidad del trabajo era muy buena y nada tenía que ver con las rudimentarias prácticas a base de aceite o parafina. Las pocas travestis que se “bombaron” allí fueron admiradas por el resto. En esta época las brasileñas empezaron a llegar a Europa, específicamente a Francia. Una de ellas, Elisa, que se “bombó” en Estados Unidos, decidió comenzar a realizar ella misma esta práctica en París. Compraba la silicona en New York y, con grandes beneficios, empezó a moldear muchos cuerpos en Francia. Elisa contaba con el monopolio del negocio hasta que Claudia la desafió “bombando” en París a precios más económicos porque conseguía la silicona allí mismo. De esta manera se inició la época de la llamada “mafia de la silicona”. Elisa, que era una persona con mucho poder en París, ejerció mucha presión para que Claudia dejara de inyectar silicona y abandonara Francia. Las amenazas eran constantes hasta que llegó a ordenar que se incendiara el apartamento de Claudia y se matara a su perro. Claudia reaccionó y desde un coche le disparó cuatro tiros con una carabina. La muerte de Elisa fue casi inmediata. Los relatos de Martine, Cristina, Tony, Regina, Lina y Pedro permitieron esta breve reconstrucción. Asimismo, una publicación brasileña del año ochenta confirma lo expuesto<sup>232</sup>. Sobre todo me interesa destacar, finalmente, que la práctica del “bombeo” de silicona – aunque no inventada- comenzó a ser ampliamente difundida por las travestis brasileñas en Francia y desde allí se extendió a Brasil y al resto de Latinoamérica.

Las partes del cuerpo que pueden ser “bombadas” o rellenadas con silicona son prácticamente todas. Entregué entre las travestis del caserón fotocopias ampliadas con la imagen de una mujer desnuda para que identificaran allí qué partes del cuerpo habían

---

<sup>231</sup> Existe otra versión que dice que fue una enfermera quien de forma clandestina comenzó a “bombar” en New York. No obstante, mantengo la información sobre el Dr. Wesser porque es la única que he podido corroborar. Asimismo, publico su nombre completo ya que murió en el año 2008. Véase “The High Price of Looking Like a Woman”, edición digital del *The New York Times*, 19/08/11 [acceso 29/01/12].

<sup>232</sup> Revista *Fatos e Fotos: Gente*, nro. 1004, 17 de novembro de 1980, pp. 64-5.

modificado y en qué orden lo habían hecho o lo harán<sup>233</sup>. Aunque pueden existir variaciones, en general todas siguieron un mismo sentido que va de la parte central del cuerpo hacia la parte inferior y de allí a la superior. Concretamente, comenzaron por aumentar las nalgas, el principal centro de atracción erótico-sexual tanto para las travestis como para las mujeres brasileñas en general. A continuación, o simultáneamente, engrosaron las caderas. Luego, se centraron en las piernas: muslos, rodillas y pantorrillas. El siguiente paso fueron los senos. Como se analizará, es una zona delicada y peligrosa para aplicar la silicona líquida y los resultados no son los más satisfactorios porque se llegan a formar pechos duros y con nula movilidad. Por estos motivos, quienes cuentan con más recursos económicos, prefieren llevar a cabo cirugías estéticas y colocarse prótesis de silicona. Los riesgos son mínimos, el resultado es más favorable y las travestis adquieren un mayor estatus y reconocimiento entre sus pares. Por último, se llegó al rostro. De manera similar que los senos, quienes pudieron pagar los elevados costos se inyectaron sustancias autorizadas y efectuaron cirugías estéticas de nariz. Quienes no pudieron o no desearon acudir a un cirujano, las *bombadeiras* estaban dispuestas a inyectar silicona líquida en la frente, las mejillas y la boca. Para finalizar, aunque es poco frecuente, resulta sorprendente descubrir que también pueden ser “bombados” los dedos de las manos. Se observa así que prácticamente cada milímetro del cuerpo es capaz de ser rellenado por la silicona.

El procedimiento del “bombeo” se realiza en las habitaciones de las propias travestis. De hecho, travestis que son citadas para “bombarse” en el caserón emplean las habitaciones, las camas y las toallas de alguna de sus habitantes que deben cederlas sin ningún tipo de reclamo ya que es la *bombadeira* quien tiene el poder y decide dónde se hará el procedimiento (suele tener preferencia por una de las habitaciones más grandes del caserón, la única que tiene cocina incluida). No hay muchas precauciones higiénicas, a lo sumo se limpia previamente con alcohol el vaso donde se colocará la silicona y el plato donde se ubicarán las jeringas. Asistí a un sólo “bombeo” de Roberta que fue íntimo, con la puerta de la habitación cerrada. En cambio, los de Alessandra son siempre públicos, con varias travestis observando el proceso. En una ocasión, llegamos a ser siete personas en una habitación de tamaño mediano. El primer paso es determinar los puntos del cuerpo que serán “bombados”. A continuación se colocan las agujas. Es muy importante que al clavarlas no sangre, si así fuera significa que la aguja pinchó

---

<sup>233</sup> Agradezco la amabilidad del Dr. Don Kulick por sugerir que utilice este método de indagación.

algún vaso y si se inyecta silicona allí el resultado sería fatal. En cuanto sale sangre de una aguja hay que buscar inmediatamente otro punto para pinchar. Las jeringas, ya cargadas, se insertan en las agujas y comienza así el “bombeo”. La silicona es un líquido muy espeso y aceitoso y, por consiguiente, sería imposible para las *bombadeiras* trabajar con guantes. Los restos de silicona y de sangre son constantemente absorbidos con pedazos de papel higiénico o, como suele hacer Alessandra, con toallas con una higiene muy dudosa, pues llevan semanas sin lavarse (se evidencia con facilidad el color tan oscuro de las toallas “blancas”). Una vez que se completaron las sucesivas descargas de las jeringas, los agujeros provocados por las agujas son cerrados con *super glue* (pegamento de contacto) y a continuación se presionan fuertemente con pedacitos de algodón.

Una vez finalizado el proceso, se debe guardar reposo al menos una semana, tomar antiinflamatorios y/o antibióticos y esperar a que el cuerpo no rechace la silicona. Son necesarias algunas recomendaciones como dormir sentadas por algunos días si las aplicaciones fueron hechas en los bustos y/o el rostro, no utilizar tacones y dormir boca abajo si las caderas o las nalgas deben ser cuidadas. Además, la comida tiene que ser objeto de atención. Inmediatamente antes y después de la aplicación de la silicona, durante el período de reposo, no está permitido ingerir alimentos o bebidas “calientes” como el alcohol, la carne de cerdo, la comida picante, los huevos o el chocolate. Estas comidas pueden “ensuciar la sangre”, es decir, “ensuciar el organismo”, impidiendo la correcta cura o cicatrización del cuerpo ya que las “impurezas” adquiridas saldrían y dificultarían el proceso de curación. Pelúcio (2006) advierte que las travestis utilizan entre sus prácticas de cuidados categorías propias del universo popular. Y en este universo es muy común la asociación de desequilibrios bio-fisiológicos con las clasificaciones alimentarias entre “frío” y “caliente” (De Garine, 1995).

Interesa destacar cómo las travestis se apropian de saberes provenientes de la medicina occidental y, al mismo tiempo, los articulan con sus propios conocimientos (Pelúcio, 2009a). El “bombeo” de silicona, saber por excelencia travesti, tuvo su origen a partir de la práctica de cirujanos (o enfermeras) que empleaban una silicona de buena calidad – de tipo quirúrgico, no industrial- para modificar los cuerpos de sus pacientes. Las travestis se apropian de esta práctica, la abaratan con la silicona industrial y la difunden como nunca. Por otra parte, ellas también utilizan antibióticos y antiinflamatorios para mitigar los efectos de las inyecciones de silicona. Asimismo,

emplean las hormonas sexuales para crear formas femeninas en sus cuerpos. Y aquí surge una paradoja. Si bien estas hormonas fueron ideadas para “adecuar” el sexo de las personas intersexuales y transexuales a géneros inteligibles que *deben*, de acuerdo a la matriz heteronormativa, reforzar las fronteras entre lo masculino y lo femenino, no parece que las travestis las utilicen según este destino *normalizador*. Como Pelúcio observa:

*Quando travestis se valem dessa tecnologia protética e hormonal para transformarem seus corpos de homens em “outra coisa” – pois não se tornam mulheres (nem o pretendem), e tampouco seguem sendo homens– estão denunciando, ainda que sem intencionalidade, que se pode fazer apropriações não planejadas dessas tecnologias. É neste sentido que elas, as tecnologias, falham<sup>234</sup> (2009a: 91).*

En consecuencia, las travestis no sólo demuestran que estas tecnologías biopolíticas, concepto propuesto por Foucault, fallan, sino que hacen una “incorporación desviante” de las mismas (Preciado, 2007: 384-5).

Los peligros de la aplicación de silicona son numerosos. Pueden ocurrir infecciones, necrosis de la piel y el músculo y obstrucciones de los vasos sanguíneos (trombosis) que pueden ocasionar la muerte. Sería fatal también si la silicona que se inyecta en los senos llegara hasta algún pulmón. Durante el trabajo de campo, el principal problema que observé en algunos cuerpos “bombados” consistía en que la silicona había migrado, descendiendo a partes del cuerpo donde no deberían estar. Por ejemplo, la silicona de las nalgas suele bajar hasta la bolsa escrotal, o en el caso de las piernas la silicona desciende hasta los pies y los tobillos, dejándolos deformados, sin poder calzarse, con dolores y con dificultades para caminar o al estar muchas horas en pie. Uno de los cirujanos plásticos entrevistados en Río, el Dr. Carlos, sintetiza:

*Com o passar do tempo o silicone vai descendo, aí vai formando aquelas pernas iguais que aquelas pernas que elephantizam, aquelas pernas que vão aumentando. O silicone vai descendo e vai obstruindo todos os vasos linfáticos e aí as pessoas não conseguem andar, as pessoas têm problemas sérios. Aí eles vêm para tirar. A gente consegue tirar alguma coisa, não consegue tirar tudo, melhora mais não cura nunca, ele vai ser uma pessoa o*

---

<sup>234</sup> “Cuando travestis se valen de esa tecnología protésica y hormonal para transformar sus cuerpos de hombres en ‘otra cosa’ – pues no se vuelven mujeres (ni lo pretenden), y tampoco siguen siendo hombres– están denunciando, aunque sin intención, que se pueden hacer apropiaciones no planeadas de esas tecnologías. Es en este sentido que ellas, las tecnologías, fallan”.

*resto da vida com aquele problema. [...] o grande problema do silicone líquido é que ele não causa problema agora, ele vai te causar daqui a três anos, quatro anos. Então você coloca hoje e está maravilhosa, daqui a três, quatro anos que começa o problema e quando começa não tem como parar*<sup>235</sup>.

A pesar de estos peligros que la mayoría conoce, los “bombeos” de silicona no dejan de efectuarse<sup>236</sup>. No importan los riesgos del futuro. Para ellas tiene más valor la inmediatez y esta inmediatez se consigue con la silicona que proporciona una belleza casi al instante. Sólo bastan unos días para que la hinchazón de la aplicación baje y, si se consiguió el reposo adecuado, el cuerpo está listo para exhibirse y volver a trabajar. En efecto, existe la creencia que “bombada” se trabaja mucho más que “seca”, expresión *emic* que se refiere a la ausencia de silicona en el cuerpo.

Este procedimiento también está ampliamente legitimado por los precios de la aplicación. Roberta me explica que ella cobra por el litro de silicona aplicada 200 reales (80 euros, aproximadamente), mientras que consigue el litro a 30 reales (12 euros). Para tener una idea, con un litro de silicona ya es más que suficiente para “bombear” los senos. Comparando los precios que los/as cirujanos/as plásticos/as manejan, en Brasil unas prótesis mamarias cuestan 8.000 reales aproximadamente<sup>237</sup> (3.200 euros). En España, la intervención ronda los 5.000 euros. Evidentemente, la diferencia de precio entre ambas prácticas es muy significativa. Sin embargo, para los pechos las travestis prefieren las cirugías estéticas, aunque tengan que ahorrar el dinero durante años para obtenerlas. Mediante este esfuerzo económico y los resultados estéticos obtenidos, se puede entender el prestigio que las travestis adquieren una vez conseguidos estos

---

<sup>235</sup> “Con el tiempo la silicona va descendiendo, va formando aquellas piernas iguales a las piernas que elephantizan, esas piernas que van en aumento. La silicona va descendiendo y va obstruyendo todos los vasos linfáticos y entonces las personas no pueden caminar, las personas tienen serios problemas. Entonces ellos vienen para sacársela. Conseguimos sacar alguna cosa, no se consigue sacar todo, mejora pero no cura nunca, él va a ser una persona por el resto de su vida con ese problema. [...] el gran problema de la silicona líquida es que no causa problema ahora, lo causa de aquí a tres años, cuatro años. Entonces tú te colocas hoy y estás maravillosa, de aquí a tres, cuatro años es que comienza el problema y cuando comienza no hay cómo pararlo”.

<sup>236</sup> Por este motivo, distintos programas tanto del Ministerio de Salud de Brasil como de asociaciones no gubernamentales inciden en informar sobre los riesgos de la silicona a través de diferentes campañas de reducción de daños.

<sup>237</sup> En este promedio no incluyo los precios “de élite” de la Clínica de Pitanguy que oscilan entre 22.000 y 29.000 reales (este último precio se aplica si el propio Dr. Pitanguy hace la cirugía). En euros, 8.800 y 11.600 respectivamente. Todos los precios analizados provienen de las entrevistas realizadas a cirujanos/as, en Brasil, en el año 2008 y en España, en el 2010. En consecuencia, en la actualidad los precios pueden haber sufrido alguna modificación.

implantes quirúrgicos. No obstante, para las nalgas, caderas y piernas el “bombeo” de silicona sigue siendo el procedimiento más requerido. Para las travestis, los cirujanos plásticos no tienen la capacidad de “diseñar”, punto por punto, el cuerpo que esperan. El resultado final no es el mismo. Priscila así lo manifiesta: “*Eu penso, na realidade, o que seria de nós sem elas [bombadeiras]. Porque os cirurgiões plásticos eles não fazem este tipo de trabalho, eles já colocam prótese de bumbum, entendeu? E a bombadeira não, ela já desenha o corpo da gente todinho*”<sup>238</sup>.

Concluyendo, “bombarse” es la forma de ingresar definitivamente en el universo travesti. Ya no hay vuelta atrás. Los cuerpos están *hechos* a medida por las *bombadeiras* quienes tienen “*mãos de fadas, porque elas que fazem nossos corpos maravilhosos*”<sup>239</sup> (Samanta). Travestis bonitas ya “bombadas” son el ejemplo y la admiración de otras que aún no lo están. La frecuente pregunta que hacen entre ellas: “¿Quién te hizo?”, representa tanto el poder y el prestigio de quien ha *creado* una buena “obra”, como el reconocimiento que ese cuerpo y, en consecuencia, esa identidad, no están dados por la “naturaleza”, sino que son el fruto de un paciente, doloroso y costoso proceso de feminización y embellecimiento.

#### **4.2.4. Cirugías que perfeccionan**

Como ya se anticipó, Brasil se erigió como unos de los principales centros de cirugías plásticas en el mundo. Los métodos innovadores que se han ido desarrollando desde hace cincuenta años para mejorar las técnicas de las cirugías estéticas sitúan a los/as cirujanos/as brasileños/as entre los/as más respetados/as en esta materia. Al mismo tiempo, el número de personas que se someten a estas cirugías ha aumentado considerablemente en los últimos años por la creciente valorización del cuerpo, como ya se ha examinado. Las cirugías estéticas dejan de convertirse en un lujo exclusivo de las élites para volverse más accesible a toda persona que desee modificar y embellecer su cuerpo. Sin embargo, sus costes siguen siendo elevados. Muchas travestis – aunque no

---

<sup>238</sup> “Yo pienso, en realidad, qué sería de nosotras sin ellas [las *bombadeiras*]. Porque los cirujanos plásticos no hacen este tipo de trabajo, ellos ya colocan la prótesis de los traseros, ¿entiendes? Y la *bombadeira* no, ella ya diseña nuestro cuerpo todito”.

<sup>239</sup> “[...] manos de hadas, porque [son] ellas que hacen... nuestros cuerpos maravillosos”.

todas - pueden pagar con muchos esfuerzos los precios de estas cirugías<sup>240</sup>. Para ellas estas intervenciones son un “lujo” que exhiben con orgullo y ostentación (“dar close”, según la jerga que emplean). Entre las travestis, es tan importante ser/sentirse “bellas” como exhibir al resto dicha belleza, pues los resultados obtenidos por medio de las cirugías estéticas adquieren valor si pueden ser presentados ostentosamente a sus compañeras. Siguiendo a Bourdieu (1988, 1996), al capital corporal conseguido por las travestis se le añade el valor del capital simbólico que alcanzan mediante dicho reconocimiento y admiración del resto. Como no todas pueden acceder a las cirugías estéticas, las diferencias que se registran en los cuerpos influirán en las relaciones y las jerarquías que se establecen al interior del grupo. Las cirugías, pues, son el último paso en la carrera del embellecimiento travesti.

Si las hormonas y el “bombeo” de silicona son prácticas que se inician exclusivamente en Brasil, las cirugías estéticas las realizan tanto en su país de origen como en Europa, una vez que migran allí. Aunque este tema será ampliado en el capítulo 6, interesa distinguir aquí que Europa representa estatus y prestigio en la vida de las travestis. En efecto, generalmente asocian Europa con un tipo de belleza más “desarrollada” dentro de los cánones estéticos de belleza travesti. Si las cirugías estéticas no se han hecho aún en Brasil, serán realizadas seguramente en Europa. Con esto quiero decir que es muy complicado, aunque no imposible, encontrar en Europa a travestis brasileñas que lleguen “secas” de silicona. Quienes ingresan en el campo del trabajo sexual, o sea, la inmensa mayoría, arriban ya con cuerpos “femeninos” y moldeados. En Barcelona adquirió un gran reconocimiento mediático una veterana travesti española llamada Marisol que inyectaba silicona. En abril de 2009 apareció en todos los medios por haber sido detenida por los Mossos d’Esquadra acusada de un delito contra la salud pública<sup>241</sup>. A pesar de la notoriedad del caso, la práctica del “bombeo” está muy poco desarrollada en España y difícilmente una travesti brasileña se “bombará” aquí.

---

<sup>240</sup> Como se describió anteriormente, las travestis se encuentran fuera de cualquier tipo de clasificación médica que patologice sus identidades. En consecuencia, el contacto que las travestis tengan con algún tipo de esfera médica se establece exclusivamente a través de instituciones/clínicas privadas, es decir, en tanto “clientas”, las travestis pagan los servicios de cirujanos/as plásticos/as y estéticos/as que modifican sus cuerpos según los deseos de las interesadas.

<sup>241</sup> Véase “Un transexual inyectaba silicona a mujeres en su piso por 250”, *Diario Córdoba*, 16/04/2009 [acceso 18/04/09].

Todos/as los/as cirujanos/as entrevistados/as tanto en Río como en Barcelona coinciden en afirmar que las travestis solicitan intervenciones en los senos y en el rostro. Como el Dr. Ernesto, quien fue entrevistado en Barcelona, resalta: “quizás lo que más se hacen en la cara es nariz y rellenos: pómulos, mentón, un poquito en la frente – porque el hundimiento de la frente sí es muy masculino. La cirugía más demandada, el 99% (hay un 1% que no la tiene), es la nuez de Adán”. Los implantes que se utilizan son para los senos y las nalgas (estos últimos, apenas son solicitados). Para el rostro ya no se emplean prótesis como se solía poner en los pómulos o en el mentón. Ahora se usan los productos inyectables. Son muy variados y se pueden agrupar entre los que no son definitivos y son reabsorbidos por el cuerpo como el ácido hialurónico o el colágeno (que se utiliza menos en la actualidad) y los que son definitivos como el Metacrill (PMMA). La técnica que se está empleando mucho últimamente es la utilización de la propia grasa de la paciente que, una vez procesada, puede ser inyectada en cualquier parte del rostro.

Hace quince años, Luciana, entrevistada por Denizart (1997), decía:

*O fato de eu desejar essa prótese é para mostrar a mim mesma que eu tenho capacidade de ostentar uma coisa cara, como um troféu... [...], talvez para satisfazer o meu ego, distribuir inveja nos outros, me engrandecer no meio da minha classe. Acho que quem coloca uma prótese é para isso. É uma coisa cara, difícil de arranjar, de se batalhar... Não é para qualquer um...*<sup>242</sup>.

Hoy en día, las prótesis de silicona siguen siendo un objeto preciado, como un “trofeo” entre las travestis, como “o sonho de todas nós, é uma realização, isso é o topo”<sup>243</sup> (Priscila). En pocos años, la obtención de senos grandes pasó a tener mucha más importancia tanto entre las travestis como entre las mujeres brasileñas. Si hace poco tiempo atrás, la reducción de los pechos era una práctica común entre las mujeres de la clase media-alta en Brasil (Gilman, 1999), en la actualidad sucede lo contrario: todas quieren agregarse pechos. Hay que recordar que según la Sociedad Brasileña de Cirugía Plástica (SBCP) en un informe elaborado en el 2009, el aumento de mamas es la cirugía

---

<sup>242</sup> “El hecho de desear esa prótesis es para mostrarme a mí misma que tengo la capacidad de ostentar una cosa cara, como un trofeo... [...], tal vez para satisfacer mi ego, dar envidia en los otros, agrandarme entre los de mi clase. Creo que quien se coloca una prótesis es para eso. Es una cosa cara, difícil de conseguir y de batallar... No es para cualquiera...”.

<sup>243</sup> “[...] el sueño de todas nosotras, es una realización, eso es la cima”.

estética más solicitada. Como el Dr. Roberto comenta: “*No Brasil, se a gente botava dez anos atrás próteses acima de 200cc eram grandes, depois acima de 300cc eram grandes, hoje só é prótese grande acima de 500cc, 300cc a gente está botando todo o dia*”<sup>244</sup>. El ideal de belleza femenino tiende a globalizarse y homogeneizarse. Los/as cirujanos/as entrevistados/as en Brasil dan cuenta de ello a partir de las demandas de sus pacientes. Sin embargo, si bien reconocen que el tamaño de los senos cambió, advierten que la “preferencia nacional” sigue siendo el trasero. Consideran que el modelo brasileño de belleza femenino se basa en tener cintura fina y caderas anchas: lo llaman el “modelo guitarra”. Como se anticipó, los/as entrevistados/as explican que la particularidad de estas formas corporales proviene del mestizaje colonial, específicamente de las raíces africanas en la descendencia del país.

Volviendo a las travestis, que no están exentas de los valores compartidos por la sociedad brasileña en general, sus demandas estéticas difieren a las de las mujeres. La Dra. Lorena, entrevistada en Barcelona, así lo manifiesta:

El travesti viene a formarse, a esculpirse como mujer. Entonces se intenta reflejar en una mujer que existe, por ejemplo, Julia Roberts o Elsa Pataky. Pero siempre son mujeres muy bellas, siempre, no se fijan en una mujer normal, las mujeres no somos así. Porque al final reconocen que no van a ser mujer, que van a ser esculturas femeninas perfectas. Cosa que por eso se amargan un poco la vida porque no lo van a conseguir nunca. Entonces van buscando una perfección corporal que no consiguen, cosa que la mujer no busca. La mujer no busca esa perfección y esa divinidad. Ellas te lo dicen: “Estoy divina”, esa palabra no la busca una mujer. Ellas buscan una perfección que está por fuera de la realidad.

Esta “búsqueda de la perfección” hace que, como pacientes/clientas, sean muy exigentes y resulte difícil contentarlas. La “perfección” para las travestis significa ser *como* mujeres pero, como se lee en la entrevista, no *como* cualquier mujer, sino *como* las más bellas. El intento de alcanzar este objetivo, difícilmente realizable para la gran mayoría, hace que inagotablemente incorporen prácticas para embellecerse y aproximarse a un tipo de feminidad soñada e idealizada. Los/as cirujanos/as advierten que el problema de ellas no está en su cuerpo sino en la inseguridad que tienen en su

---

<sup>244</sup> “En Brasil, si poníamos hace diez años prótesis encima de 200cc eran grandes, después encima de 300cc eran grandes, hoy sólo son grandes prótesis encima de 500cc, 300cc la gente se está poniendo todo el día”.

“cabeza”, y de aquí proviene, según creen, la constante insatisfacción que las travestis tienen con su cuerpo. Asimismo, sus demandas buscan unos volúmenes que los cirujanos llaman “exagerados”, “siempre quieren más” y cuando ellos<sup>245</sup> les ponen límites, aseguran que encontrarán otros cirujanos inescrupulosos que por dinero terminarán haciendo lo que sea.

Es, pues, a través del cuerpo que se crea la subjetividad travesti. Integrantes de un entorno que gira alrededor de la apariencia corporal, para las travestis la belleza las sitúa en una posición privilegiada dentro de su propio estrato social. Así, se establecen ciertas jerarquías internas, simbólicas y corporales, que organizan a las travestis como “exitosas” o no según el grado de belleza alcanzado. Esto significa comprender que se pueden “leer” en sus cuerpos una serie de indicadores que las ubicarían en algún punto de la escala de belleza travesti. Se puede considerar a una “travesti exitosa” a alguien que es “bella” porque se cuida regularmente (se hace las manos, va a la peluquería o elimina sus pelos corporales mediante láser, entre otras prácticas), ha tomado/ toma hormonas, se “bombó” y, en último término, llevó a cabo alguna cirugía estética (mínimamente, tiene unas prótesis en los pechos). También será “glamourosa”, como ya se mencionó, si además de sus modificaciones corporales, ostenta símbolos lujosos que demuestren que es una persona *viejada*, con buen gusto, dinero y distinción. Aunque el proceso de transformación corporal haya llegado a la cima, nunca estará del todo finalizado porque para ellas la belleza se vuelve una meta interminable que requiere mucho trabajo y dedicación. Por este motivo, quienes se han sometido a alguna cirugía estética, son travestis valoradas y respetadas por el resto porque se reconoce que se han esforzado para conseguirla. Es prácticamente imposible para una travesti recién iniciada que acaba de llegar a Río someterse inmediatamente a alguna de estas intervenciones estéticas, pues se necesita mucho tiempo para ahorrar el dinero necesario para la operación. Además, transformarse en travesti implica un proceso de maduración que adquiere sentido cuando las prácticas corporales se encarnan siguiendo un determinado orden: “montajes”, hormonas”, “bombeos” y cirugías estéticas. Paso a paso, la identidad travesti se va afianzando.

Sus cuerpos también se construyen como una metáfora de la moralidad (Douglas, 1973), es decir, se vuelven una evidencia de la moral de una persona. Por ejemplo, una persona que después de años de vivir como travesti (es decir, no es una

---

<sup>245</sup> Las dos cirujanas entrevistadas no se manifestaron al respecto.

recién iniciada) y usa peluca, apenas ha tomado hormonas, no se “bomba” y no se cuida en general es, para Samanta, una “aprendiz de travesti”. Generalmente son personas que tienen problemas con las drogas, están muy endeudadas y cuentan con otras preocupaciones antes que pensar y gastar dinero en su apariencia pues para “ser bella” se requiere dinero. En palabras de Samanta: *“Porque aquela coisa de ser travesti são dois caminhos: tem do sucesso e tem da derrota. A partir do momento que você se transforma, começa a estar na rua e se envolve com drogas eu acho que aí há uma ida sem volta, acho que a carreira é curta”*<sup>246</sup>. Una vez en Río, quienes desean ser travestis, suelen iniciar su proceso de transformación corporal con cierta inmediatez. Si los cambios no son iniciados después de un cierto tiempo, estas “travestis” son criticadas y juzgadas por el resto. Se reprueba que no inviertan dinero para “mejorar” sus cuerpos, según una habitante del caserón lo expresó al opinar sobre otras dos “travestis” que: “hace un año que están en Río y no hacen nada para mejorar” (Notas de campo, 26 de mayo de 2008). Asimismo, no saber vestirse o no actuar “correctamente” una determinada manera de entender la feminidad son una responsabilidad de la travesti. Cuando se inicia con seriedad la carrera para transformarse en travesti (ya no más “montajes”) el objetivo es pasar por mujer y quien no lo logra por no haberse esmerado lo suficiente encontrará en el resto la reprobación y la burla. Concretamente, las travestis no juzgan el uso de drogas o de alcohol en sí, usualmente muy presentes en las experiencias cotidianas de muchas travestis. Por el contrario, desaprueban la incapacidad de quienes por estas dependencias –entre otras causas- no puedan transformarse en “bellas” travestis. Por lo tanto, es la dedicación y el trabajo corporal los que determinarán el posicionamiento de las travestis en su propia jerarquía social. Conocí a travestis “exitosas”, es decir, “bellas” y admiradas, que estaban asimismo involucradas con las drogas. La reprobación moral incide sobre aquéllas que no “tienen cabeza” (expresión *emic*) para, a causa de ciertas dependencias, embellecerse y transformarse en “bellas” travestis.

En definitiva, la belleza (o la falta de ella) se convierte en un medio para crear juicios morales en torno a la carrera de transformación corporal de las travestis. Se observa que cuerpo e identidad social son dos categorías que están íntimamente articuladas en el universo travesti. Quienes pueden utilizar los procedimientos ofrecidos

---

<sup>246</sup> “Porque aquella cosa de ser travesti son dos caminos: está el del éxito y el de la derrota. A partir del momento que te transformas, comienzas a estar en la calle y te involucras con las drogas, yo creo que ahí hay una ida sin vuelta, creo que la carrera es corta”.

por los cirujanos estéticos cuentan con un determinado estatus económico, simbólico y social dentro del grupo: en tanto “bellas”, según los patrones estéticos de las travestis, son al mismo tiempo “exitosas”, porque han demostrado un comportamiento “adecuado” para obtener este reconocimiento.

### 4.3. Pasado y presente

Las prácticas de modificación corporal hasta aquí expuestas han sido empleadas de forma diferente por las distintas generaciones de travestis. Existe un amplio consenso en valorar que las primeras generaciones de travestis exageraban mucho con la cantidad de silicona que colocaban en sus cuerpos. En cambio, en el presente los cuerpos se presentan más “naturales” y femeninos, con una mayor intervención de las hormonas, un menor protagonismo de las siliconas inyectadas y un empleo cada vez más extendido de las cirugías estéticas. Keyla así lo expresa:

*As travestis de uns trinta anos atrás eram mais cheias, era quem tinha mais silicone, aquele corpo mais arredondado, o exagero. Agora não, só aquilo só para aperfeiçoar, só para o retoque. Antes não, antes era o exagero, quanto mais silicone, mais plástica, era a mais bonita, né?<sup>247</sup>.*

Durante el trabajo de campo he podido observar muchos cuerpos y esta tendencia a la “naturalidad” de las más jóvenes es evidente. Por otra parte, existe una mayor inclinación – al menos así lo expresan en las entrevistas – a valorar más “el bisturí” que la silicona líquida. Incluso Roberta, la *bombadeira*, advierte: “*o silicone é uma coisa podre, uma coisa assim... barata para a travesti mesma. O negócio agora é fazer plásticas*”<sup>248</sup>.

Indagaré acerca de los factores que han contribuido para que se configure este cambio. Para comenzar, se puede reconocer que las condiciones sociales, económicas y políticas han cambiado y, en consecuencia, hoy es más fácil transformarse en travesti que hace cuarenta años atrás. Las primeras generaciones de travestis atravesaron mayores dificultades no sólo por las persecuciones de un implacable régimen dictatorial,

---

<sup>247</sup> “Las travestis de unos treinta años atrás eran más llenas, era quién tenía más silicona, aquel cuerpo más redondeado, la exageración. Ahora no, ahora sólo aquello [es] para perfeccionar, sólo para el retoque. Antes no, antes era la exageración, cuanta más silicona, más plástico, era la más bonita, eh?”.

<sup>248</sup> “[...] la silicona es una cosa ‘deteriorada’, una cosa así... barata para la travesti misma. El negocio de ahora es hacer plásticas”.

sino por la escasez de recursos disponibles para transformarse *como* mujeres “bonitas y femeninas”. Martine lo recuerda así: “*elas eram muito mais sacrificadas, tinham menos oportunidades e faziam coisas que acabavam destruindo o corpo, falta de informação*”<sup>249</sup>. La llegada de la silicona líquida fue la gran revolución para (hiper)feminizar los cuerpos deseosos de cambios. Si bien las hormonas ya existían en esa época, el acceso a ellas era mucho más restringido y sus fórmulas no estaban tan desarrolladas como en el presente para ajustarse a sus necesidades de transformación corporal. Además, por la poca libertad que experimentaron para exhibir su feminidad públicamente, sus transformaciones comenzaron ya siendo adultas o con las características masculinas mucho más desarrolladas que las adolescentes que en la actualidad comienzan a tomar hormonas. Según el relato de Lina, una travesti de la primera generación,

*Hoje em dia elas já nascem femininas, né? Na nossa época era proibido, antes não fazia isso, então me fui a transformar com quase trinta anos, entendeu?, eu me transformei já quando não era uma criança. Hoje em dia eu vejo travestis de treze, quatorze anos com hormônios, com peitos grandes, femininas porque elas começam a tomar hormônios muito cedo. Tem uma que até a mãe é que aplica, de doze anos*<sup>250</sup>.

Aunque se presenten como excepciones, también hay que reconocer que no todas las travestis en aquella época modificaron sus cuerpos con siliconas. Entrevisté a dos de ellas: Bibi y Cristina. A pesar de las presiones que tenían para usar la silicona y quedar así “más bonitas”, ninguna de las dos se animó por falta de coraje y por desconfiar del producto y de sus consecuencias. Nunca se arrepintieron y están conformes con la decisión. Porque, como Bibi expresa: “yo conocí muchas que tuvieron problemas serísimos por esas cosas. Por eso mismo, yo siempre tuve mucho miedo de esas cosas, de meter un cuerpo extraño dentro de mí y después en la vejez eso se podía complicar. Yo siempre pensé mucho”. Asimismo, cuando conocí a Bibi y Cristina, muy amigas, apunté en mi cuaderno de campo la impresión que ambas me generaron: “Las vi

---

<sup>249</sup> “[...] ellas eran mucho más sacrificadas, tenían menos oportunidades y hacían cosas que acababan destruyendo el cuerpo, falta de información”.

<sup>250</sup> “Hoy en día ellas ya nacen femininas, eh? En nuestra época era prohibido, antes no hacía eso, entonces me fui a transformar con casi treinta años, ¿entiendes?, yo me fui a transformar cuando ya no era un niño. Hoy en día veo travestis de trece, catorce años con hormonas, con pechos grandes, femininas porque ellas comienzan a tomar las hormonas muy pronto. Hay una que hasta es la madre quien le aplica [la hormona inyectable], de doce años”.

como dos ‘señoras’. Nada que llamara la atención. Muy alejadas de la travesti que fue exuberante y que se le ‘cayó’ la silicona con el paso del tiempo” (Notas de campo, 12 de septiembre de 2008).

Las más jóvenes, al ser “bonitas por naturaleza”, según Lina y Martine creen, no necesitan siliconas, sólo son “*as burras que querem ficar com aquelas deformações*”<sup>251</sup> (Lina). No obstante, mi experiencia en el caserón me indica que muchas jóvenes recién llegadas a Río desean igualmente “bombarse”, a pesar de los excelentes efectos que las hormonas han tenido sobre ellas. Aunque lo hagan con más moderación que en el pasado, la práctica del “bombeo” sigue definiendo a las travestilidades. Por otra parte, como ya anticipé, las prótesis mamarias han adquirido mayor importancia para estas nuevas generaciones. La Dra. Graciele, médica de familia, manifiesta así este interés:

*No começo era mais o injetável, aquele peitinho pequeninho... muitas não queriam essa transformação porque é algo mais definitivo. Mais dum tempo para cá, as meninas que vêm do interior elas já querem no outro dia já botar peito, elas querem trabalhar para ter dinheiro para botar o peito, é um grande objetivo, entendeu?*<sup>252</sup>.

Para concluir, las travestis de hoy no quieren ser “caricaturas de mujer”, como el cirujano Dr. Carlos advierte. Por el contrario, “*elas têm mais consciência, elas querem ser mais natural, elas não querem chocar tanto quando chegam*”<sup>253</sup>.

Otro aspecto a considerar es la evolución de los modelos estéticos de mujer que desean imitar las travestis. Mujeres, hombres, travestis, transexuales, o como queramos llamarnos, somos productos de una época. En consecuencia, nuestros cuerpos, gestos, vestimenta, maquillaje, peinados, deseos, sueños, ideales y belleza son influidos por las imágenes creadas por un conjunto de grandes corporaciones como la cinematográfica, la de la televisión, la moda o los medios de comunicación que generan las tendencias estéticas de cada contexto social, histórico y político particular. Como las travestis desean ser *como* mujeres, buscan en estas imágenes referencias que las inspiren para

---

<sup>251</sup> “[...] las ‘tontas’ que quieren quedarse con aquellas deformaciones”.

<sup>252</sup> “Al principio era más la [silicona] inyectable, aquel pechito pequeñito... muchas no querían esa transformación porque es algo más definitivo. Pero de un tiempo para acá, las niñas que vienen del interior, ellas ya quieren al otro día ponerse pecho, ellas quieren trabajar para tener dinero para ponerse el pecho, es un gran objetivo, ¿entiendes?”.

<sup>253</sup> “[...] ellas tienen más conciencia, ellas quieren ser más natural, ellas no quieren chocar mucho cuando llegan [a un sitio]”.

construir sus cuerpos. De alguna manera, como indica Soley-Beltran (2009, 2012) refiriéndose a las transexuales HaM, ellas se espejan en los estándares comerciales de lo estético, encarnados en modelos, estrellas del cine o de la música, que son los patrones de belleza a imitar.

Para Reyna, su mayor fuente de inspiración fue Julie Newmar, la protagonista de *Catwoman* (Gatúbela) en los años sesenta. Como Reyna describe: “*eu admiro e copio as formas do corpo, especificamente... as mulheres poderosas, as heroínas das revistas*”<sup>254</sup>. Regina ama a Marilyn Monroe y a Julie Garland. Por su parte, Lina relata: “*meu ideal sempre teve que ser loira, peito grande, chamativa como eu sou... linha Hollywood, hollywoodiana, sempre me inspirei nas loiras, na Marilyn, Jane Mayfield*”<sup>255</sup>. Martine reconoce que en su época las mujeres que la marcaron fueron: Sofía Loren, Gina Lollobrigida y Marilyn Monroe. Por el contrario, entre las más jóvenes, destacan: la cantante Cher porque está “toda plastificada” y tiene un estilo que a ellas les gusta, la modelo brasileña Gisele Bündchen, Angelina Jolie, Madonna o Beyoncé, destacando las figuras internacionales. Sin embargo, y sobre todo, es interesante distinguir que ellas también encuentran en otras travestis los patrones de belleza que les gustaría seguir. Samanta reconoce que su inspiración fue Reyna, “*vi aquele corpo, aquela travesti bonita então fui de pouquinho... posso não estar igual a ela mas vou chegando lá, estou bem, estou bem transformada*”<sup>256</sup>.

Al mismo tiempo, es pertinente reconocer que la mayoría de las estrellas mencionadas por las travestis son blancas y rubias<sup>257</sup>. Aunque muy pocas travestis con las que interactué de forma más regular seguían este patrón estético de cabellos rubios y piel clara (exceptuando a Priscila, Keyla y Roberta), las pieles más oscuras no son un ideal de belleza en el medio travesti (Pelúcio, 2009a; Duque, 2009)<sup>258</sup>. Sus referentes

---

<sup>254</sup> “[...] yo admiro y copio las formas del cuerpo, específicamente... las mujeres poderosas, las heroínas de las revistas”.

<sup>255</sup> “[...] mi ideal siempre tuvo que ser rubia, pecho grande, llamativa como soy yo... línea Hollywood, hollywoodiana, siempre me inspiré en las rubias, en la Marilyn, Jane Mayfield”.

<sup>256</sup> “[...] ví aquel cuerpo, aquella travesti bonita entonces fui de a poquito, puedo no estar igual a ella pero estoy llegando, estoy bien, estoy bien transformada”.

<sup>257</sup> En varias ocasiones se ha sospechado que la cantante Beyoncé blanqueó expresamente su piel –efecto de la iluminación o del photoshop– para aparecer en las portadas de sus álbumes o en anuncios publicitarios.

<sup>258</sup> Esta tendencia a la sobrevaloración de las pieles blancas también se encuentra reflejada en el mercado de la moda. En su estudio sobre las modelos, Soley-Beltran (2010) manifiesta que incluso en la actualidad

corporales y comportamentales están vinculados a un estilo de vida que se inspira en muchas estrellas mediáticas y mujeres no mediáticas blancas, ricas y exitosas. La elección de nombres tan sofisticados y “glamourosos” como Liza Lawer o Sabrina Sheldon (registrados por Pelúcio, 2009a<sup>259</sup>) dan cuenta de la importancia de los valores asociados a una “cultura blanca”. Por este motivo, y como ya se ha apuntado en el primer capítulo, muchas travestis desarrollan diferentes prácticas para *blanquear* ciertos rasgos físicos: por ejemplo, alisan y aclaran sus cabellos, utilizan lentillas de color azul, o exhiben con orgullo las marcas del bikini hechas por el sol, práctica que también es muy frecuente entre las mujeres de diferentes estratos sociales en Brasil. El factor étnico, la clase y el género convergen en las travestis cuando encarnan ciertos ideales estéticos cada vez más globalizados.

En fin, si se compara el pasado y el presente travesti, los modelos corporales han cambiado. Las referencias estéticas que se encarnan en los cuerpos de las travestis siguen los patrones de una época. Del estilo hollywoodense de las grandes estrellas se llega a modelos, cantantes y otras travestis que no sólo son elogiadas por sus contornos corporales – muy diferentes, por cierto –, sino que también admiran la fama y el éxito que las rodea. En un universo donde se articula apariencia y comportamiento (es “bella” una travesti “exitosa”), no sorprende la respuesta de una travesti del caserón que eligió como su ideal de belleza a Gisele Bündchen “porque gana mucho dinero y tuvo éxito muy rápido” (Notas de campo, 21 de agosto de 2008)<sup>260</sup>. Aunque en el presente no existe un patrón estético tan definido y uniforme como hace cuarenta años atrás, se puede observar que las formas corporales siguen otras tendencias. Lina sintetiza muy bien las ideas recién expuestas:

*Você sabe que a mulher dos anos setenta, oitenta, não é a mulher do ano 2000. Agora a moda é Gisele Bündchen, são manequins, e as travestis querem seguir a moda das manequins magras, e a mulher magra não bota*

---

las modelos de etnia no blanca representan un tipo de moda “exótica o étnica”. La autora asegura que existe “una especie de neocolonialismo visual dado que una modelo de un origen étnico no blanco no consigue el mismo número de trabajos de publicidad o contratos para productos de belleza que las modelos blancas” (2010: 116).

<sup>259</sup> Mis informantes, no obstante, empleaban nombres más “sencillos”.

<sup>260</sup> Tendencia que no se limita exclusivamente a las travestis. La admiración del “éxito” y la “belleza” de cantantes y estrellas del mundo del espectáculo es una característica muy difundida entre los y las adolescentes en la actualidad.

*silicone. Nosso tempo era o tempo das vedetes que têm cintura fina e corpo violão*<sup>261</sup>.

Cuerpos más “naturales”, delgados, con menos inyecciones de silicona y más prótesis delinean los cuerpos actuales. Sin embargo, cuestiono qué significa tener un cuerpo “natural” cuando hormonas y diferentes tipos de “plásticos” moldean los cuerpos de estas jóvenes travestis. Si bien son seducidas por los patrones estéticos que establecen los medios de comunicación, consideraré a continuación el significado que otorgan al vínculo natural/artificial para evaluar de qué forma reproducen estos valores estéticos.

#### **4.4. Natural/Artificial**

Se ha expuesto que es fácil reconocer a una travesti “exitosa”: sólo hay que observar su apariencia. Dentro del universo travesti existen una serie de signos corporales y estéticos que pueden demostrar si una travesti, por un lado, se ha cuidado y es “exitosa” o, por el otro lado, si es descuidada y “fracasada”. Como ejemplo de esta distinción, se puede pensar en la lucha que las travestis tienen con la barba, uno de los principales signos de la masculinidad en la sociedad<sup>262</sup>. Si bien es aceptable usar una máquina de afeitar desechable cuando una travesti está comenzando su transformación, después de un tiempo está mejor visto que se emplee un sistema de depilación por láser (electrólisis). Una mejilla suave y sin pelos es un ideal estético valorado positivamente entre las travestis. No obstante, para lograrlo es necesario tener dinero, ya que este tipo de depilación es una práctica costosa. Así, travestis que tienen su barba eliminada con láser no sólo están más cerca de los patrones estéticos que desean, sino que también su rostro suave se presentará como un signo de su estatus socioeconómico. Al mismo tiempo, quienes aún siguen utilizando las hojas de afeitar no sólo están siendo asociadas con una performance corporal masculina sino que exhiben sus dificultades económicas o sus faltas de iniciativa para acceder al láser. Otro ejemplo que distingue a las travestis

---

<sup>261</sup> “Sabes que la mujer de los años setenta, ochenta, no es la mujer del año 2000. Ahora la moda es Gisele Bündchen, son maniqués, y las travestis quieren seguir la moda de las maniqués flacas, y la mujer flaca no se pone silicona. Nuestra época era la época de las vedettes que tienen cintura pequeña y cuerpo de guitarra”.

<sup>262</sup> Durante el trabajo de campo, los “besos pinchudos” que travestis me daban hacían que de forma abrupta tuviera que visibilizar uno de los aspectos “masculinos” que convive con muchas de ellas. Estos besos nunca dejaron de sorprenderme y de hacer que volviera a la realidad acerca de los límites difusos entre la masculinidad y la feminidad en las travestis.

surge cuando algunas emplean pelucas y otras, la inmensa mayoría, cabello natural y/o extensiones de cabello de alta calidad. Usar peluca sólo está valorado cuando se necesita cambiar la imagen para alguna ocasión especial o show artístico. Quienes utilizan peluca de forma cotidiana para sustituir sus cortos cabellos son ridiculizadas porque esta es una práctica muy desvalorizada entre las travestis. Uno de sus ideales estéticos son los cabellos largos, naturales, bien cuidados y sanos. Las pelucas representan el “descuido” de sus usuarias por no haber podido conseguir este ideal.

Como se observa con los ejemplos anteriores, lo natural es valorado con algunas características físicas (cabello natural) y devaluado en relación con otros elementos (cuando dejan su vello corporal crecer y no hacen nada para evitarlo). Por otra parte, la artificialidad es muy apreciada entre las travestis porque es un símbolo de pertenencia al grupo y, a su vez, demuestra las inversiones que realizan en el proceso de construcción de la sujeta travesti (Pelúcio, 2009a). Es muy común escuchar la palabra “muñeca” cuando hablan de sus aspiraciones al realizar alguna cirugía estética. Priscila me comentó que *“eu queria um nariz de boneca”*<sup>263</sup> cuando pensó hacerse su nariz. Samanta también se sintió orgullosa al ver su aspecto en las fotos que le fui sacando en el caserón. En una ocasión, admiró su piel blanca y lisa y, sobre todo, su pequeña nariz: “parezco una muñeca”, me dijo con orgullo (Notas de campo, 4 de julio de 2008). También hay que tener en cuenta que muchas travestis desean tener una nariz pequeña para modificar sus orígenes étnicos y adaptarse a un modelo corporal valorado.

Si hoy en día las técnicas de los cirujanos plásticos tienden a que sus intervenciones sean cada vez más imperceptibles y “naturales”, una travesti estará encantada si su nueva nariz es pequeña y luce de forma artificial. Es la forma que tienen para expresar que sus “bellas” narices han sido conseguidas con esfuerzo y dinero: un nuevo trofeo que se exhibe y que demuestra los logros alcanzados. Este es otro paso en dirección tanto hacia la “belleza” travesti, como también hacia el estatus y el reconocimiento social. Por lo tanto, para las travestis, ser “natural” es ser fea. Según ellas, muchas veces la “naturalidad” de las mujeres las hace descuidadas y despreocupadas de su apariencia estética. Reyna me cuenta que cuando una mujer

---

<sup>263</sup> “[...] yo quería una nariz de muñeca”.

provoca a una travesti diciendo: “No tengo ninguna cirugía estética”, su respuesta es “*Está se vendo que não tem, feia!*”<sup>264</sup>.

Esta idea de lo natural como sinónimo de fealdad se contrapone con la valorización positiva que muchas travestis hacen de los cuerpos “naturales” de las más jóvenes. Sin embargo, estos dos discursos coexisten sin conflictos en el universo travesti. Incluso, en un mismo cuerpo: quien se enorgullece de su nariz de muñeca, reconoce que “*a gente hoje somos [sic] mais natural, temos um corpo bonito porém mais natural*”<sup>265</sup> (Samanta). Para Samanta, un cuerpo bello (“artificial”) que se obtiene por medio de las siliconas y las cirugías puede ser, al mismo tiempo, “natural”. Siguiendo esta concepción, la “naturalidad” de las más jóvenes reside no en un cuerpo “libre” de intervenciones estéticas, sino en un cuerpo donde esas intervenciones (al menos, el “bombeo” de silicona) son imperceptibles o más leves. La “naturalidad”, pues, se relaciona con una cuestión de proporciones. Así, el “modelo muñeca Barbie” que se reconoce en muchas travestis, no deja de ser un ideal estético incluso para las nuevas generaciones más “naturales”.

#### **4.5. Belleza y salud**

Como apunta Pelúcio (2009a), para las travestis ser o estar “bella” significa “cuidarse”, es decir, la belleza también está relacionada con la salud. Porque los cuerpos aunque femeninos, tienen que ser fuertes y para ello hay que “tener cabeza”, como ellas expresan, es decir, no hay que hacer un uso abusivo de las drogas ni mantener relaciones con los clientes sin utilizar preservativos.

Como se ha desarrollado hasta el momento, las travestis modifican sus cuerpos sin ningún tipo de seguimiento médico, exceptuando las cirugías estéticas. Se automedican e incurren en prácticas como el “bombeo” de silicona que puede llegar a tener consecuencias muy trágicas. Las travestis están desprotegidas en sus tránsitos corporales e identitarios. La antropóloga transexual colombiana Andrea García Becerra advierte que para el sistema de salud público, estas transformaciones son una cuestión únicamente estética o de “hombres que se visten como mujeres”. Porque, continúa,

---

<sup>264</sup> “Se está viendo que no tienes, ¡fea!”.

<sup>265</sup> “Hoy somos más naturales, tenemos un cuerpo bonito pero más natural”.

[c]uando se trata de categorizar, definir y patologizar las experiencias del cuerpo, las instituciones médicas y de salud desarrollan un excelente trabajo; pero el sistema de salud se desentiende a la hora de cubrir los derechos de un grupo de personas que se encuentran en las márgenes de la ciudadanía (García Becerra, 2009: 140).

En Brasil, las travestis son discriminadas por el sistema de salud. Aunque cada vez hay una mayor conciencia acerca de la realidad travesti, generalmente se las llama por su nombre masculino, o se las interna en salas destinadas a los hombres, sin respetar en absoluto su identidad de género. Estas experiencias no estimulan que las travestis consideren a los servicios sanitarios como referentes válidos frente a sus problemas de salud. También es cierto reconocer, como lo hacen la Dra. Graciele en Río y Helena de la organización *Stop Sida* en Barcelona, que la salud -en realidad- no es una de sus prioridades. La estética corporal, el trabajo y el dinero tienen una mayor preponderancia en sus experiencias cotidianas.

Los principales problemas que atraviesan las travestis, según la Dra. Graciele, son: problemas de piel (sarna<sup>266</sup>); enfermedades de transmisión sexual, especialmente el VIH-sida que considera que, aproximadamente, un 60% de las habitantes del caserón lo han adquirido; usos de drogas y alcohol; y depresión. Centrándome específicamente en el VIH-sida, existe una percepción entre las travestis de considerarla como una enfermedad moral, es decir, quienes se contagian “*são as que se desviam de condutas valorizadas e tidas como corretas dentro do ethos travesti*”<sup>267</sup> (Pelúcio, 2009a: 187). En efecto, existe mucha discreción en torno a esta enfermedad y pocas se animan a hacerse los exámenes (el “test de la verdad”, como los llaman) porque prefieren ignorar el resultado que enfrentarse a la verdad; y las que conocen el resultado “positivo”, para evitar los prejuicios que acompañan al VIH-sida, no se tratan. La Dra. Graciele considera que “*uns 30% se tratam, o resto não se trata. Mesmo tendo o serviço, mesmo tendo a mim, mesmo tendo a referênciã, mesmo tendo os medicamentos gratuitos, não se tratam*”<sup>268</sup>. La doctora considera que quienes sí se cuidan y/o se tratan en caso de

---

<sup>266</sup> Me explica que las sábanas y las toallas que utilizan las habitantes del caserón son lavadas con muy poca regularidad y la falta de limpieza es la que genera estas infecciones.

<sup>267</sup> “[...] son las que se desvían de conductas valorizadas y consideradas correctas dentro del *ethos* travesti”.

<sup>268</sup> “[...] un 30% se trata, el resto no se trata. Incluso teniendo el servicio, incluso teniéndome a mí, incluso teniendo la referencia, incluso teniendo los medicamentos gratis, no se tratan”.

estar contagiadas son travestis de más edad, equilibradas emocionalmente, con una visión a futuro y un objetivo a alcanzar, y con una autoestima mayor que el resto. En cambio, las más jóvenes, aún con la autoestima baja, más inseguras, pensando sólo en el presente, sin vínculos familiares ni referentes personales que las ayuden a situarse, ofrecen más resistencia al tratamiento<sup>269</sup>. Generalmente, la mayoría de estas jóvenes travestis ya llegan a Río infectadas con el virus, aunque sin desarrollar aún la enfermedad. Ellas no se consideran enfermas pues se sienten bien. No obstante, después de tres o cinco años, ya desarrollan el sida si no hay tratamiento.

En el caserón, el tema del VIH-sida fue un asunto que no abordé directamente porque lo consideraba espinoso, era un asunto del que casi nunca se hablaba pues eran conscientes del estigma que rodeaba a la enfermedad. Sin embargo, fue apareciendo de forma tangencial. Conocí especialmente el caso de una travesti que vivía en el caserón y que hacía muchos años que sobrevivía con esta enfermedad y todas lo sabían. A ella la consideraban una verdadera “superviviente”, aunque más que rechazo, les suscitaba compasión<sup>270</sup>. Noté también que cuando surgía el tema de la enfermedad aparecía de forma distendida, en medio de risas, y desafiando el hecho de haber “pegado el dulce” o “pegado la niña”, como suelen referirse cuando se contrae el virus. A pesar de estos desafíos públicos, en la intimidad, es un asunto del que temen. Confirmando las observaciones de las Dra. Graciele, varias habitantes del caserón me revelaron que tenían miedo del resultado y decidieron no hacer la prueba. Al mismo tiempo, Silvia fue la única que me confirmó que, como tantas otras travestis, “con algunos clientes bonitos no usa el condón aunque luego se arrepiente” (Notas de campo, 11 de agosto de 2008).

Helena de *Stop Sida* revela que las travestis con VIH-sida que llegan a Europa tienen la creencia que el medicamento que se les administra aquí es mejor que en sus países de origen. También consideran que la atención es mejor ya que hay una mayor sensibilidad hacia la diversidad sexual. Helena manifiesta que “por estos motivos son más receptivas a atenderse y acercarse a los centros aquí en España que en sus países”.

---

<sup>269</sup> Según Pelúcio (2009a), el tratamiento exige una rutina y unos horarios rígidos para ingerir los medicamentos que difícilmente son compatibles con la vida nocturna y el trabajo sexual de las travestis.

<sup>270</sup> Esta travesti, corpulenta, tenía serias dificultades para caminar y moverse debido a las secuelas sufridas cuando se cayó desde la ventana de un hotel al intentar huir de la agresión de un cliente. A pesar de sus limitaciones físicas, puntualmente cada día se preparaba para trabajar en la prostitución. Sus compañeras me advertían que tenía “*axé*”, concepto de origen africano y que en su jerga significa “suerte”, “tener estrella” o “protección” (espiritual). Esto explicaba, al resto de las travestis, por qué aún podía seguir trabajando tanto.

En Barcelona, cuando las pruebas dan positivo, ellas son derivadas al Hospital Clínic que tiene una unidad infecciosa especializada para el tratamiento de la enfermedad. Helena también admite que la mayoría de las travestis seropositivas que conoce, muy pocas están en tratamiento.

Existen muy pocos estudios estadísticos sobre la incidencia del VIH-sida en esta población. Es muy difícil cuantificarla ya que, epidemiológicamente, las travestis o “mujeres transexuales se incluyen erróneamente bajo la categoría de hombres que tienen sexo con hombres” (Martín-Pérez y Navas, 2008: 24). Aunque no es mi meta centrarme en este tipo de estudios, cuento con datos que provienen de informes de entidades y organismos no gubernamentales que, si bien no son concluyentes, se aproximan al reconocimiento del grado de vulnerabilidad de las travestis en relación a este virus. En un estudio hecho en Madrid en el año 2009<sup>271</sup>, las trans trabajadoras del sexo junto a los hombres trabajadores del sexo tienen una prevalencia de infección por el VIH mucho mayor (22% y 12%, respectivamente) que la que se encuentra en mujeres que ejercen la prostitución (1%) (Rojas et al., 2009). Estas cifras son confirmadas por otro estudio realizado en el 2008 en Madrid (Martín-Pérez y Navas, 2008). En Barcelona, sobre una muestra de 111 trans encuestadas para el estudio TranSex2010 de la ONG *Stop Sida* (Fernández Dávila y Morales, 2011), aproximadamente un 17% auto-reportó haber dado positivo en la última prueba de VIH, de las cuales el 56% no recibía tratamiento.

Para terminar, aunque no sea una de sus prioridades, la (buena) salud es un elemento que también está relacionado con la belleza y brinda prestigio a quien esté sana. Es mucho más difícil “ser bella” si se está involucrada con las drogas (alcohol, cocaína, cannabis y, particularmente en Brasil, crack), si ya se ha desarrollado el sida y no se está en tratamiento, o si se han adquirido otras enfermedades de transmisión sexual (sífilis, hepatitis C). Estas enfermedades, sumadas a la depresión, al estigma de quienes son seropositivas y a la falta de seguridad y autoestima, delimitan un escenario donde difícilmente pueda surgir una “travesti exitosa”. Por el contrario, según la percepción de las travestis, aquellas que “no tienen cabeza” y son débiles moralmente sólo pueden encontrar el “fracaso” y, en muchos casos, la “fealdad”.

---

<sup>271</sup> Aquí sólo presento algunos datos que pertenecen a España, pues no existen estudios fiables sobre el impacto del VIH-sida en Brasil.

#### 4.6. Belleza que empodera

Para quienes se consideran/son consideradas “bellas” las perspectivas son diferentes. “Éxito”, “glamour”, belleza, admiración y dinero se combinan para describir el estatus logrado por la travesti. Su carrera para el embellecimiento y la transformación y feminización corporal alcanza su punto más álgido en el momento en que perciben que están “todas hechas” y que, a pesar de posibles futuros retoques, se sienten *como* “bellas” mujeres.

En esta investigación no considero a la belleza travesti como mera superficialidad o fiel reproducción de una determinada manera de entender la belleza femenina. Las in-corporaciones travestis, aunque cada vez más diversificadas con los ideales de las nuevas generaciones, no están exentas de un combate constante con los rasgos masculinos que “naturalmente” afloran o dejan aflorar cuando, por ejemplo, interrumpen la toma o aplicación de hormonas para mantener el estado erecto del pene. Esta permanente negociación entre el universo femenino y masculino hace que la construcción de la belleza sea un proceso reflexivo y estudiado, sin dejar ningún elemento al azar. Sobre todo, interesa volver a destacar que la búsqueda de la belleza y las intervenciones que hacen en sus cuerpos permite que se construya la identidad travesti. Quien sea/se sienta más “bella”, será al mismo tiempo más poderosa. Porque, en vez de oprimir, la belleza las empodera.

Comenzaré con el relato de Reyna quien dice:

*Eu, sinceramente, entre ser uma mulher simples e uma travesti que todo mundo veja que é uma travesti, uma boneca, prefiro ser uma boneca, uma travesti. Não quero passar por mulher não, em ser desapercibida, não, absolutamente. Eu quero sucesso mesmo, eu quero ser uma travesti gostosona, poderosa*<sup>272</sup>.

Las travestis son conscientes que corporalmente llaman más la atención que las mujeres: su mayor estatura, nalgas prominentes y senos erguidos provocan que generalmente, junto a la forma de vestirse y moverse, no pasen desapercibidas. Una vez que son/se sienten “bellas”, advierten que la capacidad que tienen de atraer la atención –

---

<sup>272</sup> “Yo, sinceramente, entre ser una mujer simple y una travesti que todo el mundo ve que es una travesti, una muñeca, prefiero ser una muñeca, una travesti. No quiero pasar por mujer, pasar desapercibida, no, absolutamente [no]. Yo quiero tener éxito realmente, quiero ser una travesti gustosa, poderosa”.

sobre todo- de los hombres, les otorga poder<sup>273</sup>. El deseo que los hombres tienen por ellas alimenta su autoestima y seguridad. Por ejemplo, Samanta asegura que *“Eu me sinto melhor, me sinto bem assim pelos olhos dos homens, né? Porque quando gay eles não olhavam. Hoje como travesti eu passo e desperto os olhares deles, eu me sinto desejada por eles quando passo perto”*<sup>274</sup>. También Keyla advierte que las travestis llaman más la atención y los hombres las buscan más porque *“tem o cara que você sempre desejou, se você é gay não consegue, como travesti você consegue vários”*<sup>275</sup>. En definitiva, y como afirma Roberta, la vida de todas cambia cuando se transforman en travestis pues se sienten más poderosas y deseadas: *“os amigos homens passam a te admirar, passam a quer ficar com você, as amigas mulheres te admiram e passam a te chamar de bonita, ficam querendo ficar igual a você”*<sup>276</sup>.

En efecto, se admira a quien se considera/es considerada “bella”. Al formar parte de una cultura donde la apariencia es central, se entiende la importancia que tiene para las travestis conseguir ser “bellas”. Al mismo tiempo, el trabajo sexual las enfrenta a un ambiente de gran competitividad. En consecuencia, entienden que la más “bella” trabajará más. La gran mayoría de travestis considera necesario modificar y embellecer sus cuerpos. Cada paso alcanzado les otorga confianza y fuerza, pese a que muchas veces estos estados sean frágiles y transitorios. Samanta revela que sólo cuando se colocó sus implantes de silicona en los pechos se sintió completamente segura de sí misma. Sílvia, Daniela y Paula, otras habitantes del caserón, también manifiestan que se sienten mejor después de cada inyección de silicona líquida “bombada”. Tal como se mencionó en el capítulo anterior, es notoria la satisfacción que demuestran al verse contempladas en las fotografías que les devolvía después de alguna sesión fotográfica. Sobre todo para quienes aún conservan imágenes de su pasado como *gayzinhos* (el “antes”), les es muy grato comparar su aspecto con el presente (el “después”). El pasado, asociado con la “fealdad” y el sufrimiento, se contrapone a una imagen actual “bella” que es el fruto de un largo y consciente proceso de transformación.

---

<sup>273</sup> Aunque, también hay que recordarlo, en muchas ocasiones la atención que generan se manifiesta a través de actos transfóbicos y violentos contra ellas.

<sup>274</sup> “Yo me siento mejor, me siento bien así a través de la mirada de los hombres, ¿eh? Porque cuando era gay ellos no [me] miraban. Hoy como travesti, paso y despierto las miradas de ellos, me siento deseada por ellos cuando paso cerca”.

<sup>275</sup> “[...] está el tipo que siempre deseaste, si eres gay no lo consigues, como travesti consigues varios”.

<sup>276</sup> “[...] los amigos hombres pasan a admirarte, pasan a querer quedar contigo, las amigas mujeres te admiran y pasan a llamarte ‘bonita’ y quieren parecerse igual a tí”.

Resumiendo, transformarse en travesti forma parte de un proceso de empoderamiento. Cada inyección de hormonas, cada litro de silicona e implantes conseguidos no sólo construyen a una travesti “bella”, sino que contribuyen a moldear su personalidad. La autoestima y la seguridad de cada travesti están directamente relacionadas con el nivel de belleza alcanzado. Así, de manera muy gráfica, se puede asegurar que las travestis “poderosas” son aquellas travestis que han completado su proceso de embellecimiento (aunque este proceso nunca tiene un fin); poseen una fuerte autoestima; son admiradas por hombres, travestis y mujeres; cuentan con dinero para invertir en vestimenta, retoques y cuidados corporales; y han viajado o migrado a Europa, para ellas la cuna del “glamour” y del dinero. La obtención de este ideal estético y moral travesti, se contrapone a sus recuerdos de un pasado marcado por el rechazo, la violencia y la incompreensión sexual y genérica cuando aún eran *gayzinhos*. La realidad que experimentan como travestis, aunque las sigue estigmatizando, es diferente desde el momento en que se enfrentan a ella sobre unos tacones y con un cuerpo “bello” que, al menos transitoriamente, les otorga poder.

Este capítulo se ha centrado en la importancia de los cuerpos en la cultura brasileña en general y de los cuerpos de las travestis, en particular. Me detuve en sus prácticas de modificación corporal para obtener cuerpos “bellos” y “femeninos”. Mi meta fue demostrar que es a través de sus cuerpos que se construye la identidad travesti. El cuerpo, pues, se convierte en un elemento central porque sólo transformándolo, feminizándolo y embelleciéndolo se pueden dotar de sentido a las experiencias de vida de las travestis. Por medio del desarrollo de sus propios saberes y de la apropiación y el uso de ciertos conocimientos médicos y tecnológicos, las travestis han sabido cómo modificar sus formas corporales para constituirse así como sujetas y encontrar su lugar en la sociedad.

Asimismo, las travestis no son meras reproductoras y consumidoras pasivas de los patrones de belleza de la sociedad brasileña. Se apoderan de una determinada manera de interpretar la belleza femenina in-corporándola para construir su propia identidad. Pues la feminidad travesti, más que una réplica de la atribuida “feminidad” de las mujeres, no renuncia a algunas características entendidas como masculinas. Su feminidad, por consiguiente, es fluida y se reconstruye a partir de una negociación constante entre los polos de la feminidad y la masculinidad (Benedetti, 2005). De

hecho, las identidades travestis se definen por la combinación de cuerpos “femeninos” que mantienen sus genitales “masculinos”. Como se verá en los próximos capítulos, la posibilidad de, simultáneamente, actuar *como* hombres y *como* mujeres hace que las travestis se desmarquen de cualquier noción de inteligibilidad. Por lo tanto, sus cuerpos “bellos” no sólo reproducen un determinado tipo de belleza “femenina”, sino que ese *algo más* de las travestis las ubica en una posición *diferente*.

Se ha evidenciado que, en este proceso de construcción de la feminidad travesti, vivencian la relación natural/artificial según unas concepciones que enaltecen la “artificialidad” de sus cuerpos al mismo tiempo que no desprecian la “naturalidad” de las nuevas generaciones de travestis. Se ha descrito también que en la búsqueda inmediata del placer y de la belleza muchas descuidan o no reconocen que sus cuerpos también enferman y precisan cuidados para no comprometer su salud y apariencia.

Para terminar, la asociación que establecen entre feminidad, poder y belleza es muy estrecha. Como se señaló en el capítulo 2, diversos estudios feministas critican la concepción de la belleza en tanto una forma de opresión de las mujeres (Davis, 1991, 2003; Reischer y Koo, 2004; Felski, 2006; Holliday y Sánchez Taylor, 2006; Craig, 2006), para comprenderla como un medio que otorga poder. Considerando estos análisis, la travestis evidencian que ser/estar “bella” implica convertirse en una travesti poderosa, “exitosa” y prestigiosa dentro de su universo. Si bien experimentan constreñimientos tanto para alcanzar los ideales estéticos travestis, como también para construir su identidad en una sociedad que las discrimina y estigmatiza, en tanto sujetas activas y “bellas” se sienten poderosas y deseadas. Sin embargo, este estado es transitorio. La efimeridad de la belleza y la consecuente inseguridad que esto les provoca, las inducen a buscar permanentemente un estado ideal de “perfección” desde donde relacionarse e interactuar con la sociedad. Transformarse en travesti requiere un constante esfuerzo y dedicación pues será en este *siendo travesti* que ellas le otorgarán sentido a su existencia.

## Capítulo 5

### Sexualidad, deseos y trabajo sexual

Recapitulando los análisis precedentes, comencé aproximándome a una definición – siempre provisoria- sobre la categoría ‘travesti’ para intentar comprender quiénes son las travestis brasileñas. Asimismo delineé el marco teórico y conceptual del estudio, como así también la forma en que se llevó a cabo el trabajo de campo. Por último, examiné las prácticas que las travestis emplean para construir cuerpos que pretender ser “bellos” y “femeninos”. Estos procesos de transformación corporal son, al mismo tiempo, uno de los principales medios para crear las identidades travestis. No obstante, también analizaré cómo las prácticas sexuales intervienen en este proceso. En este capítulo, pues, me centraré en la sexualidad. Si bien a lo largo de la tesis aparecieron algunas cuestiones de forma tangencial, aquí reflexionaré exclusivamente sobre la influencia de la sexualidad, y específicamente del trabajo sexual, en los procesos de construcción de las travestilidades.

Tal como se manifestó en el capítulo 2, género y sexualidad son dos campos analíticos con límites difusos y confusos. Me interesa más resaltar sus confluencias que las diferencias que puedan surgir de esta relación (Butler, 1994; Benedetti, 2005; Valentine, 2007; Howe et al., 2008). Por lo tanto, a lo largo de todo el capítulo se discutirán las intersecciones, disputas y negociaciones que se establecen entre el género y la sexualidad a partir del análisis de la organización y la construcción de las sexualidades de travestis, clientes y *maridos*. También se cuestionará la pertinencia de llamar a las travestis “homosexuales” y se reflexionará acerca de la importancia del trabajo sexual como la principal fuente de ingresos de las travestis y, al mismo tiempo, como una actividad que incide en la construcción de sus procesos identitarios.

### 5.1. Acerca del modelo “activo/pasivo” de sexualidad

En Brasil, como en otros países con herencia latina, la construcción de la feminidad y la masculinidad no se basan únicamente en el sexo biológico, sino también en las prácticas asociadas con la sexualidad. Es precisamente la organización y la distinción de los roles “pasivo” y “activo” en la interacción sexual que estructuran las nociones de masculinidad y feminidad, es decir, un hombre que mantiene relaciones sexuales con otro hombre no sacrifica su masculinidad siempre y cuando asuma el rol “activo” (como penetrador) en la relación. Por otro lado, quien asume una actitud “pasiva”, de “mujer”, ya sea en la interacción sexual como social, desvaloriza su propia masculinidad (Parker, 2002). Porque en este sistema de clasificación el polo “masculino” es el valorado, mientras que el “femenino” es el devaluado y estigmatizado ya que quienes ocupan esta posición desestabilizan más profundamente la dinámica heteronormativa del género. En suma, este modelo evidencia cómo las prácticas sexuales interseccionan los roles de género, o viceversa.

Antes de proseguir, conviene reconocer que aunque este modelo “activo/pasivo” es útil para examinar cómo las prácticas sexuales de travestis, clientes y *maridos* influyen en la manera de entender la construcción de “la masculinidad” y “la feminidad” en estas interacciones, no siempre estas distinciones se pueden (re)presentar de manera tan lineal y dicotómica. Como apuntan algunas investigaciones recientes sobre relaciones homosexuales entre mujeres (Facchini, 2008) y entre hombres (França, 2010), quienes están involucrados/as en estos tipos de relaciones perciben sus prácticas sexuales de una forma más flexible, viendo como limitado la suposición de roles “*completamente* activos” o “*completamente* pasivos”. No consideran, pues, que por ser hombres o mujeres homosexuales tengan que comportarse social y sexualmente de manera “femenina” y “masculina”, respectivamente. El modelo “activo/pasivo” o las consideraciones sobre la “masculinidad” o “feminidad” de una persona corresponden más a prescripciones acerca de los comportamientos sexuales que *deben* ser cumplidos en determinados contextos, por ejemplo, cuando ciertos hombres precisan volverse sujetos inteligibles para relacionarse sexual y afectivamente con otros hombres (França, 2010: 218). No obstante, en otros contextos, esas mismas personas pueden desdibujar dichas prescripciones sexuales y genéricas para transitar de manera continua a lo largo de esta polaridad. En definitiva, si bien considero las limitaciones que este modelo de sexualidad presenta, también conviene destacar que proporciona algunas herramientas

útiles para comprender el funcionamiento de las relaciones entre travestis, clientes y *maridos*.

Michel Misse (1979, *apud* Benedetti, 2005) es uno de los primeros en analizar la relación “activo/pasivo” en algunos sectores sociales en Brasil. Particularmente se centró en el estigma de quienes (hombres o mujeres) ocupan la posición de “pasivos” en el encuentro sexual. Peter Fry (1982a) profundizó sobre la cuestión. Este modelo de relación masculino, jerárquico y popular, se presenta como el principal (aunque no el único) sistema clasificatorio de la homosexualidad en Brasil<sup>277</sup>. La oposición “activo/pasivo”, del cual se derivan otras oposiciones como “macho/marica”, “fuerte/débil” o “viril/afeminado”, no corresponden a características físicas en sí, sino que otorgan significado a las distintas formas en que el cuerpo es empleado en los encuentros homoeróticos. Al mismo tiempo, este modelo refuerza la construcción de dos categorías: *homens* (hombres) y *bichas* (maricas). Los hombres, “activos”, no son gays<sup>278</sup>. Por el contrario, las *bichas* en tanto “pasivas” representan la supuesta sumisión de la feminidad. Sólo las *bichas* son consideradas/os gays (Cornwall, 1994: 123). En Brasil es muy popular el uso de los verbos *comer* y *dar* para hablar del acto de penetrar y ser penetrado, respectivamente. Quien *come* al/a la otro/a, al mismo tiempo, lo/a está poseyendo y dominando simbólicamente. *Dar* (el ano o la vagina) representa un acto de sumisión.

La consideración de este modelo de sexualidad para analizar las prácticas sexuales entre hombres o, precisando aún más, entre hombres y travestis no se limita a Brasil (Parker, 1991, 2002; Kulick, 1998; Benedetti, 2005), sino que se extiende a otras

---

<sup>277</sup> Fry (1982a) distingue otros dos modelos diseminados según las diferentes clases sociales del país: a) modelo médico-psiquiátrico: sin importar representar un rol “activo” o “pasivo”, todos los hombres que mantienen relaciones con otros hombres son “homosexuales” que se estructuran según la oposición “normal/anormal-enfermo”; y b) modelo más igualitario: si bien se basa en las mismas premisas que el anterior y clasifica a los hombres como heterosexuales u “homosexuales”, emplea otros términos para nombrar a estos últimos por no encontrar apropiadas las explicaciones basadas en la “anormalidad” y/o la “enfermedad” (véase Carrara y Simões, 2007).

<sup>278</sup> De manera contraria, en el modelo de clasificación heterosexual/homosexual, todos los hombres que tienen relaciones sexuales y afectivas con otros hombres son gays. Sin embargo, dentro de la cultura gay masculina, el vínculo entre género y sexualidad permite establecer algunas distinciones. Esto significa que, aunque gays, se pueden encontrar diferencias identitarias en cuanto al género asumido en estas formas de relacionarse social y sexualmente con otros hombres. Un ejemplo de las diversas distinciones de género dentro de este modelo es el caso de la ‘comunidad de osos’. Los ‘osos’ forman parte de una ‘subcultura’ dentro de la comunidad gay y se caracterizan por presentar cuerpos grandes y velludos. Como menciona Hennen (2005, *apud* Enguix y Ardévol, 2012: 505), los ‘osos’ reproducen los estándares de la masculinidad hegemónica al repudiar la feminidad que es asociada a las personas que mantienen relaciones homoeróticas. En consecuencia, defienden un tipo de masculinidad “auténtica” basada en la erotización de los cuerpos grandes, gordos y velludos.

realidades latinoamericanas como en Nicaragua (Lancaster, 1992), México (Prieur, 1998a; Cantú, 2002; Howe et al., 2008), Costa Rica (Sikora, 1998), Cuba (Lumsden, 1996) o República Dominicana (Padilla, 2007). También se estudió este sistema clasificatorio en la cultura mediterránea (Almeida, 1995) o en excolonias españolas como Filipinas (Johnson, 1997).

## 5.2. ¿Son las travestis “homosexuales”?

Considerando, pues, este modelo popular y jerárquico de clasificación de los encuentros homoeróticos en Brasil, es problemático o, al menos, no es tan evidente afirmar que las travestis son “homosexuales”<sup>279</sup>. Para comenzar, es muy cuestionable pensar que las personas *son* homosexuales, heterosexuales o bisexuales. Recordando a Foucault (2006 [1977]), las identidades no son fijas, por el contrario, son constituidas también por diferentes discursos científicos en torno al cuerpo y sus placeres. Al mismo tiempo, complejos dispositivos de poder han definido quiénes son “homosexuales”, “normales” o “heterosexuales”. En consecuencia, para evitar estas etiquetas construidas en torno a identidades que terminan siendo esencializadas, convendría más pensar que alguien “está homosexual” en lugar de “ser homosexual” (Fry, 1982b, *apud* Perlongher, 2008 [1987]: 210, nota 9). Incluso aunque muchas travestis se reconozcan como “homosexuales” (Kulick, 1998; Pelúcio, 2009a), se verá que estas identidades tendrán valor sólo en relación a un determinado contexto: generalmente, no son las mismas relaciones sexuales las que establecen con *maridos* y con clientes. La construcción de la categoría “homosexual” depende más de las actuaciones y de los roles que se asumen en dicha interacción sexual que de la práctica en sí. Siguiendo este modelo clasificatorio,

---

<sup>279</sup> En el estudio de Guasch (1991) sobre las transformaciones sufridas por el universo homosexual español a partir de la propagación del modelo gay, se cuestiona en una sección por qué se ha vinculado históricamente a las ‘travestís’ con la homosexualidad. Guasch considera que durante la transición española las ‘travestís’ acompañaron al movimiento homosexual en sus reivindicaciones políticas en la escena pública. Asimismo, entiende que en el espacio cultural español “cualquier preferencia por lo femenino en un varón (sea de rol o de orden externo) implica una tendencia sexual acorde. Si el travestí gusta de lo femenino en el vestir debe sentirse sexualmente atraído por varones; lo cual no siempre es cierto” (1991: 102). No obstante, es muy importante reconocer que el autor entiende la identidad ‘travestí’ como sinónimo de transformista pues estima que sólo modifican su apariencia para “captar clientela” por razones económicas en el ámbito de la prostitución. Las travestis, por el contrario, no sólo “gustan de lo femenino en el vestir”, como Guasch manifiesta, pues llevan a cabo modificaciones corporales definitivas y viven las 24 horas *como* mujeres, más allá del deseo de captar clientes. Pero me importa resaltar aquí, coincidiendo con el autor, que es muy simplista identificar a travestis, transformistas o transexuales como *inherentemente* “homosexuales”. En contra del mandato heterosexual, personas con un género y/o una imagen femenina no necesariamente orientan su deseo sexual hacia los varones.

se puede considerar que serán definidos como “homosexuales” quienes acepten el rol “pasivo” de la relación. Y esto no siempre sucede con las también “activas” travestis<sup>280</sup>.

Prieur (1998b) advierte que la feminidad de las *jotas* y *vestidas*<sup>281</sup> en México es lo que posibilita que sus compañeros y clientes acepten este tipo de relación y no la consideren como un encuentro homosexual. Los términos son otros: ellos se siguen sintiendo “machos” y ellas, siempre que asuman su rol “pasivo”, serán las “maricas” o, en el mejor de los casos, “sus mujeres”. La masculinidad de estos “hombres”, en principio, no está siendo comprometida. En Brasil sucede lo mismo. La imagen femenina y el rol “pasivo” de las travestis permiten que, en muchos casos, la masculinidad de sus *maridos* y clientes no sea cuestionada. Hay que tener en cuenta que la construcción de las travestilidades está atravesada por toda una “ingeniería erótica” (Denizart, 1997) que no sólo orienta la construcción de un cuerpo altamente sexualizado (Pelúcio, 2009a), sino que organiza el deseo. Desde el momento que deciden modificar sus cuerpos, feminizándolos y embelleciéndolos, ellas están –al mismo tiempo– *heterosexualizando el deseo* (Butler, 2001 [1990])<sup>282</sup> pues construyen cuerpos externamente inteligibles que mantendrán cierta coherencia en algunas prácticas sexuales. Ya no es un cuerpo de “hombre” que se relacionará con otro cuerpo de “hombre”, es un cuerpo “travesti” que, dependiendo de la situación, penetrará/será penetrado por un cuerpo de “hombre”.

Quienes tienen una mayor conciencia política y han reflexionado más sobre las identidades travestis, pueden advertir con más facilidad que no es lo mismo “ser”

---

<sup>280</sup> Pelúcio (2009a: 93) concuerda parcialmente con este sistema clasificatorio de género basado en los roles sexuales adoptados en los encuentros eróticos. En su experiencia de campo se encontró también con un modelo más rígido de interpretación del género travesti en el que éste aparece ligado *naturalmente* al sexo. De esta manera, las travestis en el fondo, se reconocen como “hombres” que burlan las normas de la naturaleza. Durante mi trabajo de campo, han sido pocos los elementos que me permitieron indagar esta concepción. Únicamente surgieron algunos indicios que deberán ser analizados cuando se abran nuevas líneas de estudio en investigaciones futuras. Por ejemplo, Daniela, una habitante del caserón, me comentó un día que ellas [las travestis] “serán castigadas por Dios al ser hombres que intentan por todos los medios tener un cuerpo de mujer” (Notas de campo, 9 de julio de 2008). La idea del castigo divino surgió cuando enfatizó que jamás se operaría porque las personas que desean cambiar su pene por una vagina son castigadas.

<sup>281</sup> Jóvenes gays afeminados (*jotas*). Algunos/as adoptan una apariencia femenina y visten como mujeres (*vestidas*).

<sup>282</sup> Butler (2001 [1990]) entiende este concepto en el presente contexto de análisis: “La idea de que puede haber una ‘verdad’ del sexo, como la llama irónicamente Foucault, se produce precisamente a través de las prácticas reguladoras que generan identidades coherentes a través de la matriz de normas coherentes de género. La heterosexualización del deseo requiere e instituye la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre *femenino* y *masculino*, entendidos estos conceptos como atributos que expresan ‘hombre’ y ‘mujer’” (50).

travesti que “ser homosexual”. La presidenta de las travestis del Estado de Río de Janeiro recalca a otras activistas que la homosexualidad es una orientación sexual, mientras que las travestilidades se encuentran en el plano de las identidades (de género). Por lo tanto, según su relato, las travestis pueden “ser” homosexuales, heterosexuales o bisexuales. Advierte que no necesariamente se debe identificar directamente a una travesti como “homosexual”. De esta manera, ella se aleja de un análisis de la sexualidad siguiendo el modelo “activo/pasivo” y se aproxima a un modelo más de tipo igualitario y menos popular que se basa en el eje heterosexual/homosexual. Describe que, partiendo del reconocimiento que una travesti no es un hombre ni una mujer: “Una travesti que tiene sexo con un hombre, mantiene una relación heterosexual. Una travesti que tiene sexo con una mujer, mantiene una relación heterosexual. Y una travesti que tiene sexo con otra travesti, mantiene una relación homosexual” (Notas de campo, 18 de abril de 2008). Se observa así que no define a una persona como “homosexual” según su rol “pasivo” en el encuentro sexual, por el contrario, se centra en la orientación del deseo y en el homoerotismo (entre hombres, entre mujeres o entre travestis). Así, desde el momento en que las travestis no se reconocen como hombres, y sienten deseo por los hombres<sup>283</sup>, ellas están heterosexualizando el deseo<sup>284</sup>. No obstante, esta forma de entender la sexualidad travesti no representa a la mayoría de las travestis que siguen inmersas en el modelo “activo/pasivo” de relación sexual.

### 5.3. “Comer/ser comidas”: sobre clientes y *maridos*

A continuación se describirán las formas en que las travestis se relacionan sexualmente con sus clientes y *maridos*. Con esto no quiero decir que no existan lazos afectivos que intervienen en estas relaciones, pero ellos apenas me fueron revelados en el campo. De todos modos, se mencionarán algunas investigaciones que sí han indagado específicamente acerca de los tránsitos por los cuales algunos clientes llegan a convertirse en *maridos* de las travestis, sobre todo en un contexto europeo (Teixeira,

---

<sup>283</sup> Hay que reconocer, sin embargo, que existe un número reducido de travestis que sienten atracción por otras travestis y por mujeres.

<sup>284</sup> Soley-Beltran también destaca en su estudio que existe una tendencia de las mujeres y los hombres que se reconocen como transexuales a asumir el deseo hacia las otras personas como una atracción de tipo heterosexual, adecuándose así –sobre todo en el Reino Unido- a los estándares normativos médicos que consideran que las/os transexuales *son* heterosexuales. La autora señala que “[l]os transexuales transforman un deseo que podría clasificarse como «homosexual» desde la posición de su sexo «original» en un deseo «heterosexual» al transformarse a sí mismos en el «otro» sexo” (2009: 303).

2011; Pelúcio, 2011). Los análisis que siguen se concentran casi en exclusividad en Río de Janeiro, dado que me interesa mostrar las principales prácticas, concepciones y categorías que las travestis accionan en sus contextos de origen. Las referencias que surjan sobre las travestis que viven en Europa servirán como puntos para comparar y enriquecer la discusión.

### **Cientes**

Generalmente, entre las travestis no existen inconvenientes en reconocer que muchas “adoran *comer*” (ser penetradoras). Todas saben que en el mercado del sexo trabajará más quien sea más vigorosa sexualmente. Pues, como todas afirman, la mayoría de sus clientes desean adoptar un rol “pasivo” con ellas. Según sus propias estimaciones, tanto en Brasil como en España, entre un 70% y un 80% de los clientes quieren *ser comidos*<sup>285</sup>. Sin embargo, esta capacidad de actuar como penetradoras no contradice el hecho que, la gran mayoría, prefiere *ser comida*, es decir, en el ámbito privado y personal, quieren adoptar el rol femenino. Reyna considera que “*minha natureza é passiva, quem me ensinou a ser ativa foram os homens, mas minha natureza ela é passiva. Eu... eu sendo fêmea, eu me completo, sendo possuída*”<sup>286</sup>. Si bien Reyna se apropia de uno de los estereotipos que giran en torno a la sexualidad femenina, esto es, que las mujeres adoptamos un rol “pasivo” en los encuentros sexuales para dar placer a los hombres, me interesa destacar más la capacidad que ella expresa para, simultáneamente, poder cumplir con ambos roles sexuales aunque prefiera “ser poseída”. No obstante, no todas viven esta dualidad sexual sin conflictos. Sobre todo quienes cuestionan sus identidades como travestis y se consideran transexuales, desempeñar un papel como penetradoras les genera cierto malestar ya que valoran que este acto es una forma de violar su “esencia” e imagen femenina. Nadie está obligada a penetrar con sus penes a los clientes, incluso conocí a travestis que no querían y no podían, por causa de las hormonas, hacerlo. Sin embargo, está claro que para quienes trabajan en el mercado del sexo la posibilidad de ser penetradoras les provee los principales beneficios económicos. Sus penes (y cuanto más grandes, mejor) se

---

<sup>285</sup> Estos porcentajes, más que ser considerados como datos ‘reales’, dan cuenta de la magnitud y la percepción que tienen las travestis sobre el número de clientes que quieren ser penetrados por ellas.

<sup>286</sup> “[...] mi naturaleza es pasiva, quien me enseñó a ser activa fueron los hombres, pero mi naturaleza es pasiva. Yo... yo siendo hembra que me siento completa, siendo poseída”.

convierten en un elemento muy valorado para satisfacer las fantasías sexuales del cliente (Kulick, 1998; Pelúcio, 2009a). Francisca, entrevistada en Barcelona, observa que:

*A travesti não é buscada como uma mulher, e sim por algo distinto. E isso para nós é difícil, porque a travesti é muito dolorida, é difícil isso. Mas, a gente consegue contornar, o psicológico dói, é muito constrangedor, entende? Porque se você passa anos e anos tomando hormônios, passa por dor da cirurgia, passa por dor sentimental porque a família às vezes tem maior discriminação ou te recriminam... E, infelizmente, a gente tem que ser o marido da história, o homem na história<sup>287</sup>.*

Aunque a muchas les cueste entender por qué la mayoría de sus clientes prefieren *ser comidos* cuando frente a ellos tienen a travestis “bellas y femeninas” que han invertido mucho esfuerzo para parecerse a las mujeres y, además, desean ser poseídas, también reconocen – como profesionales del sexo- que en el ámbito de los deseos y de las fantasías los hombres pueden ser muy “viciosos”<sup>288</sup>. De hecho, precisamente a los clientes les atrae la conjunción de una persona con una imagen femenina que, a su vez, posee un pene. Como Samanta sentencia: “Los clientes pagan el silencio de nosotras con dinero. A ellos les gusta fantasear que una mujer los *está comiendo*” (Notas de campo, 7 de julio de 2008). En el imaginario erótico-sexual de muchos hombres, ellas representan a “mujeres con algo más” (Pelúcio, 2007). Ese *algo más* se expresa, precisamente, a través de ese alto porcentaje de clientes que quieren *ser comidos*. Por otra parte, según creen los clientes, desearlas no implica ser reconocidos como gays pues están deseando a “bellas mujeres”. Así lo manifiesta Cristina, una travesti de la primera generación:

*eles querem uma mulher diferente, eles querem uma mulher com pau, vamos dizer assim [ríe]. Na verdade, os clientes de travestis mesmo, ele não gosta de estar na cama com outro homem, se você estiver vestido de homem ele*

---

<sup>287</sup> “La travesti no es buscada como mujer, y sí por algo distinto. Y esto para nosotras es difícil, porque la travesti está muy dolorida, es difícil eso. Pero, conseguimos manejarlo, duele a nivel psicológico, es muy embarazoso, ¿entiendes? Porque si pasas años y años tomando hormonas, pasas por el dolor de la cirugía, pasas por el dolor sentimental porque la familia a veces te discrimina más o te recrimina... E, infelizmente, tenemos que ser el marido de la historia, el hombre en la historia”.

<sup>288</sup> Término *emic* que es utilizado para referirse a los clientes que gustan de los penes de las travestis y asumen una posición “pasiva” en el encuentro sexual. No hay que confundir esta expresión con *fazer vício* (“hacer vicio”) que en la jerga de las travestis significa tener relaciones sexuales con un hombre-cliente que les gusta y por eso no le cobran, anteponiendo el placer al dinero.

*não vai à cama com você. Ele tem que ver alguma coisa de feminino, de mulher, porque eles querem acreditar que eles não são homossexuais*<sup>289</sup>.

Pelúcio (2007, 2009a) ingresó en la red de los *T-lovers*, es decir, hombres que gustan hacer sexo con travestis y que se organizan en grandes ciudades del país a través de encuentros *off-line* y foros de debate en Internet. Estos clientes de travestis consideran sus prácticas sexuales y eróticas con las travestis como “naturales” y hasta “deseables” para los “hombres de verdad”. No sólo se identifican como hombres “normales”, sino que inscriben sus comportamientos dentro de la matriz de una masculinidad entendida como hegemónica. La mayoría, casados y de clase media, refuerza – en la interacción con otros *T-lovers* - su masculinidad y su identificación como heterosexuales para evitar cualquier tipo de asociación con prácticas homosexuales y con una identidad gay, características altamente desvalorizadas en el grupo. Independientemente de sus deseos y de sus prácticas sexuales con las travestis, estos clientes quieren ser considerados como “machos” y, entre otros comportamientos, desean que *sus* travestis sean bien “femeninas” para reafirmar, precisamente, su propia masculinidad. No obstante, aunque *sean penetrados* por estas “mujeres con algo más”<sup>290</sup>, ellos siguen asumiendo su posición viril y de control ya que son quienes eligen a las travestis, quienes pagan y determinan las prácticas que serán realizadas.

A ciertos clientes no les importa el grado de feminidad alcanzado por las travestis (aspecto que pone en cuestión la masculinidad de los *T-lovers*). Travestis bien “femeninas” y que han transformado sus cuerpos se quejan de las elecciones de algunos clientes que ni siquiera aprecian su estética corporal. Por el contrario, estos clientes prefieren cuerpos pocos femeninos, es decir, al menos con pocas hormonas, que garanticen penes erectos y potentes para penetrarlos. Este deseo permite que personas sólo “montadas” puedan también trabajar en el campo sexual aunque cobren menos

---

<sup>289</sup> “[...] ellos quieren una mujer diferente, ellos quieren una mujer con polla, vamos a decir así [ríe]. En verdad, a los clientes de las travestis no les gusta estar en el cama con otro hombre, si estuvieras vestido de hombre él no va a la cama contigo. Él tiene que ver alguna cosa femenina, porque ellos quieren creer que no son homosexuales”.

<sup>290</sup> Existen interpretaciones psicoanalíticas que explican el deseo de los hombres hacia las travestis por medio de la figura de la madre o mujer fálica. En psicoanálisis, esta imagen inconsciente corresponde a una mujer provista de un falo. Se asienta, según Freud, en una de las teorías sexuales infantiles de los niños quienes no se imaginan que las mujeres, y sus madres en particular, puedan estar desprovistas de un órgano tan valorado por ellos como es el pene. Según Doron y Parot, “esta teoría resiste a la observación de la diferencia anatómica de los sexos: el niño pequeño cree que las niñas no tienen todavía pene, y cuando debe reconocer la ausencia de pene en las mujeres, lo interpreta como el resultado de una castración. La fijación en tal representación de la mujer con pene va a la par con una aversión por la mujer desprovista de pene, que predispone al hombre a la homosexualidad” (2007 [1998]: 246).

dinero que las travestis por los mismos servicios. Sin embargo, como aseguraba Cristina, al menos el “montaje” es necesario para que ellos no crean que están con hombres. Con la llegada de la silicona las travestis pudieron y pueden construir sus cuerpos “bellos y femeninos” sin comprometer su capacidad de erección.

Conviene que describa de forma más detallada a los clientes porque no todos pueden ser comprendidos de la misma manera. Para comenzar, la mayoría de los clientes de las travestis son hombres, si bien mis informantes mencionan algunos pocos casos de matrimonios que solicitan sus servicios para que ellas penetren a sus mujeres. Estas tareas, que usualmente cumplen con desagrado, son muy costosas porque las travestis sólo las realizan si reciben una buena compensación económica a cambio. Aunque puedan existir excepciones, generalmente el deseo sexual de las travestis está orientado exclusivamente hacia los hombres.

Según los discursos de las travestis, sus clientes son diferenciados entre: “hombres” y “mariconas”. En el grupo de los “hombres” se encuentran clientes jóvenes que pertenecen a los mismos estratos sociales de las travestis (Benedetti, 2005), o sea, comparten códigos generacionales que los tornan muy atractivos. Generalmente, ellos cuentan con bajos recursos económicos<sup>291</sup> y se movilizan a pie para contactarlas. Son quienes *comen* en las relaciones sexuales, esto significa que sólo les interesan las formas femeninas de las travestis, desdeñando cualquier contacto con sus penes. En tanto “hombres de verdad”, jóvenes y guapos, de acuerdo a los patrones estéticos de las interesadas, se convierten en un importante objeto del deseo travesti. Tanto es así que posibles clientes se vuelven amantes esporádicos a los que no se les cobra. También es muy frecuente que se conviertan en sus futuros *maridos*. *Mães* y *madrinhas* siempre advierten a las más jóvenes e inexpertas travestis de evitar estas prácticas, perjudiciales para la economía de quien intenta vivir del trabajo sexual.

---

<sup>291</sup> Si bien esta observación sea sólo anecdótica, conviene recordar que no todos los clientes “hombres” son de bajos recursos, pero sí la gran mayoría. Durante la temporada que realicé mi trabajo de campo en Brasil, tuvo una enorme repercusión el caso del escándalo del jugador de fútbol Ronaldo que contrató los servicios de tres travestis en Río, hacia finales de abril de 2008. Este caso, más allá de la confusión y las diferentes versiones que lo sustentan, es un ejemplo del significado que tiene la prostitución de travestis no sólo en Brasil, sino en un plano más internacional. Ronaldo, siendo una figura pública a nivel mundial, argumentó cuando fue descubierto que creía que se trataba de “mujeres prostitutas”. Para Ronaldo era impensable aceptar la vergüenza que representa reconocer públicamente que buscó los servicios sexuales de una travesti. En Brasil, sobre todo en el medio de las travestis, nadie acepta esta “confusión” del jugador. Precisamente él, que proviene de los estratos populares de Río y puede reconocer los códigos que maneja todo/a brasileño/a para identificar a una travesti, y más en esa área de la zona oeste de Río de Janeiro (Barra da Tijuca) donde se concentra un foco importante de la prostitución travesti en la ciudad.

En el segundo grupo, el de las “mariconas”, se encuentra ese alto porcentaje de clientes de las travestis que prefieren ser penetrados por ellas. Muchos están representados en la descripción que Pelúcio hace sobre la red de los *T-lovers*. Frecuentemente, son hombres de más edad, con esposa e hijos/as y pertenecientes a las clases sociales medias y más altas. Acostumbran negociar los servicios sexuales desde sus coches, muchos lujosos<sup>292</sup>. Estos clientes, aunque les suministran su principal fuente de ingresos, son despreciados por las travestis. Si bien tienen una imagen y una forma de presentarse socialmente como masculina, para las travestis están directamente vinculados con el polo femenino, aspecto que los desvaloriza social y sexualmente<sup>293</sup>. El apelativo peyorativo de “maricona” que ellas frecuentemente utilizan remite al menosprecio que les genera el hecho de no reconocer públicamente –como las travestis lo hacen– sus deseos sexuales, convirtiéndolos en personas con una doble vida, sin honra ni coraje. “*Por isso, muitas travestis se dizem ‘mais machos’ que estes homens, pois têm coragem de ‘se assumir’ e de ‘encarar a sociedade’*”<sup>294</sup> (Pelúcio, 2007: 90).

Estas caracterizaciones en torno a los “hombres” y las “mariconas” no deben ser pensadas como dos formas estáticas y cerradas de describir a los clientes. Por el contrario, aunque son presentadas de manera dicotómica y extrema, se debe considerar las diversas combinaciones y articulaciones posibles. Por ejemplo, existen clientes jóvenes y guapos que, aunque aparentan ser “hombres de verdad”, desean *ser comidos*. Asimismo se encuentran “mariconas” que lejos de ser solventes, cuentan con muy bajos recursos económicos y de forma abierta expresan su feminidad. Por lo tanto, la heterogeneidad de los clientes puede ser tan rica y compleja como lo son sus experiencias, deseos y orígenes económicos y sociales.

Teixeira (2011) analiza la relación que un grupo de travestis brasileñas mantienen con sus clientes italianos. En la ciudad de Milán, donde llevó a cabo su trabajo de campo, la autora relata que las travestis los clasifican como: a) *cliente de calle*: muy frecuentes, poco “fieles” y muy poco valorados por las travestis; b) *cliente*

---

<sup>292</sup> Perlongher (2008 [1987]: 174) cuando analiza a jóvenes prostitutas en São Paulo advierte que la marca del coche de sus posibles clientes es muy valorada entre los propios jóvenes que se prostituyen. Incluso algunos dejan de lado sus intereses económicos con tal de exhibirse en un coche de lujo.

<sup>293</sup> Existen relatos de travestis que aseguran que algunos clientes no sólo desean ser penetrados sino que les gusta vestirse con las ropas de las travestis o ser tratados como mujeres (Pelúcio, 2007).

<sup>294</sup> “Por eso, muchas travestis afirman ser ‘más machos’ que estos hombres, pues tienen el coraje de ‘asumirse’ y de ‘encarar a la sociedad’”.

*drogado*: quien introduce el consumo de droga en el encuentro sexual. Algunas travestis que tienen “juicio” desarrollan algunas estrategias para, sin demostrarlo, no consumir junto a ellos y no volverse drogodependientes. Con este tipo de clientes ellas ganan bastante dinero porque el tiempo que disponen para el servicio siempre es mayor; y c) *cliente fino*: es el favorito de las travestis y el único que, potencialmente, se puede convertir en un *marido* pues se caracteriza por demostrar gentileza y refinamiento en la forma de tratarlas. Los *clientes finos*, particularmente hombres italianos o suizos, son educados, con dinero, les hacen regalos, las invitan a cenar o a dar paseos. Más allá de las prácticas sexuales asumidas en esta relación, conquistar un *cliente fino* es un acto muy valorado entre las propias travestis ya que, si se vuelve un *marido*, les asegura en Italia – donde ellas se encuentran frecuentemente indocumentadas y se enfrentan a situaciones de vulnerabilidad- protección y “ayuda” en sus proyectos migratorios. El término “ayuda” es una categoría *emic* que se refiere a la red que interviene para que las travestis viajen a ciudades como Río, a Europa o que se inserten una vez en el contexto de destino. En el caso de los *clientes finos/maridos* italianos se involucran las relaciones afectivas para justificar esta “ayuda” que no siempre se traduce en términos económicos (por ejemplo, cuando sus *maridos* se ofrecen como garantes para que ellas puedan alquilar apartamentos o les enseñan el idioma italiano).

En definitiva, ya en un contexto europeo, el trabajo de Teixeira (2011) revela que los clientes antes que ser clasificados como “hombres” o “mariconas” son evaluados según el nivel y la capacidad que tengan para “ayudarlas” a insertarse en territorio italiano. Las travestis y sus *clientes finos/maridos* construyen, pues, relaciones basadas en la amistad, el erotismo, el deseo o el afecto. En estos intercambios económicos, sexuales, sociales y simbólicos, ellas encuentran unas ventajas que obtienen sentido sólo en su contexto migratorio. En Brasil, aunque se encuentren clientes “educados” y “caballeros”, difícilmente asumirían el rol de protector de los *clientes finos* italianos no sólo porque las travestis “en casa” son –aparentemente- menos vulnerables, sino también porque son mayores los prejuicios por parte de los hombres para “ayudar” en calidad de amante o buen amigo a una travesti. Se analizará más adelante de qué manera se construye la relación entre las travestis y sus *maridos* en Brasil.

En el caso de España la relación que establecen con los clientes es diferente que en Italia (Milán). En Barcelona, sólo una de mis entrevistadas (Márcia) estaba casada<sup>295</sup> con un hombre catalán, ex cliente, con quien convivía ya antes del casamiento. Esta unión, fruto del compañerismo y el cariño que existe entre ellos, es también una forma en que Márcia fue “ayudada” para permanecer legalmente en España. Sin embargo, este caso es más bien una excepción. Para comenzar, todas mis informantes consideran a los clientes españoles como más “viciosos”. Francisca sentencia que ellos “*levam o vício no sangue*”<sup>296</sup>, relata que antes de saludarla le preguntan cuál es el tamaño de su pene, sólo piensan en sexo. Pelúcio accedió a dos importantes sitios españoles en Internet donde travestis latinoamericanas ofrecen sus servicios sexuales y se organizan foros entre los clientes<sup>297</sup>. La autora también advierte que los clientes españoles son más exigentes en cuanto a las prácticas sexuales que desean, pues para anunciarse en estos portales las travestis tienen que ofrecer frecuentemente prácticas (por ejemplo, “lluvia dorada”, “fiesta blanca”, “beso negro”)<sup>298</sup> que normalmente no son solicitadas por los clientes en Brasil (Pelúcio, 2011). Al mismo tiempo, se quejan de su falta de higiene (refiriéndose a los europeos, en general) y de su regateo constante de los precios (los españoles, en particular). Rosanne, quien vive hace más de siete años en Barcelona, se queja que los catalanes están mal acostumbrados: quieren mucho y pagan poco. En realidad, estos hombres “[q]uerem aventurarem-se, provar novidades, correr riscos”<sup>299</sup> (Pelúcio, 2008: 21). No obstante, existen “buenos” clientes que son fieles y regalan hasta “pedazos de oro” como me cuenta Francisca, travesti reconocida y que trabaja con una clientela de alto nivel en su piso privado en Barcelona. Sin embargo, de manera general, los clientes españoles no obtienen el mismo respeto que los *clientes finos* milaneses y son más bien incluidos dentro de la categoría de “maricona”.

Volviendo a Brasil, es interesante distinguir que el modelo “hombre/maricona” que las travestis emplean reproduce el modelo más general “activo/pasivo” en el cual ellas también están insertas. Es decir, de la misma manera que las travestis repudian a

---

<sup>295</sup> En España entró en vigor en julio de 2005 la Ley 13/2005 que legaliza el matrimonio entre personas del mismo sexo.

<sup>296</sup> “[...] llevan el vicio en la sangre”.

<sup>297</sup> Los sitios en Internet son: Taiaka Shemale y Rincon Tranny.

<sup>298</sup> Respectivamente: orinar sobre el cuerpo del/de la compañero/a; eyacular sobre el/la compañero/a, preferentemente en el rostro o en la boca; lamer el ano.

<sup>299</sup> “Quieren aventurarse, probar novedades, correr riesgos”.

las “mariconas” por ser, en el fondo, “*bichas* no asumidas”, ellas mismas son repudiadas por la sociedad por ocupar también el lugar de las “maricas”. De hecho, la “ofensa” que provocan las travestis es doble: no sólo son consideradas “maricas” por ser “pasivas” con sus *maridos* o, teniendo en cuenta su aspecto femenino, por ser “activas” con sus clientes<sup>300</sup>, sino porque –sobre todo- ellas han repudiado su condición *natural* de hombres para convertirse en travestis. Al elegir vivir sus vidas *como* mujeres, desmontan de forma radical –aún sin proponérselo- los cimientos de una sociedad heteronormativa que valora positivamente la exaltación de la masculinidad. En consecuencia, por esta “afrenta” de las travestis en el plano de la sexualidad y del género, ellas son sancionadas como “maricas”, en realidad independientemente de si penetran o son penetradas a/por clientes y *maridos*. La diferencia que las travestis encuentran con sus clientes “mariconas” es que, al menos, ellas tienen la capacidad de asumir su deseo y enfrentarse a la sociedad.

Por otra parte, el modelo que utilizan las travestis para clasificar a sus clientes sigue unos trazos similares al analizado por el antropólogo argentino Néstor Perlongher (2008 [1987]) quien realizó una etnografía con hombres prostitutas<sup>301</sup> en São Paulo. El autor señala que estos jóvenes *michês* que provienen de los estratos sociales más bajos del país ofrecen su “virilidad” a cambio de dinero a “mariconas” de más edad y poder socio-económico que buscan en este modelo del *michê-macho* una forma de satisfacer sus deseos sexuales. La masculinidad exacerbada de los *michês* y la supuesta premisa que “*sólo comen*” a sus clientes se convierten en símbolos valiosos para afirmar que ellos no se consideran “homosexuales”<sup>302</sup>. Perlongher clasifica a los clientes a través de una serie de indicadores como: 1) el estatus socioeconómico (el cliente pobre es la “*maricona tumbada*”, mientras que los ricos son “*maricona podre*”<sup>303</sup>, cliente “ejecutivo”, etc.); 2) el género (comprendido de acuerdo al grado de feminidad del

---

<sup>300</sup> Como describe Perlongher (2008 [1987]: 112), “*ainda mantendo sua genitalidade, ele* [“el” travesti] *não executa o papel de mulher passiva que propala, mas o papel de penetrador ativo que sua aparência desmente*” [“aún manteniendo su genitalidad, él [“el” travesti] no ejecuta el papel de mujer pasiva que propala, sino el papel de penetrador activo que su apariencia desmiente”].

<sup>301</sup> Llamados popularmente *michês*, en portugués, y *chaperos*, en castellano.

<sup>302</sup> Perlongher diferencia el término ‘homosexual’ del de ‘gay’. Este último, más actual y moderno, implica un reconocimiento y una auto-identificación en tanto gay. Al mismo tiempo, esta diferenciación comporta distinciones de clase ya que la *cultura gay* está más ligada a los estratos socio-económicos medios y altos.

<sup>303</sup> “Maricona podrida”: cliente que demuestra que con su dinero puede comprar a quien quiera.

cliente. En general, todos son vistos como *bichas*, siendo los más femeninos las “*bichas pintosas*”. Además existe, en menor medida, el cliente “*machudo*”, que se define como heterosexual y “activo”. Este cliente tiene dificultades para acordar –al menos públicamente- un servicio con un *michê* que también se presenta socialmente como “hombre”); y 3) la edad (“maricona”, “*bicha velha*”<sup>304</sup> o “tía” se denominan a los/as gays de más de 35 años). Estas categorías, que no se agotan aquí y son mucho más numerosas, se superponen entre sí y se articulan con otros indicadores como la “raza” pues “ser negro es un factor de inferioridad en el gueto *gay* paulistano”, como afirma Perlongher (2008 [1987]: 151) o el territorio donde se ejerce la prostitución viril.

Para concluir este análisis sobre los clientes, no es tan sencillo afirmar, como muchas travestis lo hacen, que “sus clientes son homosexuales encubiertos”. Esta no es la cuestión. Como intenté demostrar, los clientes son muy diferentes entre sí y, lo más importante, sus demandas sexuales también son diversas. En consecuencia, comprender sus deseos y sus prácticas pensándolos como gays/no gays simplificaría enormemente el contenido de la discusión. Si eligen tener sexo con travestis, más allá del papel sexual que desempeñan, es porque encuentran en ellas la realización de fantasías que otras personas no pueden satisfacer. Ellas también son buscadas porque saben exactamente qué hacer para satisfacerlos, como Pelúcio (2007, 2009a) destacó en los relatos recogidos de *T-lovers*. En fin, me interesa subrayar que en este juego de intercambios eróticos y sexuales, “hombres”, “mariconas” y travestis interactúan desempeñando sus propias performances de género. Más que pensar que sus conductas sexuales son organizadas de acuerdo con la atracción por uno u otro “sexo” (Oliveira, 2009), conviene considerar la forma en que el género interviene para dar sentido a las prácticas sexuales que, en definitiva, clasificarán a las personas como masculinas y/o femeninas. En efecto, es el propio género el que otorgará significado a los cuerpos (Butler, 2001 [1990]) por medio de ciertas performances que son accionadas en los encuentros sexuales. Como se ha visto, “hombres de verdad” mantienen su masculinidad intacta siempre y cuando sean ellos quienes *coman* a travestis que, al menos, estén “montadas”. El deseo, pues, es heterosexualizado principalmente a través de las performances de género ejecutadas en esta interacción.

---

<sup>304</sup> “*Bicha vieja*”.

## *Maridos*

Es una categoría *emic* que permite nombrar a los compañeros de las travestis, independientemente del tiempo de duración de la relación o de la existencia de algún vínculo formal (Teixeira, 2011: 227). Si con los clientes las travestis pueden desenvolver los dos roles sexuales, con los *maridos* la situación es diferente: definitivamente, el hombre de la casa no puede ser una *bicha*. Como los describió Kulick (1998), generalmente estos hombres son jóvenes (no más de 30 años), guapos, musculosos y bien “dotados” que comparten los mismos orígenes sociales que las travestis. Estos novios, que inmediatamente se convierten en *maridos* simbólicos para las travestis, las controlan, las celan y, en algunos casos, pueden llegar hasta maltratarlas físicamente. Travestis que sueñan con una forma de vida siguiendo los roles de género más estereotipados, aceptan e, incluso, de alguna manera valoran esta situación de relativa indefensión en tanto “mujeres sumisas” frente a *maridos* violentos y viriles. Es por esto que las características masculinas de sus *maridos* son realzadas para, de forma contraria, acentuar sus propias fantasías vinculadas a la feminidad. Ellas así se sienten deseadas y tratadas por sus atributos femeninos (Benedetti, 2005). Pero si, por un lado, en el ámbito privado, muchas interpretan la feminidad de una forma más “folclórica”: como “amas de casa” que sufren el despotismo del *marido*, por el otro lado, se ha visto que entienden la feminidad como un modo de empoderamiento: se sienten *como* mujeres sensuales, seguras de sí y deseadas, listas para salir a la calle y trabajar como profesionales del sexo. Sin embargo, la combinación de estos dos modelos de feminidad no siempre puede ser sostenida. Luciana, entrevistada por Denizart (1997: 76), relata:

*Perdi três anos com meu marido, me iludindo, achando que um dia eu ia ser a dona-de-casa, ia ter o cachorrinho da gente... um poodle, e que a gente ia ter uma família: eu, ele e o cachorro... cozinhar, lavar, passar... e a coisa não funcionou bem assim... Essa não é a nossa realidade. A nossa realidade é vestir a camisa do time, sair por aí lutando e ostentar o corpo bonito, uma cabeça saudável, dinheiro no bolso se puder acumular, viagem para a Europa...<sup>305</sup>.*

---

<sup>305</sup> “Perdí tres años con mi marido, engañándome, creyendo que un día sería la ama de casa, que tendríamos un perrito... un poodle, y que tendríamos una familia: yo, él y el perro... cocinar, lavar, planchar... y la cosa no funcionó bien... Esa no es nuestra realidad. Nuestra realidad es vestir ‘nuestra camiseta’, salir por ahí luchando y ostentar el cuerpo bonito, una cabeza saludable, dinero en la cartera si se puede acumular, viaje para Europa...”.

Teniendo en cuenta la descripción hecha hasta el momento, sería muy simplista pensar en las travestis como víctimas de *maridos* despóticos si eligieran este modelo más “folclórico” de feminidad (Kulick, 1998). Además, resulta difícil entender cómo si en la calle se las teme<sup>306</sup>, ellas aceptan ser sometidas completamente en el hogar. Considero que las travestis hacen un uso estratégico de ciertas características atribuidas a la feminidad porque, en realidad, tener un *marido* implica un acto de empoderamiento. Son ellas quienes los aceptan (y no a la inversa) y los mantienen económicamente. La gran mayoría de sus *maridos* no trabaja, de modo que vive exclusivamente de las travestis. En Italia, aunque las travestis pueden entablar otro tipo de relación con sus *maridos* italianos, con sus *maridos* brasileños (una vez que las interesadas pagan sus viajes para tenerlos junto a ellas en Milán) se reproduce el mismo esquema que se acaba de describir: los *maridos* brasileños no suelen trabajar (Teixeira, 2011). No se puede decir exactamente que ellos son sus proxenetas, generalmente no intervienen ni toman decisiones en el ámbito del trabajo sexual<sup>307</sup>, para eso están las *mães/madrinhas*. Ocurre que esta dependencia económica hace que la relación entre las travestis y sus *maridos* se vuelva paradójica. Porque si bien ellos son los “machos” y las controlan (al menos sexualmente), ellas los dominan desde el momento en que son quienes aportan todo el dinero para el hogar y para sus gastos. Esta es también una forma de comprar su fidelidad.

En Río, en el caserón sólo vivía el *marido* de Samanta, la secretaria de la poderosa *madrinha* Reyna. Este joven veinteañero, con el que apenas intercambié algunas palabras, era muy introvertido y pasaba todo el día fuera de la casa. Su rutina consistía en gastarse en juegos y en cervezas con amigos el dinero que cada día Samanta le proveía para sus gastos personales. Conociendo a Samanta, intuyo que la ausencia de su *marido* del caserón provenía de una orden de ella para evitar celos, conflictos y seducciones por parte del resto de travestis que vivía y que transitaba por allí. Un hombre en la casa es alguien a quien hay que cuidar y controlar. Es muy habitual que un *marido* después de terminar una relación con una travesti, se involucre con otra travesti amiga o conocida. El negocio del “amor” termina siendo muy rentable para estos hombres con pocos deseos de trabajar. Aunque el *marido* de Samanta vivía con ella

---

<sup>306</sup> Perlongher (2008 [1987]) advierte que los *michês-machos* y los delincuentes que transitan por las calles de São Paulo acostumbran no meterse ni importunar a las travestis porque saben que pueden ser violentas. En los ambientes marginales de la noche se las respeta.

<sup>307</sup> Aunque pueden existir casos donde coincide en la misma figura el marido y el proxeneta.

hace más de tres años, la respetaba y era muy reservado, los conflictos no dejaron de aparecer en el caserón. Presenció el día en que Paula decidió marcharse del caserón porque discutió con Samanta quien la acusó de “víbora” por haber mentido y traicionado su amistad<sup>308</sup>. A Samanta le llegó la información que Paula advertía a las otras travestis para que no anduvieran por la casa en shorts cortos porque el *marido* de Samanta estaría encima de todas. Paula, quien no desmintió la acusación, se marchó con el repudio del resto.

El dinero y los regalos que los *maridos* reciben de las travestis forman parte de la construcción y el mantenimiento de esta relación. De manera opuesta, sus *maridos* italianos son quienes otorgan regalos a las travestis. Al asumir el rol de dadores se convierten en hombres muy valorados por las travestis que migraron a Milán. Sin embargo, en Brasil la situación suele ser diferente. Como Kulick (1998) menciona, una travesti pobre no tiene *marido*. La intervención del dinero forma parte de una práctica habitual que delinea los encuentros eróticos de hombres y travestis, fuera del mercado del trabajo sexual.

Leandro de Oliveira (2009) analiza las dinámicas que intervienen en un *night club* de los suburbios de Río. Allí confluyen travestis, gays con una apariencia masculina, gays que se transvisten (*cross-dressers*) y “hombres de verdad”. Estos últimos, como aquéllos que presentan una performance entendida como “masculina”, ingresan en el recinto sin pagar. Quienes pagan (travestis y *cross-dressers*<sup>309</sup>) lo hacen con la motivación de interactuar eróticamente con los “hombres de verdad”. En este sitio no sólo se bebe y se baila, también existen pantallas donde se exhiben videos pornos y hay espacios para tener encuentros “íntimos” entre dos o más personas. Aquí, en este espacio de placer, las travestis dejan de trabajar ya que no cobran al compañero que eligen para relacionarse sexualmente (de hecho, son ellas las que han pagado la entrada). Al mismo tiempo, los “hombres” u “hombres de verdad”, quienes aseguran que “sólo gustan de mujeres y de travestis”, aceptan mantener relaciones con gays con apariencia masculina sólo cuando hay de por medio algún beneficio material (invitación a una cerveza o algo de dinero). Entre estos “hombres” no existe una clara conciencia

---

<sup>308</sup> La amistad es un vínculo muy débil entre las travestis. Las características del universo travesti, y su alto nivel de competitividad, hacen que se fomenten el individualismo, la envidia y el egoísmo. Esto no significa que no haya fieles amigas (sobre todo en personas que se conocen desde pequeñas y transitaron el proceso de transformación juntas), sino que es una relación en la que confían poco.

<sup>309</sup> Las mujeres no suelen frecuentar estos lugares.

sobre su actuación como “prostitutos” que intercambian sexo por dinero, según una lectura más convencional de la prostitución. Por el contrario, su actividad tiene gran prestigio y afianza su masculinidad. La prostitución no es reconocida en estos ambientes donde se privilegian más los roles que se desempeñan en los encuentros eróticos que el dinero. No obstante, en tanto “hombres muy masculinos” tienen que justificar, a través de una cierta ganancia económica que *deben* aceptar y exigir, que *no son gays*. Si no lo hicieran, se verían degradados y se pondría de relieve la incongruencia entre sus conductas sexuales y el género que representan. En definitiva, los “hombres” refuerzan su masculinidad al sentirse atraídos por personas con apariencia femenina, este mutuo deseo erótico entre “hombres” y travestis hace que no haya, en el contexto de estos encuentros fugaces, ninguna intervención financiera. Por el contrario, en el caso de gays que no se transvisten, al ser supuestamente menos deseables, la retribución material debe existir para sustentar dicho encuentro. Como Oliveira sintetiza:

*O dinheiro, longe de representar um equivalente universal para relações de troca, opera como um signo marcado pelo gênero, a partir do contexto de interação em que é acionado, expressando o reconhecimento do status masculino que um homem ostenta*<sup>310</sup> (2009: 135).

El dinero, pues, estructura la organización de una relación *matrimonial* donde los *maridos*, lejos de percibirse como “mantenidos”, encuentran que su masculinidad (expresada, sobre todo, en el plano erótico-sexual y en el género) está siendo reconocida y cuidada. Por otra parte, las travestis al reforzar materialmente la masculinidad de sus *maridos* están, al mismo tiempo, reforzando su propia feminidad. El dinero es sólo el vehículo para interpretar este juego de prácticas e intereses que se sostiene según las dinámicas que intervienen para nutrir y tensar los polos de la feminidad y la masculinidad. No obstante, no todas quieren y pueden mantener a un *marido*. Travestis más independientes (y pobres) prefieren evitar sustentar “parásitos” que sólo quieren “comer, dormir y ver la televisión” (en Denizart, 1997: 73). Sin embargo, la desilusión amorosa también interviene. Existen casos de *maridos* que huyeron después de haber robado dinero y objetos de sus compañeras.

Lo más importante es resaltar que, cualquiera sean los motivos y los intereses de esta unión, en la cama son ellos los que tienen el poder. O al menos lo *deben* tener

---

<sup>310</sup> “El dinero, lejos de representar un equivalente para las relaciones de intercambio, opera como un signo marcado por el género, a partir del contexto de interacción en que es accionado, expresando el reconocimiento del *status* masculino que un *hombre* ostenta”.

porque simbólicamente son contruidos/se construyen como hombres muy masculinos y viriles. Desde el momento en que desean ser penetrados o acarician y tocan los penes de las travestis, ellos son inmediatamente desplazados al polo femenino de la relación. Igualados a las travestis, son descalificados como “buenos” *maridos* y excluidos del círculo travesti: ya nadie los querrá en *matrimonio* (Kulick, 1998; Benedetti, 2005). Es por esto que uno de los mayores insultos entre las travestis consiste en sentenciar: “*Seu marido é viado*” (“Tu *marido* es un maricón”). Ellas quieren a un “hombre” en la casa. Samanta asegura que “*penetração anal nele jamais eu faria. Para mim, eu vejo a imagem dele, para mim ele é um homem. Porque se eu tiver que buscar um sexo anal busco na rua. Para mim, em casa, eu quero um homem*”<sup>311</sup>. Priscila también comenta que “*já com meu parceiro fixo eu já prefiro fazer somente a mulher*”<sup>312</sup>.

Con respecto al cuidado sexual, se observa que en sus relatos se repite una variante: con sus *maridos* nunca utilizan preservativos. Sí, en cambio, tienen una mayor conciencia con sus clientes (Albuquerque y Jannelli, 1996; Kulick, 1998). Existen excepciones que surgen cuando les gusta algún cliente (joven, musculoso, bien “dotado” y con deseos de *comerlas*) que, en realidad, se convierte en un amante ocasional porque muchas terminan por no cobrarles, como ya se describió. En consecuencia, cuando sienten placer, cuando las hacen sentir femeninas y son penetradas, usualmente no se cuidan ni utilizan preservativos. Al mismo tiempo, conviene reconocer que si la mayor realización sexual la encuentran cuando son penetradas, esto no implica que muchas no disfruten actuando como penetradoras. De hecho, quienes lo hacen en el mercado del sexo encuentran que las ventajas son numerosas. Para comenzar, trabajan y ganan más dinero que quienes rechazan este rol. También, al tener un control directo sobre la colocación del preservativo corren menos riesgos de contraer alguna enfermedad (o al menos, ellas afrontan estos riesgos sin depender de la “correcta” actuación de sus clientes). Y, por último, son más rápidas porque no tienen que esperar que el cliente se excite y eyacule cuando son ellas las penetradas<sup>313</sup>.

Para terminar de comprender la relación que las travestis establecen con sus *maridos*, se debe agregar que es muy poco frecuente que socialicen juntos, es decir, no

---

<sup>311</sup> “[...] no haría jamás con él penetración anal. Para mí, yo veo la imagen de él, para mí él es un hombre. Porque si yo tuviera que buscar un sexo anal lo busco en la calle. Para mí, en casa, yo quiero un hombre”.

<sup>312</sup> “[...] ya con mi compañero fijo prefiero hacer solamente de mujer”.

<sup>313</sup> De manera contraria, Perlongher (2008 [1987]) advierte que, en realidad, para los *michês* actuar como “pasivos” es mucho más simple ya que no precisan concentrarse para tener una erección.

suelen interactuar con sus respectivos/as amigos/amigas ni familiares, si es que existieran. Kulick (1998) describió dos motivos para que este “aislamiento matrimonial” se desarrolle. El primero son los celos, por ambas partes. Las mujeres y otras travestis, por un lado, y los jóvenes y apuestos hombres, por el otro, son siempre una amenaza para unas y otros. Posibles encuentros eróticos *extramatrimoniales* acechan a cada instante. Con esta consideración se entiende mejor el poco protagonismo del *marido* de Samanta en el caserón. Un segundo motivo reside en la vergüenza, como ellas denominan, que sienten sus *maridos* cuando son presentadas públicamente como sus compañeras. Que se reconozca que ellos sólo penetran a las travestis y, en consecuencia, no “son” gays, no deja de acarrear el hecho que se encuentran justo en el límite de la respetabilidad. Las travestis, socialmente repudiadas en tanto “*bichas*”, son estigmatizadas duramente por su doble “infracción” del género y de la sexualidad. En efecto, quienes sean públicamente reconocidos como sus *maridos*, están más expuestos a que inmediatamente se los identifique también como “*viados*” según el sistema clasificatorio homosexual/heterosexual. En el caso de España, Pelúcio (2011: 207) admite que son muy pocos los clientes que se enamoran de travestis y son capaces de asumir los desafíos que dicha relación les implica en sus vidas de “ciudadanos normales”. Estos hombres prefieren atribuir estos fracasos amorosos a la “mente cerrada” de la sociedad o a las mismas travestis que sólo piensan en el dinero y en sus vidas como profesionales del sexo, en vez de reconocer que ellos mismos son cobardes al no aceptar este tipo de relación afectiva con todas sus consecuencias.

He contemplado que transformarse en travestis está también estrechamente vinculado a la relación que establecen con los hombres (*maridos*, amantes y clientes). Se ha visto que el empleo del modelo homosexual/heterosexual es muy limitado para analizar la forma en que los deseos sexuales y los encuentros eróticos se expresan entre “hombres” o entre “hombres” y travestis. En el contexto de la cultura popular brasileña, diversa y plural, es más útil reflexionar a partir del eje “activo”/“pasivo” para intentar comprender cómo se organiza la dinámica de estas relaciones. Se observa que es el género el que interviene para regular los deseos y las prácticas sexuales pues está al mismo tiempo dotando de significación a los cuerpos que participan en dicha interacción. Será, pues, en la conjunción de la sexualidad con el género que los límites entre la masculinidad y la feminidad darán forma a las identidades travestis.

#### 5.4. El significado del trabajo sexual

A continuación se examinará cómo viven las travestis la experiencia del trabajo sexual<sup>314</sup>. Conuerdo con Pelúcio (2005b: 223) al reconocer que ellas entienden la prostitución de diversas maneras: 1) como una actividad que desprestigia, aceptándola sólo por necesidad y de forma transitoria; 2) como una forma de ascender socialmente y conseguir ganancias materiales y simbólicas; 3) como un trabajo que genera ingresos y un ambiente de sociabilidad. Se observa que estas opciones, que se pueden entrecruzar, coinciden en resaltar lo económico como el motivo más sobresaliente para elegir esta actividad. Si bien las razones económicas son relevantes para entender la importancia del trabajo sexual entre las travestis, sería muy limitado no ampliar su significación.

El trabajo sexual no representa únicamente la principal salida laboral a la que pueden acceder las travestis, también es el espacio de construcción y aprendizaje de lo femenino, y de reafirmación de sus transformaciones corporales (Kulick, 1998; Benedetti, 2005). Esto significa que el trabajo sexual incide directamente en la forma de construir las identidades travestis. Pues será en el espacio de la prostitución donde socializarán con otras travestis, aprenderán los “trucos” para “montarse correctamente”, conocerán los métodos para transformar y feminizar sus cuerpos, se sentirán admiradas y deseadas por clientes, amantes y posibles futuros *maridos* y, sobre todo, podrán performar su manera de entender la feminidad. En una palabra, el género travesti es principalmente aprendido y examinado a través del trabajo sexual. Y este proceso se lleva a cabo, como describe Benedetti,

*[...] por meio de um complexo sistema de estímulos, sinais, aprovações e reprovações que confirmam, negam ou questionam os investimentos no processo de transformação do gênero. Esse feedback que as travestis esperam das colegas, dos clientes, transeuntes e outras pessoas é fundamental para a conformação dos valores atribuídos ao feminino e ao masculino*<sup>315</sup> (2005: 115-6).

---

<sup>314</sup> Prefiero emplear la expresión que más se utiliza en los últimos años de ‘trabajo sexual’ para resaltar, precisamente, la consideración de esta actividad como un *trabajo*. De todos modos, para ser fiel con el contexto y la forma empleada por algunos/as investigadores/as e informantes, mantendré el término ‘prostitución’ cuando sea necesario. Véase el capítulo 2 para ampliar los principales posicionamientos en torno al tema.

<sup>315</sup> “[...] por medio de un complejo sistema de estímulos, señales, aprobaciones y reprobaciones que confirman, niegan o cuestionan las inversiones en el proceso de transformación del género. Ese *feedback* que las travestis esperan de las colegas, de los clientes, transeúntes y otras personas es fundamental para la conformación de los valores atribuidos a lo femenino y a lo masculino”.

Incluso para las nuevas generaciones de travestis que, lentamente, pueden acceder a mayores estudios y no se prostituyen, el trabajo sexual sigue siendo una referencia importante en sus experiencias identitarias ya que es el espacio por excelencia donde “la transgresión de las normas de género encuentra aceptación” (Duque, 2009: 149). A diferencia de espacios como la familia y la escuela donde se impone la heteronormatividad y se sigue sancionando en mayor o menor grado cualquier otra variante de género o de orientación sexual, en el espacio de la prostitución estas variantes son aceptadas, valoradas y rentabilizadas. Por consiguiente, para las travestis más jóvenes que tienen acceso a otros recursos para vivir, el trabajo sexual se torna igualmente atrayente en tanto referencia para construir sus procesos de feminización.

Todas mis informantes, tanto en Río como en Barcelona, han experimentado o viven del trabajo sexual. De forma profesional y sistemática, o a través de algunos “amigos” puntuales que les proveen “regalos”, la gran mayoría encuentra en estos intercambios económicos, sexuales y simbólicos uno de los principales medios no sólo para subsistir, sino para vivir y reafirmar sus propias identidades. Las únicas excepciones que me constan de personas que nunca se han prostituido son Martine y Regina, integrantes de la llamada primera generación. Ambas viven en Río, provienen de familias estructuradas de la clase media y han sido escolarizadas. Martine se identifica como transexual y es peluquera, aunque también se reconoce como escritora y actriz. Regina, una de las travestis más populares y mediáticas de Brasil, se identifica como artista y siempre ha vivido exclusivamente de la actuación. Como ya anticipé en el primer capítulo, quienes se consideran “artistas” (incluso aquéllas que en el pasado se han prostituido) desprecian a quienes están involucradas con un tipo de prostitución más “marginal”, como llaman al trabajo sexual callejero. Estas “artistas” reproducen un discurso más conservador que asocia la prostitución con la delincuencia. Aunque no se puede negar que algunas travestis roban a sus clientes, hechos que son castigados por las *mães* y *madrinhas* si los descubren, es inapropiado pensar sobre el trabajo sexual de las travestis siguiendo únicamente estos parámetros. No obstante, estas distinciones permiten que las “artistas” de las primeras generaciones construyan un “nosotras” con el recuerdo de los mejores años de los espectáculos de revistas, sus viajes a Europa, la admiración de hombres y de mujeres, y el halo de “glamour” que rodeaba/rodea sus vidas. Este “nosotras” precisa tomar distancia de las “otras”, vinculadas al trabajo

sexual callejero, a la “marginalidad”, a las drogas y a la delincuencia. Como Lina manifiesta:

*artista com prostituição não existe. Palco é palco, rua é rua. [...] Da prostituição não vai chegar a nada, chegar ao que? Um dia ser assassinada, ou pegar uma doença, ou serem enforcadas, passar constrangimentos... Eu acho uma profissão que tem que ter coragem, né?, acho uma profissão corajosa e não chega a nada. O artista chega a algum lugar, né?, eu já cheguei a algum lugar<sup>316</sup>.*

Sin embargo, la calle es el principal sitio donde la mayoría de las travestis que conocí reafirman sus identidades y obtienen su fuente de ingresos. El trabajo sexual también se convierte en un indicador no sólo de la falta de otras oportunidades laborales para las travestis, sino de cómo se desenvuelve el “negocio del deseo” (Perlongher, 2008 [1987]) en el que ellas ofrecen sus cuerpos “femeninos” con *algo más*. Intereses económicos, deseos, sociabilidad e identidades travestis se articulan para tejer la trama del significado del trabajo sexual en el universo travesti. Samanta reflexiona, sintetizando, acerca del trabajo sexual: *“foi daí que eu me transformei no que eu sou hoje, se não fosse a prostituição, eu não seria a Samanta que eu sou hoje”*<sup>317</sup>. En definitiva, este trabajo no sólo les proporciona el dinero para vivir y para invertir en sus modificaciones y cuidados corporales, también interviene directamente en el proceso de construcción identitario. Al mismo tiempo, el paso por la prostitución es importante porque además de ser el espacio ideal (y el único) para exhibir y performar su “feminidad”, muchas pueden reforzar su autoestima cuando se sienten deseadas por clientes y transeúntes. Viviana, una habitante del caserón, me cuenta que le encanta su trabajo porque “Los clientes me dicen que soy hermosa y, además, me pagan” (Notas de campo, 11 de agosto de 2008).

El reconocimiento de la importancia que tiene el trabajo sexual para construir la “feminidad” de las travestis no implica necesariamente aceptar que *sólo* construyen sus cuerpos para los clientes. Aunque el mercado del sexo requiere que cuiden y embellezcan más sus cuerpos, hay que tener en cuenta que sus deseos para modificarlos

---

<sup>316</sup> “[...] artista con prostitución no existe. Palco es palco, calle es calle. [...] De la prostitución no se va a llegar a nada, ¿llegas a qué? Un día ser asesinada, o coger una enfermedad, o ser ahorcadas, pasar privaciones... La considero una profesión donde tienes que tener coraje, ¿no?, la considero una profesión corajosa que no llega a nada. El artista llega a algún lugar, ¿no?, yo ya llegué a algún lugar”.

<sup>317</sup> “[...] fue de ahí que yo me transformé en lo que soy hoy, si no fuese [por] la prostitución, yo no sería la Samanta que soy hoy”.

surgen antes de dedicarse profesionalmente al trabajo sexual (Kulick, 1998). Se sabe que ellas quieren ser “femeninas” y buscan alcanzar la “perfección”. El trabajo sexual, pues, es el principal medio para alcanzar estos objetivos pero sería una concepción algo acotada pensar que sólo modifican sus cuerpos para trabajar más<sup>318</sup>. De todos modos, a pesar de lo expuesto, se deben realizar dos consideraciones al respecto. En primer lugar, existen travestis que estiman que sí es necesario feminizar y modificar sus cuerpos para trabajar más. Alessandra, *mãe* y *bombadeira*, advierte sobre el problema de quienes sólo piensan en agradar a los clientes a través de sus cuerpos: “[...] *mas aí é onde elas se estragarem porque os clientes só querem por uma hora, não querem para andar com elas de dia. Então elas estão agradando ao cliente mais eles não vão reconhecer elas na rua*”<sup>319</sup>. Cuando Alessandra menciona que estas travestis “estropean” sus cuerpos se refiere al hecho que quienes más insatisfechas estén con los resultados del trabajo sexual, serán quienes más deseen someterse a repetidas sesiones de inyección de silicona y/o, quienes puedan permitírselo, a cirugías estéticas. Tal como Alessandra también sostiene, “[a] *prostituição faz a insegurança por conta da própria rua, porque se uma tem uma bunda um pouquinho grande, ela [la otra] quer botar uma maior porque ela acha que aquele homem sai com a outra porque é um pouco maior*”<sup>320</sup>. Estos cambios físicos les otorgan una seguridad que, en realidad, es finita<sup>321</sup>. Como esta *bombadeira* cuenta, después de tres días o una semana sin trabajar quieren ponerse aún más silicona porque así creen que volverán a ganar dinero. Para muchas es difícil reconocer que estas épocas sin trabajar son malas rachas o fases por las que todas atraviesan cuando trabajan en el mercado del sexo. Finalmente, la *mãe* concluye: “[e] *isso é o grande problema, elas ganham dois meses porque estão animadas [...], talvez*

---

<sup>318</sup> Se han mencionado ya los casos de personas que únicamente “montadas” pueden trabajar en el mercado del sexo. Tony es un claro ejemplo, refiriéndose a su paso por París al iniciar los años ochenta comenta: “*Eu não fiz nada, não investi nada no meu corpo, nada, nada, nada. Porém eu estive em Paris, eu tive tudo o que elas tiveram. As bolsas Louis Vuitton, eu tenho cinco. As jóias turquesas eu nem sei quantas eu tenho*” [“Yo no hice nada, no invertí nada en mi cuerpo, nada, nada, nada. Pero yo estuve en París, tuve todo lo que ellas tuvieron [quienes sí modificaron sus cuerpos]. Las carteras de *Louis Vuitton*, tengo cinco. Las joyas de turquesas, ni sé cuántas tengo”].

<sup>319</sup> “[...] pero ahí es donde viene que ellas se estropean porque los clientes sólo las quieren por una hora, no las quieren para andar con ellas de día. Entonces ellas están agradando al cliente pero ellos no van a reconocerlas en la calle”.

<sup>320</sup> “La prostitución genera inseguridad debido a la propia calle en sí. Porque si una tiene unas nalgas un poquito grandes, ella [la otra] quiere ponerse una mayor porque cree que aquel hombre sale con la otra porque [tiene unas nalgas] un poco mayores”.

<sup>321</sup> Comparaciones corporales similares acontecen entre las modelos profesionales, véase a Soley-Beltran (2010).

*os homens não tenham visto nem tanta diferença, não estão vendo. Mas elas põem aquilo na cabeça*”<sup>322</sup>.

Una segunda consideración consiste en reconocer que al acceder al mercado transnacional del sexo ellas tienen la posibilidad de reflexionar y comparar las estéticas corporales que los clientes desean según los distintos lugares por los que transitan. De esta manera, advierten, *grosso modo*, que los clientes europeos prefieren a las travestis delgadas y con buenos pechos, mientras que los brasileños se inclinan por los cuerpos con curvas y prominentes nalgas. Si bien cada vez se están homogeneizando más los modelos de belleza femeninos (en el caso de las travestis y las mujeres brasileñas, el deseo de aumentar sus pechos es un indicador de la incorporación de estéticas globalizadas), ellas son conscientes del tipo de cuerpo que pueden “ofrecer” a sus clientes tanto en Brasil como en Europa. Esto no significa que indefectiblemente “moldean” sus cuerpos de acuerdo a los gustos de los hombres en cada contexto, sino que de manera estratégica potenciarán algunas características para ser más deseables. Al mismo tiempo, en el contexto de sus migraciones a Europa, ellas resaltan frecuentemente su *brasileñidad* (Piscitelli, 2011) como una identidad que les otorga “valor” en el mercado del sexo. Así, al presentarse como una “travesti mulata brasileña” o al afirmar que “somos más calientes” contribuyen a que sus cuerpos sean “racializados” (Pelúcio, 2011), es decir, se apropian y hacen uso de la sexualización que históricamente es atribuida a las mujeres negras en Brasil (Piscitelli, 2004). Precisamente, uno de los rasgos que más destacan las travestis al describir corporalmente su *brasileñidad* son sus nalgas. Como resalta Fernanda en su libro *Princesa* (Albuquerque y Jannelli, 1996), a diferencia de las italianas, las travestis brasileñas<sup>323</sup> se caracterizan por “tener un trasero grande y hermoso” (132). Estos apuntes, que serán ampliados en el próximo capítulo cuando se analicen sus migraciones para insertarse en el mercado del sexo europeo, proporcionan un indicio acerca de la relación que se establece entre clientes y construcción de los cuerpos travestis.

Sintetizando, es cierto que si bien el trabajo sexual es el principal espacio donde ellas pueden empoderarse al reafirmar sus identidades travestis, sentirse deseadas,

---

<sup>322</sup> “Y eso es el gran problema, ellas ganan dos meses porque están animadas [...], tal vez los hombres ni hayan visto tanta diferencia, no lo están viendo. Pero ellas se ponen aquello en la cabeza”.

<sup>323</sup> Para ser más específica, Fernanda como su co-autor Jannelli se refieren a las travestis brasileñas como “los transexuales brasileños”.

“bellas” y “femeninas”, también es el sitio donde la gran competencia y la falta de trabajo pueden hacer que se vuelvan más vulnerables y dependientes de continuas modificaciones corporales porque, hay que recordar, ellas *son* sus cuerpos. Se ha analizado que las identidades travestis se construyen no sólo a través de sus prácticas sexuales, sino por medio de sus procesos de transformación corporal. Sus cuerpos, pues, son un eje fundamental para organizar sus experiencias identitarias y de vida. En consecuencia, si el mercado del sexo en el que están insertas no proporciona los rendimientos esperados, se emplearán distintas técnicas para asegurar –al menos provisoriamente- su utilidad: se intervendrá directamente sobre los cuerpos, se ofrecerán nuevas prácticas sexuales o se buscarán nuevos territorios donde trabajar.

Hasta el momento, a lo largo de estos capítulos, se ha contemplado que el género de las travestis se expresa mediante la materialización en sus cuerpos del deseo de sentirse *como* mujeres. En el campo de la sexualidad, importa menos quienes *son* y más qué *hacen* (Cornwall, 1994), es decir, las prácticas más que las identidades, para dar sentido a cómo construyen su propia manera de entender la feminidad. La construcción de las travestilidades está también estrechamente vinculada a la relación que establecen con los hombres (*maridos*, amantes y clientes). Partiendo de una de las formas en que se organiza la sexualidad en Brasil (modelo “activo”/“pasivo”), se advierte que se establece una relación jerárquica entre, por un lado, quienes son considerados “hombres de verdad”, es decir, personas “viriles” y “activas” y, por el otro, quienes son feminizados, desvalorizados y estigmatizados por ser “pasivos” y someterse sexualmente a quienes los *comen*. Los hombres que ocupan esta posición son considerados *bichas* (maricas) en Brasil y son los únicos que son vistos como gays siguiendo este modelo de interpretación.

En el caso de las travestis se da una situación paradójica que impide que se las reconozca simplemente como “homosexuales” o gays. La capacidad que tienen tanto de penetrar como de ser penetradas permite que se las sitúe a ambos lados de la polaridad. En efecto, consideradas como “mujeres con algo más”, se vuelven altamente atractivas para un gran número de clientes (llamados por ellas “mariconas”) que busca ser penetrado por “bellas” travestis solicitadas en el mercado del sexo nacional y transnacional. Las imágenes femeninas que muchas travestis encarnan permiten heterosexualizar prácticas que no pueden ser sencillamente entendidas como

homosexuales. Por otro lado, en el ámbito de la intimidad y la vida privada, las travestis construyen una relación particular con sus *maridos* (“hombres de verdad”), pues al mismo tiempo que ellos *deben* penetrarlas y las someten sexualmente al performar un tipo de masculinidad valorado entre las travestis, son mantenidos económicamente por ellas. El hecho de mantener un *marido* se convierte en un acto que las empodera, y también permite que refuercen su propia feminidad construida, entre otros elementos, a partir del vínculo establecido con la masculinidad de sus *maridos*.

En definitiva, se ha analizado que en estas formas de interacción social y sexual entre travestis, clientes y *maridos* importa distinguir la manera en que se actúa y se interpretan los roles de género para poder comprender las prácticas sexuales que, siguiendo el modelo “activo”/“pasivo” de sexualidad, terminarán definiendo a las personas como masculinas y/o femeninas. No obstante, los límites entre dichas identidades son siempre difusos y transitan por zonas donde fácilmente se pueden cometer *infracciones* que pueden tornar a clientes y *maridos* en el polo desvalorizado (el femenino) de la ecuación. Por su parte las travestis, aunque se mueven con fluidez entre ambos márgenes de la sexualidad y del género, son al mismo tiempo consideradas como “maricas” por una sociedad heteronormativa que aún discrimina y estigmatiza su decisión de asumir una identidad de género travesti.

## Capítulo 6

### (In)corporaciones espaciales

Las trayectorias espaciales de las travestis entran en escena para entretener los análisis descritos hasta el momento en torno a los cuerpos y la sexualidad. Analizaré cómo sus *viajes*, corporales y espaciales, delimitan sus procesos de transformación. No sólo se describirán los diferentes territorios por los que transitan y ejercen el trabajo sexual, tanto en Río de Janeiro como en Barcelona, sino que se examinarán cómo las llamadas migraciones trans dan sentido a la construcción de las travestilidades. Concretamente, me centraré en la influencia que Europa ha tenido y tiene en la formación del universo travesti. Este *viaje*, pues, se organizará de acuerdo a cómo se transforman en travestis siguiendo los itinerarios corporales y geográficos/espaciales por los que transitan.

#### 6.1. Delimitando el espacio

Para comenzar, hay que recordar que el concepto de espacio que empleo no se ciñe únicamente al lugar físico, también importa su dimensión social. Específicamente, me interesa resaltar cómo la corporalidad se constituye en un elemento clave para comprender lo social a través de la experiencia espacial de los sujetos (Lindón, 2009). Dicho de otro modo, es por medio de los cuerpos que se percibe, vive y produce el espacio y se le otorga una significación social (Lefebvre, 1991).

Perlongher (2008 [1987]: 159) emplea la construcción deleuzeana “código-territorio” para analizar las relaciones que se establecen entre prostitutas (*michês*) y clientes en las calles de São Paulo. Entiende la territorialidad no únicamente como un espacio físico, sino como el espacio del código, esto es, el territorio del código de la

prostitución viril en São Paulo está organizado de acuerdo a una red de señales por la que transitan los sujetos de forma permanente. En consecuencia, irán “ocupando” sucesivamente distintos lugares del código mientras se van desplazando por el mismo, o sea, irán asumiendo diferentes formas de ser clasificados según los diferentes momentos del desplazamiento. Por ejemplo, el *michê* que proviene de los estratos sociales más bajos (“*baixo michê*”) puede ser, al mismo tiempo, valorado positivamente por su condición de “*michê macho*”, representando la clasificación más masculina según su género. Según Perlongher, la identidad de los *michês* y los clientes está directamente relacionada con la idea de territorialidad aunque, más que física, se refiere a la territorialidad del código. De todos modos, el autor reconoce la importancia que tiene el espacio físico para diferenciar los diversos “tipos” de *michês*. Asegura que “*as diferenças de classe originárias se reinterpretam e subsumem em diferenças de pontos*<sup>324</sup>, *que são também diferenças quanto ao estilo, ao gênero, ao tipo de clientela, ao preço, etc.*”<sup>325</sup> (Perlongher, 2008 [1987]: 135).

Más adelante se describirán los diferentes territorios del trabajo sexual travesti, tanto en Río como en Barcelona. Se observará que el espacio físico, y los significados asociados al mismo, incidirán en la forma en que se estructura el mercado del sexo en cada ciudad. En este capítulo me centro en una idea de territorialidad que también es material, delimitada por los contornos del espacio físico y corporal. Si, según la perspectiva fenomenológica, a través de esta simbiosis entre cuerpo y espacio las personas nos posicionamos frente al mundo, el análisis de la *geografia travesti* implica considerar los procesos identitarios que intervienen en la construcción de las travestilidades. Al mismo tiempo que las travestis atraviesan distintas fronteras espaciales, están construyéndose como sujetas. Si las travestis *son* sus cuerpos, esto es, sus cuerpos son uno de los principales elementos identitarios, se considerará a lo largo de estas páginas el estrecho vínculo que se establece entre espacio, cuerpo e identidad.

---

<sup>324</sup> Cabe recordar que los “puntos”, término *emic*, son los lugares en la calle donde se ejerce el trabajo sexual.

<sup>325</sup> “[...] las diferencias de clase originarias se reinterpretan y se subsumen en diferencias de ‘puntos’, que son también diferencias en cuanto al estilo, al género, al tipo de clientela, al precio, etc.”.

## 6.2. Primeros tránsitos: desde algún lugar a Río

Las movilizaciones de travestis brasileñas son definidas tanto por las migraciones transnacionales como también por las nacionales. De hecho, antes de llegar a Europa la gran mayoría ya ha experimentado diversos desplazamientos dentro de Brasil. Los principales destinos de las migraciones internas son grandes ciudades como Río de Janeiro o São Paulo. Es muy complicado (aunque no imposible) transformarse en travesti en sus lugares de nacimiento, en consecuencia, se observará que estos viajes son necesarios para comenzar a transitar sus procesos identitarios.

### 6.2.1. Los orígenes

De las trece habitantes del caserón que conocí<sup>326</sup>, ninguna provenía de la ciudad de Río de Janeiro. Sólo dos eran originarias de ciudades del Estado de Río de Janeiro, mientras que el resto procedía de pequeñas ciudades y pueblos de los Estados de Pará, Paraíba, Ceará, Alagoas, Río Grande del Norte, Bahía, Minas Gerais y Espírito Santo. Las únicas informantes que nacieron en la ciudad de Río eran Reyna, Alessandra, Lina, Bibi, Cristina y Tony, es decir, las travestis de la primera generación. De las entrevistadas en Europa sólo dos provenían de Río de Janeiro, aunque una era originaria de Minas Gerais y la otra de Porto Alegre (también vivió en São Paulo). El resto, era de São Paulo y de sus alrededores.

Estas procedencias, si se cruzan con el origen socioeconómico y con la edad de las informantes, son significativas. En primer lugar, todas las que provienen de la ciudad de Río de Janeiro no sólo superan los 50 años de edad, sino que se encuentran en una situación social y económica más o menos estable y/o acomodada. La gran mayoría ha desarrollado el trabajo sexual en Europa. Lina, Bibi y Cristina se consideran “artistas” queridas y respetadas<sup>327</sup>, Reyna –aunque sigue combinando el trabajo sexual con sus performances artísticas– es una poderosa *madrinha* admirada y al mismo tiempo temida, tanto en Río como en Europa, Alessandra también es una *bombadeira* y *mãe* poderosa e influyente en Río y en Europa y, finalmente, Tony trabajó como transformista en los mejores años de París y actualmente es un mediador social en un

---

<sup>326</sup> No se incluyen ni a las amigas de otras ciudades que se quedaban por alguna noche en el caserón ni a quienes lo visitaban con frecuencia o eran “bombadas” allí.

<sup>327</sup> Hay que incluir a Regina que nació en otra ciudad del Estado de Río de Janeiro y nunca se prostituyó.

proyecto del Ayuntamiento de Río con la población travesti. En general, todas tienen al menos un apartamento de su propiedad, provienen de familias de clase media y pudieron escolarizarse siendo aún ‘hombres’ ya que recién entrados los años setenta el gobierno militar brasileño permitió, lentamente y no sin persecuciones y violencias, vestir y exponer sus incipientes transformaciones femeninas. Esta generación, pues, aunque tuvo que soportar con mucha más dureza el desprecio de la sociedad y las fuerzas de seguridad<sup>328</sup>, pudieron sacar provecho del lugar y del tiempo en el que crecieron y se transformaron en travestis, obteniendo cierto prestigio y reconocimiento tanto en el mundo del teatro de revista que se intenta aún preservar en Río, como en el universo de las nuevas generaciones de travestis que siguen/son guiadas por las ya expertas e influyentes Reyna y Alessandra<sup>329</sup>. Al mismo tiempo, todas pudieron aprovechar una época en la que en Europa se ganaba mucho dinero en el mercado del sexo, consiguiendo así una situación económicamente estable en la actualidad.

En segundo lugar, se observa que los lugares de procedencia de las travestis de las nuevas generaciones que conocí durante todo el trabajo de campo indican que han tenido que trasladarse a Río (algunas, pasando previamente por otras ciudades) para llegar a transformarse en travestis. La poca o casi nula escolaridad, la pobreza que experimentaron en la infancia, el rechazo y la reprobación familiar de sus orientaciones sexuales e identidades de género, y la tristeza que impregnan sus relatos recordando el pasado son algunos de los marcadores que delinear su presente. La huida o la expulsión de sus hogares hicieron que, de manera precoz, comenzaran a experimentar en sus cuerpos de *gayzinhos* sus primeros encuentros con el mundo de la prostitución, actividad que desde muy jóvenes les permite sobrevivir. Estas experiencias, que coinciden con los relatos expuestos en las etnografías de Kulick (1998), Benedetti (2005) y Pelúcio (2009a), siguen otros recorridos que las recogidas en el ya citado

---

<sup>328</sup> Las pioneras pudieron pasar los años más violentos (segunda mitad de los años setenta/primer mitad de los ochenta) ya en Europa. En cambio, quienes son un poco más jóvenes, como Reyna, exhiben cicatrices en sus brazos hechas con *Gillette*, la principal manera que encontraban para exigir ser liberadas de los arrestos arbitrarios (ver capítulo 3). Por ejemplo, en la ciudad de São Paulo existen registros del “operativo limpieza” contra las travestis promovido en 1980 por el cruel policía Richetti (Perlongher, 2008 [1987]: 107). El conocido primer periódico gay de Brasil, *Lampião da Esquina*, describía en un reportaje: “*Para sobreviver, hoje, na noite paulistana, o travesti [sic] deve ter duas qualidades primordiais: olhos de lince e pernas de avestruz*” [“Para sobrevivir, hoy, en la noche paulistana, el travesti [sic] debe tener dos cualidades primordiales: ojos de lince y piernas de avestruz”]. *Lampião da Esquina*, año 3, nro. 32, enero de 1981, p. 5.

<sup>329</sup> Evidentemente, Alessandra y Reyna no son las únicas *mãe* y *madrinha* de Río. Existen otras travestis que dirigen y controlan otras áreas de la ciudad. Estas informantes son influyentes en la zona del centro, concretamente en el barrio de Lapa.

trabajo de Duque (2009) cuando analizó a travestis adolescentes que viven en Campinas (ciudad en el Estado de São Paulo). En esta ciudad de tamaño mediano, estas adolescentes están insertas en importantes espacios de sociabilidad como la familia y la escuela. Además, buscan mayor aceptabilidad y respeto y para ello hacen lo que el autor denomina un “desmontaje estratégico” de sus identidades. Observa que *ser travesti* es una experiencia fluida y contextual: dependiendo de las situaciones, se “montan” como travestis o se “desmontan” y se presentan socialmente como “chicos”.

Mi experiencia de campo me reveló que mis informantes han tenido que transitar otros caminos para transformarse en travestis. Si se localiza en un mapa los estados que se han nombrado al iniciar esta sección, se observa que un número importante de travestis proviene de la región Nordeste de Brasil, es decir, una de las zonas más pobres del país. También es la zona donde se producen más asesinatos contra las personas gays y travestis<sup>330</sup>. Abundan los relatos de quienes cuentan que, más de una vez, tuvieron que escapar de la ira de hombres que querían agredirlas. Las descripciones sobre el repudio de sus familias son asimismo frecuentes. Por ejemplo, Samanta recuerda que “[m]inha família me jogou de casa para fora, aos 14 anos eu me assumi como gay para minha família e a maioria de minha família não me aceitava, botava de casa para fora...”<sup>331</sup>. En uno de los encuentros que compartimos en el caserón, Samanta describió con más profundidad parte de su pasado. Comenzó relatándome que no tuvo infancia, que se la robaron. Sus padres murieron cuando tenía cuatro años. Fue criada por sus tíos. Fueron su tío y sus propios hermanos los que la humillaron y la maltrataron continuamente y también terminaron por echarla de su hogar. Entre lágrimas me contó que le daban un plato de comida recordándole, siempre, que no se lo merecía. Recién cuando, a los 19 años, comenzó su nueva vida en Río tuvo su primera torta de cumpleaños (Notas de campo, 23 de julio de 2008). Samanta es consciente de la hipocresía de la sociedad. Su tío, que siempre la humilló por su condición de “*bicha*”, al mismo tiempo *comía* a su gran amiga Natalia (cuando aún era *gayzinho*). Cuando le pregunté a Natalia si aceptaba tener relaciones con el tío de Samanta me dijo que sí, que incluso le gustaba porque tenía un pene grande que le daba placer.

---

<sup>330</sup> Según el *Informe Anual del Grupo Gay da Bahia* publicado el 4 de marzo de 2011, durante el 2010, el Nordeste vuelve a ser considerada la región más homofóbica: reúne al 30% de la población brasileña y registró el 43 % de los asesinatos contra el colectivo LGBT en todo el país.

<sup>331</sup> “Mi familia me echó de casa, a los 14 años me asumí como gay frente a mi familia y la mayoría de mi familia no me aceptaba, me echaban de casa...”.

Otras travestis que provienen de otras regiones de Brasil también han sido rechazadas por sus familias y han sufrido algún tipo de agresión por parte de algún hombre. Asimismo en Río fui testigo de diversas agresiones orales y hasta físicas (pedradas) contra las travestis. Esto significa que, en realidad, más allá de la región, la pobreza y el nivel socioeconómico de cada familia, la sociedad brasileña se estructura siguiendo un modelo sexual y de género estrictamente heteronormativo y patriarcal. En consecuencia, los prejuicios contra los gays (sobre todo, los afeminados) y las travestis atraviesan todo el país y todos los estratos de la sociedad, pero se hacen más evidentes en sectores con mayor pobreza y menor educación. El caso de Keyla es particular porque ha sido la única de las entrevistadas –de las nuevas generaciones- que comenzó a estudiar en la universidad, aunque la abandonó al poco tiempo. Proviene de una ciudad del Estado de Río de Janeiro y aunque tiene buena relación con sus padres:

*K: - Meus irmãos não me aceitam.*

*J: - Que fazem para não te aceitar?*

*K: - Não falam, me ameaçam.*

*J: - De morte?*

*K: - Sim<sup>332</sup>.*

Esta situación genera que Keyla nunca pueda visitar a sus padres cuando está alguno de sus hermanos en su casa. Las historias parecen repetirse. Sus lugares de procedencia se asocian con la opresión, el odio y la violencia. Aunque muchas han podido reconstruir la relación con sus familias una vez que asumieron su travestilidad, el dinero que ellas frecuentemente les proveen se presenta como un nuevo mediador de la relación. Por lo tanto, a diferencia de las adolescentes que convivieron con Duque (2009), pocas de mis informantes han sido aceptadas por sus familias y han completado el ciclo de educación básica en Brasil. Una vez que se identifican como travestis, ya no hay vuelta atrás pues siguen apostando (y muchas, empoderándose) por su travestilidad a pesar de las innumerables dificultades que atraviesan cada día.

Conviene recordar que usualmente es en tanto *gayzinhos* que empiezan sus primeros transvestimientos esporádicos y “montajes”. También la ingesta de hormonas se convierte en una opción atrayente para quienes pueden comenzar a modificar

---

<sup>332</sup> “K: - Mis hermanos no me aceptan.

J: - ¿Qué hacen para no aceptarte?

K: - No hablan, me amenazan.

J: - ¿De muerte?

K: - Si”.

levemente sus cuerpos de adolescentes. Estas primeras performances de la feminidad se practican en secreto para evitar la reprobación social y familiar ya comentada. Hay quienes, si no son expulsadas o no huyen de sus casas antes, esperan llegar a la mayoría de edad (18 años) para dar el paso y decidir iniciar el proceso de transformación. No obstante, más allá del momento en que deciden hacerlo, generalmente es preciso salir completamente del hogar si desean asumir la identidad travesti para empezar a vivir *como* mujeres. Esto sucedió con Priscila quien relata que se fue de su casa por respeto a sus padres ya que “*quando cheguei aos 18 foi quando comecei mesmo, a carreira mesmo, a vida foi quando... com 18 anos, a partir que saí da casa do meus pais*”<sup>333</sup>. También todas reconocen, como lo hace Roberta, que “[p]ara eu sair de casa tive que *me prostituir*”<sup>334</sup>. No sólo es la principal manera de ganar dinero, sino que es la forma ideal a través de la cual pueden performar y exhibir su feminidad. Aunque en este período el modo incipiente de entender la feminidad sea rudimentario, el trabajo sexual se vuelve relevante para generar sus primeros ingresos y poder salir así de un entorno que las oprime y limita la posibilidad de transitar sus identidades de género.

Sin embargo, la transfobia, el rechazo y la no aceptación de sus familias no son los únicos motivos por los cuales la migración se vuelve necesaria. Transformarse en travesti requiere la existencia de toda una red social de otras travestis (presididas por las conocidas *mães* y *madrinhas*) que las insertarán en el mercado del sexo, las guiarán para performar de forma “correcta” la feminidad soñada, les enseñarán dónde y con quién “bombarse”, y, en una palabra, cómo convertirse en “verdaderas” travestis. Estas sólidas redes se organizan y perduran a través del encuentro y la negociación de intereses sociales, simbólicos y económicos que involucran a todas las travestis, cualquiera sea su posición en esta organización jerárquica y piramidal.

Estando en Río percibí que muchas travestis que residían en el caserón (controlado por Reyna) o vivían en alguno de los apartamentos de Alessandra y trabajaban en las calles de Lapa provenían de Natal<sup>335</sup>. Reyna y Alessandra, que son socias, tienen “secretarias” que, a su vez, cuentan con contactos en diferentes ciudades del Nordeste (porque también estas “secretarias” son de allí) que son quienes acceden a

---

<sup>333</sup> “[...] cuando llegué a los 18 fue cuando comencé realmente, la carrera misma, la vida fue cuando... con 18 años, a partir que salí de la casa de mis padres”.

<sup>334</sup> “Para salir de casa tuve que prostituirme”.

<sup>335</sup> Capital del Estado Nordeste de Río Grande del Norte.

las jóvenes y/o futuras travestis para ser “invitadas” a viajar a Río. Esta “invitación”, que sigue el mismo sistema que se verá para quienes viajan a Europa, consiste en que se les presta dinero para el billete de avión y se les obliga a contraer un compromiso económico y moral con la *mãe* que “la financió” (expresión *emic*). Ellas así tienen el acceso directo a Río, viviendo en alguna casa de la *mãe* y trabajando en los “puntos” autorizados por la misma. También reciben su protección frente a cualquier tipo de adversidad y se les enseña cómo modificar sus cuerpos. A cambio, se insertan en un espiral de continuas deudas y compromisos: por ejemplo, tienen que devolver el dinero del préstamo del viaje, pagar la “diaria” de la habitación que alquilan, pagar los sucesivos “bombeos” realizados por Alessandra, pagar las multas que se les cobra cuando infringen alguna norma, y –en caso que sean “financiadas” para Europa- pagar las deudas que ascienden a cifras importantes. A su vez, las “secretarias” que las trajeron a Río obtienen una comisión por cada nueva travesti incorporada en el sistema.

Para que el viaje sea aún más atrayente se refuerzan las ideas que en Río ganarán mucho dinero, tendrán más trabajo y obtendrán unos cuerpos bonitos. La gran mayoría, que llega a esta gran ciudad “seca”, es decir, sin siliconas, sabe que aquí se beneficiarán de todos los recursos para embellecerse porque son muy pocas las *bombadeiras*, si es que existen, que pueden hallar en sus lugares de origen. Río, pues, se presenta como una ciudad llena de posibilidades para estas jóvenes travestis que quieren comenzar una nueva vida. Sin embargo, muchas veces la realidad que encuentran no se ajusta con sus expectativas. A pesar que en Río se sienten más seguras y libres para comenzar su transición, los primeros meses pueden ser muy duros. Ya se sabe que transformarse en una travesti “exitosa” requiere tiempo, dedicación y mucho esfuerzo, y no siempre se consigue con la inmediatez que muchas recién llegadas esperan.

Aludiendo a esta forma de traer a nuevas travestis a Río, Lucy –una informante que se ubica fuera del circuito de las travestis que llegan a través de la ruta Nordeste/Río- describe a estas “secretarias” como personas que “engañan y mienten” a quienes son contactadas en Natal porque, además, “se las incita para que se “bombeen” así van contrayendo cada vez más deudas” (Notas de campo, 7 de septiembre de 2008). Este tema no deja de ser espinoso porque cualquier pregunta directa que le hiciera a Alessandra o Reyna podía hacer que mi estancia en el campo peligrara. Ellas son conscientes de la complejidad del asunto y, sobre todo, de la posibilidad de ser acusadas

como tratantes de personas<sup>336</sup>. Por lo tanto, mis indagaciones han sido reconstruidas a partir de algunas informaciones no muy explícitas que fueron apareciendo a lo largo del trabajo de campo. Lucy fue la única travesti/transsexual<sup>337</sup> que reflexionó de manera crítica sobre esta organización que demuestra el poder que Alessandra y Reyna tienen para controlar y producir estos cuerpos travestis. Para concluir, el tema de las redes utilizadas para que travestis lleguen a Río y/o viajen a Europa merece una mayor profundidad que no se ha podido alcanzar en esta investigación. Al mismo tiempo, considero que, aunque protegidas por el anonimato, publicar más datos que pudieran llegar a comprometerlas legalmente es un acto innecesario para desarrollar los objetivos de esta tesis. Me interesa reconocer que estas redes existen, funcionan de manera muy organizada y un grupo reducido de personas se lucra de manera notable con las mismas.

### **6.2.2. En Río de Janeiro**

La ciudad de Río de Janeiro es la capital del Estado de Río de Janeiro, localizada en el sudeste de Brasil. Fue el principal centro político del país hasta que se creó Brasilia en 1960. Después de São Paulo, es la segunda ciudad más poblada y también ocupa la segunda posición como líder de la economía del país. Reconocida internacionalmente por sus íconos culturales y paisajes, es el destino que cuenta con más turistas de toda Latinoamérica. Su geografía se definió principalmente por su relación con la Bahía de Guanabara y las playas que conforman su exuberante litoral. Esta “ciudad maravillosa”, como se la reconoce mundialmente, es pues un gran referente financiero, cultural, turístico y de moda para Brasil.

Como ya se adelantó, Río se presenta como una ciudad llena de posibilidades para las nuevas generaciones de travestis que llegan de otras partes del país. Frente a la opresión económica y sexual de sus lugares de origen, la libertad que Río representa es anhelada por quienes buscan un cambio. Así lo expresa Tony:

---

<sup>336</sup> Pude preguntar directamente a Reyna algunas cuestiones vinculadas con el envío de travestis a Europa. No obstante, ninguna de sus observaciones sobre el tema fueron registradas con la grabadora por petición suya.

<sup>337</sup> Lucy se identifica como ‘transexual’.

*No interior<sup>338</sup> dos Estados existe um preconceito maior com relação aos homossexuais. Então quando elas saem de lá e chegam no Rio é como se tivessem ganhado liberdade.[...] E no Nordeste que é o pior lugar para o homossexual porque os pais continuam botando na rua, hoje no Rio já não acontece tanto isso, entendeu?<sup>339</sup>.*

Asimismo, las dificultades diarias para vivir como gay o travesti en sus lugares de procedencia no son los únicos motivos por los que deciden migrar. Cuentan también con la convicción de creer que en Río ganarán más dinero y, sobre todo, que podrán modificar sus cuerpos y transformarse en travestis. En efecto, las migraciones de las travestis no sólo pueden ser pensadas como una huida, sino también como una forma de encontrarse a sí mismas y decidir enfrentar con todas sus consecuencias la vivencia plena de sus identidades de género. Como consecuencia, se puede comprender mejor la observación que las travestis sólo existen en las ciudades. Aunque esta afirmación pueda resultar categórica, y sin negar la existencia de travestis en pequeñas ciudades o incluso pueblos, generalmente los procesos para transformarse en travestis requieren que se articulen una serie de recursos que difícilmente pueden desarrollarse en sus lugares de origen.

Un lugar “favorable” para que estas identidades puedan desarrollarse combina: a) un entorno social lo menos homofóbico y/o transfóbico posible, aunque sea difícil que se sientan *completamente* seguras al transitar por determinados territorios, al menos es importante que identifiquen un sitio donde sus vidas no corran peligro; b) la libertad de vivir sus sexualidades y travestilidades sin opresiones familiares; c) la posibilidad de sustentarse económicamente a través del ejercicio del trabajo sexual, en consecuencia, cuanto mayor sea el mercado del sexo en el que se inserten, más numerosas serán las opciones con las que podrán contar para ganar dinero; d) redes ya establecidas que las introducirán en el campo de la sociabilidad travesti y del trabajo sexual; e) la existencia de al menos una buena *bombadeira* que modifique sus cuerpos; y f) un tránsito aéreo relevante para garantizar sus traslados, sobre todo, a Europa. Estos elementos, que no se

---

<sup>338</sup> En Brasil, el “interior” se refiere a los municipios que están excluidos de la capital (de cada estado) y de sus alrededores. Por ejemplo, se habla del interior de São Paulo, del interior de Río de Janeiro, etc. Más que pensar en un único eje litoral/interior que divide al país, se habla de muchos “interiores” que representan imágenes vinculadas a la lejanía, lo popular, la tradición, entre otros aspectos folclóricos.

<sup>339</sup> “En el interior de los estados existe un mayor prejuicio contra los homosexuales. Entonces cuando ellas [travestis] salen de allí y llegan a Río es como si estuviesen ganando libertad. [...] El Nordeste es el peor lugar para el homosexual porque los padres [los/as] continúan echando en la calle, hoy en Río eso ya no sucede tanto, ¿entiendes?”.

agotan aquí, delinean algunas condiciones necesarias de quienes quieren atravesar la frontera de vivir como gays afeminados y anhelan transformarse en travestis “exitosas” para ganar dinero, embellecerse y viajar. Richard Parker (2002) en su investigación sobre algunas prácticas (homo)sexuales en Brasil, relaciona el trabajo sexual de las travestis con su presencia en grandes ciudades. Uno de sus informantes, João, sintetiza las principales ideas que se están relatando hasta el momento:

*Não há realmente nenhum tipo de espaço para os [sic] travestis em cidades pequenas. Pode haver bichas afeminadas, mas não travestis. Travestis só existem nas cidades –e quanto maior a cidade, melhor. [...] De modo que as bichinhas afeminadas do interior vão para a grande cidade e tornam-se travestis –eles [sic] entram no submundo dos [sic] travestis e se transformam em travestis. [...] É quase um circuito de movimento, como uma espécie de hierarquia de lugares que são considerados melhores do que outros<sup>340</sup>*  
(Parker, 2002: 255-6).

Si se piensa en esta jerarquización del espacio, Río (como otras grandes ciudades dentro de Brasil) es un lugar importante para *producir* cuerpos travestis. Utilizo este verbo para, precisamente, connotar que en estas grandes ciudades se crean cuerpos muy valorados en el universo travesti. Como se analizó en el capítulo 4, y siguiendo la idea muy difundida entre las travestis de reconocer a la *bombadeira* como escultora de cuerpos, ellas mismas suelen emplear la expresión “Alessandra hizo mi cuerpo”. Generalmente los cuerpos creados en, por ejemplo, Río o São Paulo, son más admirados entre las propias travestis que los producidos por una posible inexperta y poco solicitada *bombadeira* en alguna pequeña ciudad del interior de algún estado. Esto significa que, aunque las “grandes” *bombadeiras* no puedan garantizar la “perfección” y la belleza deseada, sus continuas demandas y sus probadas experiencias en el negocio permiten que sean reconocidas en el ambiente<sup>341</sup>. Antes de continuar, conviene considerar en qué estado corporal llegan a Río.

---

<sup>340</sup> “No hay realmente ningún tipo de espacio para los [sic] travestis en ciudades pequeñas. Pueden haber maricas afeminadas, pero no travestis. Travestis sólo existen en las ciudades –y cuanto mayor la ciudad, mejor. [...] De manera que las mariquitas afeminadas del interior van para la gran ciudad y se convierten en travestis –ellos [sic] entran en el submundo de los [sic] travestis y se transforman en travestis. [...] Es casi un circuito de movimiento, con una especie de jerarquía de lugares que son considerados mejores que los otros”.

<sup>341</sup> Este reconocimiento no exime que algunas *bombadeiras* en Río o São Paulo puedan hacer verdaderos desastres en los cuerpos de algunas travestis.

Para Reyna las recién llegadas arriban como “diamantes en bruto”, “bien primarias”, siguiendo sus propias palabras. Comúnmente, casi todas ya iniciaron parte del proceso de transformación mediante la ingesta de hormonas. Cuando Reyna manifiesta que “de las diez travestis que llegan a Río sólo uno viene como gay” (Notas de campo, 11 de agosto de 2008), significa que sólo uno/a llega con cuerpo de “hombre”, es decir, sin haber utilizado ningún tipo de hormonas y/o elemento que los/as feminice. Sus primeros tránsitos corporales cuando aún son *gayzinhos* o cuando comienzan a “montarse” dependerán no sólo de su manera de interpretar “la feminidad”, sino, sobre todo, de la ingesta de hormonas. Usualmente estas primeras performances femeninas se ejecutan, a los ojos de una “experta” travesti, de manera “grotesca” y/o “rudimentaria”. Priscila reconoce que en la forma de maquillarse o vestirse “*quando a gente começa, a gente é meio caricata*”<sup>342</sup>. En su jerga, *caricata* significa ‘payasa’, y también está vinculada con la forma exagerada y divertida con la que los gays se visten de mujer en los carnavales, sin el deseo de copiar fielmente a las mismas (“caricaturas” de mujer) (Corrêa, 2009). En este período inicial, los límites identitarios en cuanto a la sexualidad y el género son generalmente difusos, oscilando constantemente entre el polo de la masculinidad (estéticamente como gays) y de la feminidad (a través de sus “montajes”). Cuando las hormonas entran en acción, usualmente es porque existe el deseo de comenzar lentamente el proceso de feminización.

Importa resaltar que son muy pocas quienes llegan a Río sin haber iniciado ya algún tipo de incursión corporal “femenina” (leves modificaciones en el cuerpo por efecto de las hormonas, depilación de las cejas, delineado de los ojos, cabellos más largos, entre otras prácticas). Considero que son precisamente las mismas incursiones femeninas las que motivan y/u obligan a dejar sus pueblos y ciudades natales para decidir trasladarse a Río. Por otra parte, no existe un único patrón corporal al pensar cómo llegan a Río. Existen personas, como asegura Reyna a través de ese 10% de gays, quienes conocen recién las hormonas en Río. También se encuentran a travestis que han avanzado más en su proceso de feminización y llegan ya “bombadas” (comúnmente, por haber vivido previamente en otras ciudades). La llegada a Río promueve frecuentemente que se generen nuevas modificaciones corporales. Como comenta Roberta: “*Aí no Rio de Janeiro coloquei mais quatro litros de silicone com bombadeira aqui, botei prótese,*

---

<sup>342</sup> “[...] cuando comenzamos, nosotras somos medias *caricatas* [payasas]”.

*fiz nariz, enchi o rosto...*”<sup>343</sup>. Se percibe que, aunque “bombadas”, el proceso de embellecimiento nunca acaba. En definitiva, Río es un lugar que ofrece innumerables posibilidades estéticas para quienes buscan feminizar (más) sus cuerpos.

Para las jóvenes travestis, Río es, pues, el lugar para aprender a ser “femeninas” y “bellas”, y como toda gran escuela, sus maestras son travestis más expertas, *mães*, *madrinhas* y *bombadeiras*. Esta ciudad les presenta nuevas prácticas corporales para modificar sus cuerpos: los “bombeos” de silicona y, en una etapa más avanzada, las cirugías estéticas. Estas últimas pueden ser efectuadas una vez que viajan a Europa. Aunque muchas veces prefieren realizarlas en Brasil debido a sus costes más económicos y a la mayor confianza que tienen en sus profesionales<sup>344</sup>, Europa sigue estando asociada a un tipo de belleza más “sofisticado”. Para convertirse en una travesti “exitosa y bella” hay que transitar ordenadamente por unos itinerarios corporales y espaciales claramente delineados en el universo travesti. Al reconocer la importancia que la ciudad de Río tiene para ellas, la Dra. Graciele, quien con su trabajo como médica de familia “a domicilio” ha llegado a conocer muy bien a las travestis de Lapa, destaca que:

*Elas vão ficando mais bonitas aqui no Rio, elas aprendem a ficar bonitas aqui no Rio, o jeito de falar é diferente, o jeito de agir é diferente... O Rio tem outras demandas e aqui tem mais facilidade para fazer cirurgia, para botar o silicone... que lá não tem. Então normalmente elas chegam bem mais feias do que saem, elas chegam até bem mais masculinas. É engraçado isso, a barba mais por fazer, o peitinho mais pequenininho... Aqui elas vão se transformando até no gestual, chegam mais duras, aquela coisa... depois elas vão refinando. É engraçado ver essa transformação. Aí quando elas começam a ficar mais bonitas, aí vão para Europa*<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> “Entonces en Río de Janeiro coloqué cuatro litros más de silicona con la *bombadeira* de aquí, puse prótesis [del busto], hice la nariz, rellené el rostro...”.

<sup>344</sup> Frecuentemente quienes viven en Europa aprovechan sus vacaciones y viajes a Brasil para practicar diversas intervenciones estéticas.

<sup>345</sup> “Ellas van siendo más bonitas aquí en Río, ellas aprenden a ser bonitas aquí en Río, la forma de hablar es diferente, la forma de actuar es diferente... Río tiene otras demandas y aquí tienen más facilidad para hacerse una cirugía, para ponerse siliconas... que allá [lugar de origen] no tienen. Entonces normalmente ellas llegan mucho más feas de lo que salen, ellas llegan hasta mucho más masculinas. Es gracioso eso, más barba para afeitarse, el pechito más pequeñito... Aquí ellas van transformándose hasta en el gesto, llegan más duras, aquella cosa... después se van refinando. Es gracioso ver esa transformación. Entonces cuando ellas comienzan a estar más bonitas, entonces van para Europa”.

La Dra. Graciele distingue, pues, la influencia que tiene Río sobre los cambios corporales de las travestis que migran a esta ciudad. A partir de ciertas dicotomías que ella menciona: ayer/hoy, fealdad/belleza, masculinidad/feminidad, dureza/refinamiento, algunas<sup>346</sup> *travestis hechas en Río*, “bellas, femeninas y refinadas”, tienen garantizada su siguiente escala: Europa.

Sintetizando, Río, la gran escuela para transformarse en travesti, se presenta como un territorio lleno de posibilidades para quienes desean transitar en este universo. Como Samanta enfatiza: “*Rio de Janeiro para mim é tudo, para mim Rio de Janeiro é mãe, foi mãe comigo, foi aqui que eu me encontrei, foi aqui que eu me achei, foi aqui que eu passei a dar valor para mim*”<sup>347</sup>. Estas palabras reflejan la manera en que cuerpo, identidad y espacio confluyen para dar sentido a su experiencia migratoria. A continuación me centraré en la forma en que el trabajo sexual travesti se despliega en las calles de Río para analizar cómo se estructuran las prácticas sexuales pagas que envuelven a travestis y clientes en esta ciudad.

### **6.2.3. Los territorios del trabajo sexual en Río**

En Brasil, si bien recién en los últimos años se ha empezado a utilizar más Internet (sobre todo, Orkut<sup>348</sup> y MSN<sup>349</sup>) para contactar con clientes, el trabajo sexual callejero sigue siendo la principal modalidad de trabajo para las travestis. Durante mi experiencia de campo en Río de Janeiro, dicho tipo de trabajo fue hegemónico. En esta sección analizaré cómo se organiza el territorio de la prostitución en Río. La calle se convierte en algo más que un simple lugar de tránsito de las personas, es también el espacio de circulación del deseo (Perlongher, 2008 [1987]: 166). Se analizará cómo se establece una jerarquía espacial en los territorios del trabajo sexual travesti cuando se articulan una serie de elementos físicos, sexuales y sociales que son negociados entre travestis y

---

<sup>346</sup> Más adelante se explicará esta matización.

<sup>347</sup> “Río de Janeiro para mí es todo, para mí Río de Janeiro es madre, fue madre conmigo, fue aquí que me encontré, fue aquí que me descubrí, fue aquí que empecé a valorarme”.

<sup>348</sup> Orkut es una de las principales redes sociales virtuales en Brasil. Fue promovida por Google y permite que cada usuaria/o tenga una página personal (perfil) en donde inserta fotos, vídeos y diversas informaciones. La red está diseñada para hacer nuevos amigos, contactos comerciales y/o establecer relaciones más íntimas. Se estima que recién en el 2011 la red social Facebook superó a la popular Orkut con el número de usuarios/as en Brasil.

<sup>349</sup> MSN Messenger es un programa de mensajería instantánea para comunicarse por texto, voz o vídeo con otras personas en tiempo real. Aplicación creada por Microsoft para el sistema operativo Windows.

clientes (Parker, 2002; Benedetti, 2005). Específicamente, se tendrá en cuenta la intersección entre las bellezas y/o producciones corporales de las travestis, los tipos de servicios sexuales requeridos (“activo/pasivo”), y las clases socioeconómicas de los clientes.

Como se describió en el capítulo 3, la posibilidad de comparar distintas zonas donde desarrollan el trabajo sexual las travestis surgió a partir de mi participación en el “Programa de lucha contra la explotación sexual infantil” de la *Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro*. Con una furgoneta nos trasladábamos por los diferentes “puntos” de prostitución para entregar material preventivo y contactar con las trabajadoras del sexo. Mencionaré algunos barrios que se ubican en diferentes zonas que estructuran la ciudad. Sólo serán seleccionados los “puntos” de trabajo de travestis más significativos y, al mismo tiempo, a los que pude acceder junto al programa de la *Prefeitura*. Los “puntos” analizados no son los únicos pues proliferan otros espacios donde se desarrolla su trabajo. Sin embargo, insertarme en ellos de forma independiente hubiera sido un acto de imprudencia, no sólo por el peligro que representa en Río moverse en la noche por zonas alejadas y desconocidas por mí, sino por no contar con referencias en estos otros “puntos” que me hubieran permitido el acceso al campo. No obstante, los “puntos” que se describirán a continuación son los más significativos e importantes en la ciudad. Los mismos se encuentran en: a) la zona del centro de la ciudad: barrio de Lapa, donde se ubica el caserón, y barrio de Glória<sup>350</sup>; b) zona norte: barrio São Cristóvão; c) zona sur: Copacabana; y d) zona oeste: Barra da Tijuca.

#### a) El Centro

Parker (2002: 179) describe esta zona por ser el núcleo de los comercios y los negocios pero, también, el área tradicional donde vive mucha población “marginal”: trabajadoras del sexo, traficantes de drogas y vagabundos, vinculados con la histórica vida nocturna de la bohemia carioca. El **barrio de Lapa** se caracteriza por ser un centro importante de la actividad cultural carioca. Sus antiguos cabarets, restaurantes y casas de espectáculo atrajeron en los años cincuenta a un reconocido círculo de intelectuales y artistas. En la

---

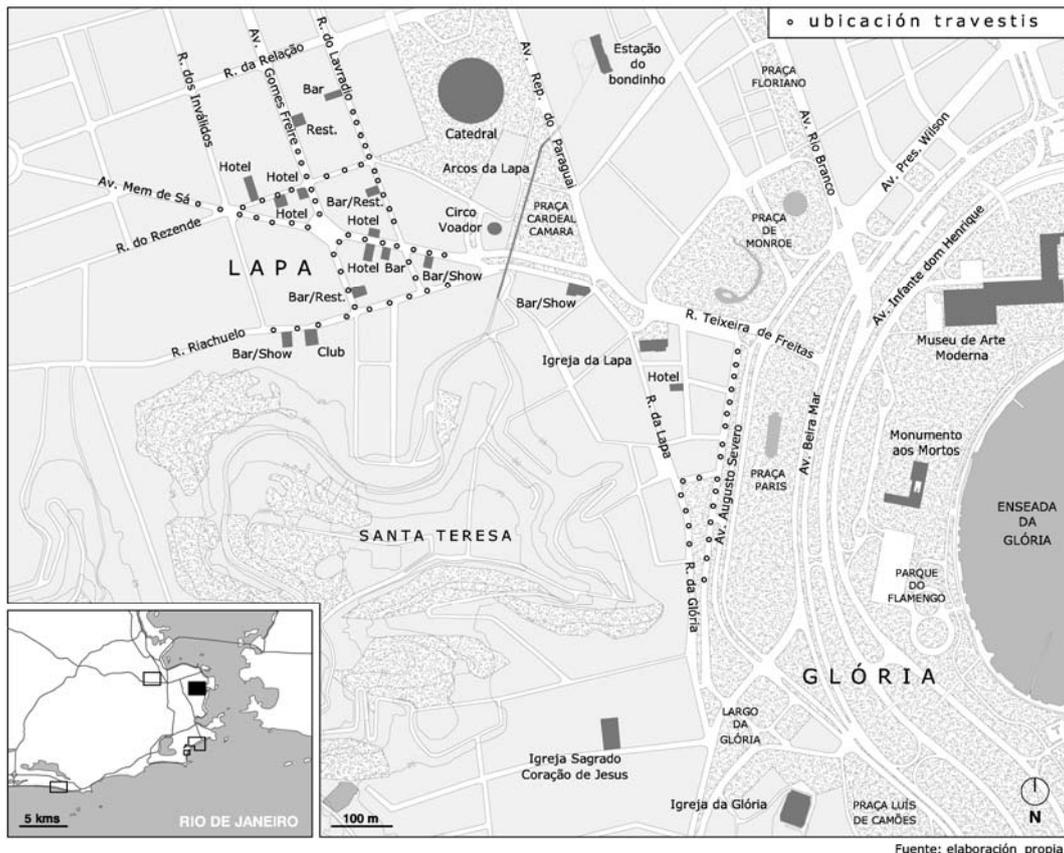
<sup>350</sup> Aunque es muy frecuente que se considere a Glória como perteneciente al centro, en realidad, jurisdiccionalmente corresponde al inicio de la zona sur. Sin embargo, seguiré a los/as cariocas que la ubican en el centro de la ciudad no sólo por su extrema cercanía a esta zona, sino porque las prácticas y las representaciones sociales del barrio se asemejan más al centro que al sur (esta última, la zona más acomodada y burguesa de la ciudad).

actualidad, después de un período de decadencia, el barrio está siendo revalorizado y se están restaurando los edificios característicos del inicio del siglo pasado. No obstante, entre sus calles muy concurridas se mezclan comercios, casas muy antiguas y mal conservadas (como el caserón), diferentes tipos de bares que ofrecen shows en vivo con la más variada música popular brasileña, restaurantes, cabarets con shows de transformistas y hoteles sencillos para consumir los encuentros sexuales pagados. Se observa, en efecto, que en esta zona confluyen personas atraídas por diferentes intereses: turistas, vecinos/as, comerciantes, trabajadoras del sexo (travestis y mujeres) y clientes.

Las travestis se ubican, distanciándose territorialmente de las mujeres trabajadoras del sexo, al inicio de la Av. Mem de Sá y la calle Riachuelo. Como se distingue en el mapa 1, entre esas calles y sus alrededores se puede encontrar un importante foco de travestis que ofrecen sus servicios sexuales. El intenso tránsito hace casi imposible que se negocie con los clientes en sus coches, aunque esto sí podría suceder en alguna de sus calles perpendiculares que son menos afluidas (Lavrado, Gomes Freire, Inválidos). No obstante, por lo general, la mayoría de los clientes se mueve a pie y son conducidos a algunos de los hoteles de la zona una vez que se estableció la negociación. Precisamente en frente del caserón existe un hotel donde las travestis acuden con frecuencia, de hecho, muchas de ellas se paran delante de su puerta para atraer la atención de transeúntes y clientes. Estos últimos comúnmente son trabajadores pertenecientes a la clase media-baja que vuelven a sus casas después de su jornada laboral. También, aunque en menor medida, trabajan con turistas extranjeros que se acercan a este cada vez más atrayente barrio. Según aseguran las travestis que trabajan en esta zona, las peticiones sexuales de sus clientes varían entre sus deseos de *comer* y *ser comidos*, con una mayor preponderancia hacia esta última actividad sexual. Los precios que cobran por los servicios oscilan por una felación entre los 20/30 reales y por un “completo” (felación y penetración) entre 40/50 reales<sup>351</sup>. Por último, los cuerpos de las travestis que trabajan aquí son muy variados: hay quienes sólo se han hormonado, otras ya han sido “bombadas” e incluso, las más admiradas como Samanta

---

<sup>351</sup> Según el cambio de la época, aproximadamente, entre 8/12 euros y 16/20 euros, respectivamente.



MAPA 1 - LAPA y GLÓRIA

Fuente: elaboración propia

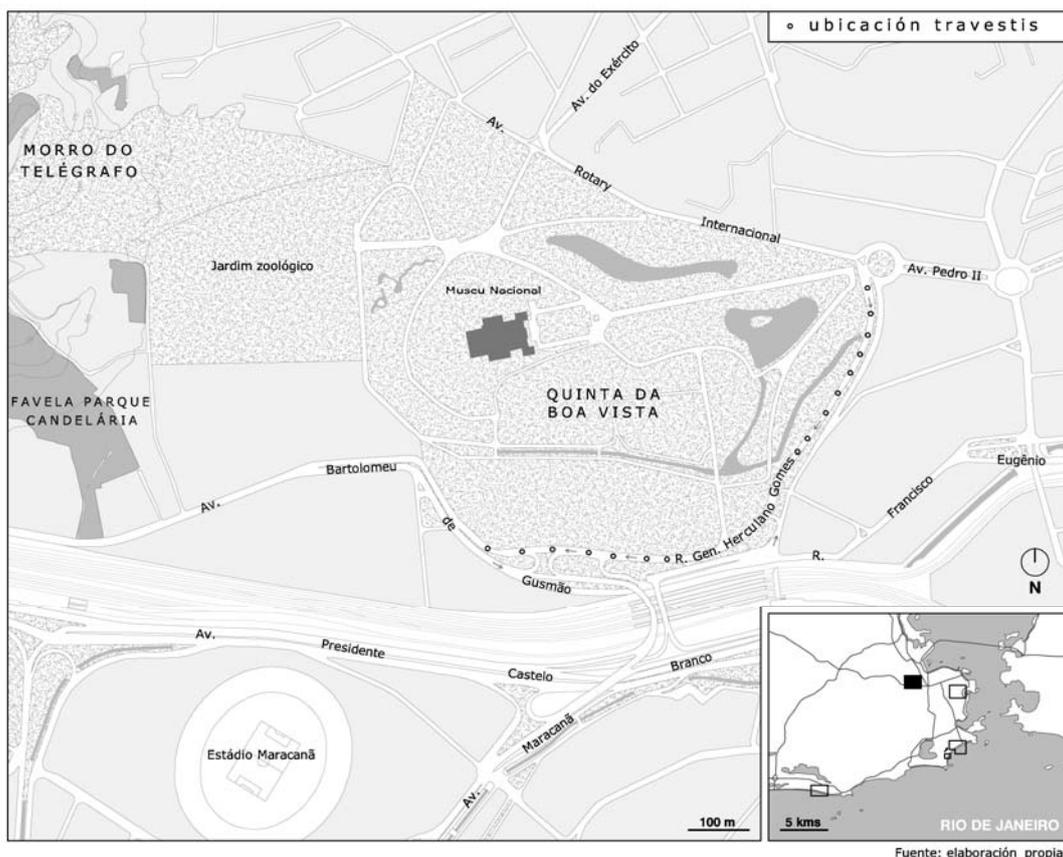
y Priscila, tienen hechas cirugías estéticas en sus bustos y rostros. De todos modos, en general, todas las travestis –más allá de la etapa en que se encuentren en sus procesos de transformación- presentan una estética “femenina”, cuidando la combinación de su diminuta vestimenta y la forma de maquillarse y arreglarse.

Muy cerca de Lapa en el **barrio de Glória** se encuentra otra zona donde se posicionan las travestis para trabajar, situándose a lo largo de la Av. Augusto Severo (ver mapa 1). A diferencia de Lapa, no es un centro de actividades culturales y de ocio. Por el contrario, su zona comercial es activa sólo durante el día y sus principales atractivos turísticos son sus iglesias y algunos monumentos de gran valor histórico. Glória perdió gran parte de su acceso al mar desde el momento en que se construyó el Parque do Flamengo, efectuando nivelaciones del terreno que fueron ganadas al mar. En consecuencia, la zona que bordea al barrio en dirección al mar está compuesta por árboles y sucesivas plazas no pobladas. La Av. Augusto Severo está justo en el límite donde comienza esta zona verde, y al ser angosta y una de las tantas vías paralelas que permiten la conexión entre el norte y el sur de la ciudad, cuenta con poco tránsito vehicular. La principal diferencia que se establece con Lapa es que aquí los clientes

(clase media, media-baja) pueden movilizarse más en coches y si algún cliente desea un servicio más “modesto”, es decir, sin ir a un hotel, siempre existe la posibilidad de buscar algún rincón tranquilo para estacionar su coche o abrigarse entre los numerosos árboles de las plazas de en frente (si se está a pie) para efectuar una felación o, incluso, un servicio “completo”. Los precios que se cobran son, más o menos, los mismos que en Lapa. Si el territorio de Lapa es controlado exclusivamente por Reyna y Alessandra, en la Augusto Severo pueden existir otras *mães* que dirigen este espacio que es compartido bajo previo acuerdo. Por último, aunque no noté diferencias estéticas significativas, existe una creencia entre algunas informantes del caserón y entre los educadores sociales del equipo de la *Prefeitura* que quienes trabajan aquí son más bonitas que las de Lapa (o así lo creen).

b) Zona Norte:

Integrada por numerosos barrios muy diferentes entre sí, en la zona Norte se encuentran tanto barrios residenciales y muy valorados como áreas con una población de muy baja renta. Aquí crecieron las principales áreas industriales de Río, hecho que configuró un territorio donde se mezclan las fábricas con las chabolas de los trabajadores migrantes que llegaban a la ciudad. El **barrio de São Cristóvão**, que limita con la zona del centro, es un barrio histórico en la ciudad. Muy cerca del estadio de Maracanã se encuentra la Quinta da Boa Vista, un gran parque público donde se localizan el palacio que fue residencia de la familia imperial (s. XIX), el Museo Nacional (administrado por la Universidade Federal do Rio de Janeiro) y el jardín zoológico. Bordeando el sector sudeste del parque, y a pocos metros de la estación ferroviaria, se encuentra la calle General Herculano Gomes que es la principal vía en donde se ubican las travestis (ver mapa 2).



MAPA 2 - SÃO CRISTÓVÃO

El primer día que visité los alrededores de la Quinta da Boa Vista fui advertida por el equipo de la *Prefeitura* que esta zona es más “marginal”. Me dicen que generalmente las travestis allí roban y son más agresivas: “Te das cuenta por la forma con que llegan a buscar los preservativos”, me manifiestan (Notas de campo, 6 de junio de 2008). Se puede distinguir que la mayoría de las travestis son muy jóvenes. Se sospecha que muchas son aún menores, aunque todas confiesen al equipo que tienen 18 años pues saben que revelar su verdadera edad les traería problemas porque, legalmente, ya no se consideraría que se prostituyen, sino que son “explotadas”. Esta zona, con poca población urbana, alejada y escondida entre frondosa vegetación, apenas es controlada y se tolera la presencia de menores de edad<sup>352</sup>. Estas jóvenes “travestis” enseñan sus

<sup>352</sup> Situación que es muy diferente en los turísticos y adinerados barrios de Copacabana, Ipanema o Barra da Tijuca donde se persigue más la explotación sexual infantil. Durante el 2007 y 2008 el gobierno del Estado de Río de Janeiro puso en marcha una serie de operativos llamados: “CopaBacana”, “IpaBacana” y “BarraBacana” (en portugués, *bacana* significa ‘fantástica’). Dichos operativos consistían en “ordenar” urbanísticamente los barrios de Copacabana, Ipanema y Barra da Tijuca, respectivamente. Para ello se centraban en “combatir” la prostitución de menores, los conductores ebrios o los vendedores/as ambulantes. Durante el trabajo de campo, y sobre todo en Barra da Tijuca, noté cómo la policía intimidaba especialmente a los clientes: les pedían los documentos personales y del coche. Las travestis estaban muy enojadas por este operativo. Un miembro del equipo de la *Prefeitura* destacó las

cuerpos de *gayzinhos*: delgadas, sin pechos, cabellos muy cortos peinados con gel. Muy pocas utilizan pelucas. Aún no han comenzado a redondear sus formas masculinas. A lo sumo, alguna está comenzando a utilizar hormonas, y no mucho más. Visten de forma muy sencilla, con shorts tejanos ajustados, tops y chinelas *Havaianas*. Junto a ellas, comparten el territorio travestis de más edad, con muchas siliconas en sus cuerpos (rostro, pechos, nalgas), vestidas con ropa muy provocativa y minúscula. De hecho, exhiben y extraen con frecuencia sus pechos de sus sostenes y muestran gran parte de sus nalgas. Es inevitable comparar sus cuerpos con los de las jóvenes y hasta frágiles travestis. Los cuerpos más veteranos se encuentran más deteriorados por la dura vida que han llevado, por los abusos de las siliconas líquidas y por los cortes de *Gillette* en sus brazos, reflejos de una época muy sufrida. Los precios de los servicios son los más bajos de todos los “puntos” que se analizan, pues la gran mayoría de los clientes pertenece a la clase obrera: pueden cobrar por una felación 10 reales y por un servicio “completo” 20 reales<sup>353</sup>. Quienes contactan a pie pueden, entre los árboles, satisfacer sus deseos sexuales. Quienes van en coche (se observan a muchos taxistas) les es también más económico practicar el encuentro sexual en el mismo vehículo, que no suele extenderse más de diez minutos<sup>354</sup>. Generalmente, y para terminar, todos los clientes de la Quinta da Boa Vista prefieren penetrar a las travestis. Así también lo asegura una travesti informante de Parker (2002: 113): “*Se você não pode ser ativo [sic], é melhor trabalhar em áreas ao redor da Quinta da Boa Vista, onde os clientes são, na maioria, da classe operária e onde eles geralmente querem comer você, e não serem comidos*”<sup>355</sup>.

---

contradicciones que surgían entre las políticas del gobierno del Estado de Río de Janeiro que pretendían acabar con la prostitución y los programas de la ciudad de Río de Janeiro (*Prefeitura*) que entregaban preservativos entre las usuarias trabajadoras del sexo (Notas de campo, 22 de agosto de 2008).

<sup>353</sup> Equivalen a 4 y 8 euros, respectivamente.

<sup>354</sup> El hotel más cercano está a unos 5 km, la opción para quienes desean pasar toda la noche con ellas.

<sup>355</sup> “Si no puedes ser activo [sic], es mejor trabajar en áreas como los alrededores de la Quinta da Boa Vista, donde los clientes son, la mayoría, de la clase operaria y donde ellos generalmente quieren comerte, y no ser comidos”.

### c) Zona Sur

Es la zona más próspera de Río y la más frecuentada por turistas nacionales e internacionales. Cuenta con la renta media más alta de la ciudad, como así la tasa media de alfabetización más elevada. Ha ido creciendo geográficamente desde barrios más antiguos como Catete y Flamengo hasta llegar a creaciones más modernas (inicio s. XX) como Copacabana, Ipanema y Leblon. Esta expansión surgió cuando la clase media y alta buscaron espacios abiertos a lo largo de la costa, libres de la “presencia incómoda de los pobres” (Parker, 2002: 179). **Copacabana** es el primer gran barrio construido a orillas del mar, quizás es el barrio más famoso de la ciudad. Entre las décadas del treinta y del cincuenta, Copacabana estuvo vinculada a diferentes eventos y movimientos artísticos que hicieron que se convirtiera en una referencia cultural y turística indiscutible. Sin embargo, a pesar de su opulencia y “glamour”, a partir de los años setenta, comienza a surgir su lenta decadencia pues su fama atrajo a una cantidad importante de moradores de diferentes orígenes sociales que hicieron, unido a la especulación inmobiliaria, que se convirtiera en un barrio superpoblado. Ipanema y Leblon sustituyeron a Copacabana al convertirse en los lugares más de moda en la zona sur.

Copacabana también se convirtió en un centro importante tanto para el mercado sexual heterosexual (Blanchette e Silva, 2004), como para la vida gay, dentro o fuera del mercado del sexo. A partir de los años sesenta se diversificaron los lugares para “ligar” en este barrio (Green, 2000), posicionándose como una alternativa más segura que la agitada actividad sexual que los gays tenían en la zona más tradicional del Centro (Parker, 2002). Fue en Copacabana donde tuve la posibilidad de iniciar mi trabajo de campo en Río. Allí conocí enfrente del emblemático Hotel Copacabana Palace, a Reyna. En un “chiringuito” llamado “Rainbow” sobre la principal playa gay de Copacabana conocida como la “Bolsa de Valores” - llamada popularmente así por la calidad de los encuentros y los “ligues” que ocurrían allí, o sea, se convirtió en el lugar de la *valorización*, donde el cuerpo era/es exhibido (Green, 2000: 263) -, Reyna formó parte de uno de los shows de transformistas y travestis que cada domingo por la noche se organizan sobre el paseo marítimo de la playa. También en esa misma playa entrevisté, las dos sudando en bikini bajo un sol arrasador, por segunda vez a Reyna. La “Bolsa de Valores”, en tanto un sitio tradicional del ambiente gay carioca, permitió que observara la interacción que Reyna tenía con los gays y las travestis que descansaban o trabajaban

allí<sup>356</sup>. Descubrí cómo Reyna fue tratada permanentemente con absoluta devoción y respeto por todas y todos. Su influencia va más allá de los límites del territorio de Lapa.

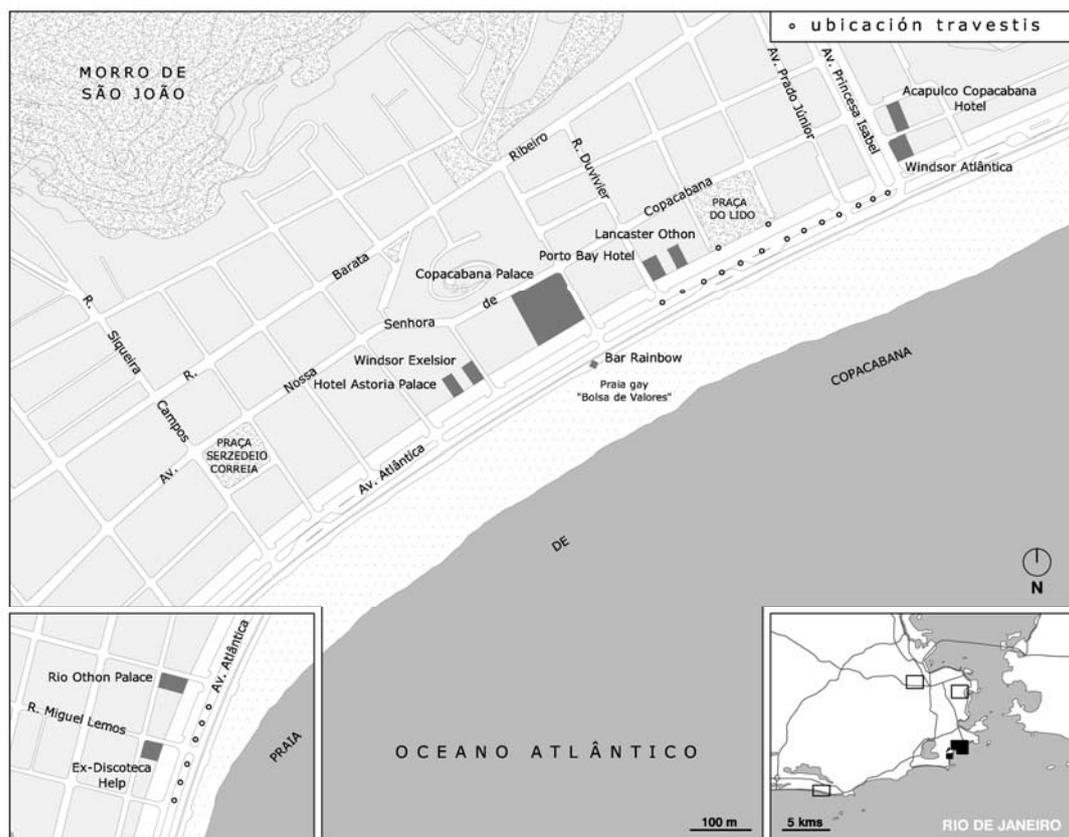
Volviendo al tema central de esta sección, Copacabana, aunque en la actualidad también pasó de moda para los gays que buscan atracciones más chic y que las encuentran –por ejemplo- en Ipanema, sigue siendo un importante sitio de trabajo para las travestis<sup>357</sup>. Ellas se ubican a lo largo de la Av. Atlántica (ver mapa 3), que es una gran avenida de doble mano que limita con la playa, específicamente se sitúan entre las calles que rodean la Praça do Lido (entre la Av. Prado Júnior y la calle Duvivier). Si se observa la extensión de la Av. Atlántica, se contempla que es un trecho muy corto en el que se ubican. No obstante es uno de los “puntos” tradicionales de la prostitución travesti y, además, cuenta con una serie de bares, clubes y restaurantes que hacen que sea un área que está en “movimiento”. Hasta finales del 2009 existía otro “punto” más al sur de la Av. Atlántica que se situaba cerca de la intersección con la calle Miguel Lemos donde se encontraba la famosa discoteca “Help” que cerró sus puertas al finalizar ese año. Esta discoteca pasó de ser un lugar exclusivo para los/as jóvenes cariocas de la clase alta para convertirse en el principal sitio donde turistas extranjeros podían contactar con mujeres trabajadoras del sexo que ofrecían allí sus servicios. Aprovechando la gran afluencia de turistas y nativos, las travestis encontraron allí otro “punto” que les resultaba rentable. Las travestis que trabajan aquí provienen de los suburbios de diferentes zonas de Río y, en principio, no están organizadas en alojamientos pertenecientes a *mães/madrinhas* como las travestis en Lapa. Si bien siguen existiendo *mães* que controlan los “puntos”, las mismas tienen que ser discretas después que la policía capturara a una red de prostitución que, dicen, “explotaba” a travestis adolescentes y adultas en Copacabana<sup>358</sup>.

---

<sup>356</sup> Todas las playas cuentan con diferentes “chiringuitos” que venden bebidas y comidas, también existen los “barracones” donde se alquilan las tumbonas y los parasoles.

<sup>357</sup> Figari (2009) menciona que ya en 1964 comenzaron a ser reconocidos los llamados “shows de travestis” en la boíte *Stop*, en la Galería Alaska de Copacabana.

<sup>358</sup> “Presas a boneca-chefe dos travecos de Copa”, *Povo do Rio*, nro. 5747, 9 de septiembre de 2009, p. 3.



MAPA 3 - COPACABANA

Fuente: elaboración propia

Con respecto a los clientes, de clase media, se trasladan frecuentemente en coche para negociar con ellas, y si son turistas alojados en los numerosos hoteles de la zona irán a pie. Los precios son más o menos los mismos que en Lapa y Glória, aunque los “completos” no bajan de los 50 reales<sup>359</sup> en el coche (el tiempo mínimo de media hora en un hotel es más caro). La gran mayoría de los clientes prefiere ser penetrada por las travestis. Finalmente, las travestis que trabajan en esta zona son jóvenes “todas hechas”, es decir, como mínimo están hormonadas y “bombadas”. Como se contempla hasta ahora, si bien es muy difícil percibir grandes diferencias corporales entre las travestis que trabajan en los distintos “puntos” de la ciudad (con excepción de la Quinta da Boa Vista), existe en el imaginario travesti una cierta concepción que sostiene que son más bonitas quienes trabajan en las zonas de más nivel socioeconómico. Como Natalia manifiesta claramente: “Las de Copacabana se creen mejor que las de la Augusto Severo, estas mejor que las que están en el Centro y estas que las de la Quinta da Boa Vista. Todo depende de donde cada una está” (Notas de campo, 6 de agosto de 2008).

<sup>359</sup> Aproximadamente, 20 euros.

La próxima zona que se describirá representa un peldaño más en esta jerarquización que hacen de los espacios en Río.

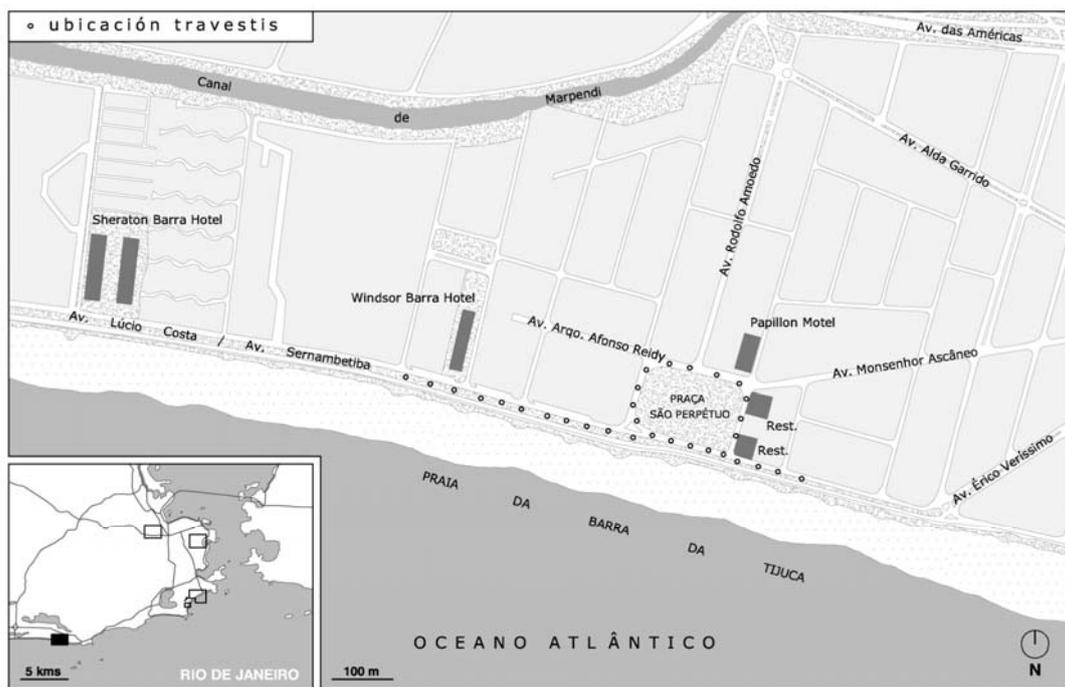
#### d) Zona Oeste

Es la zona con las mayores dimensiones en Río. En ella viven aproximadamente 3 millones de habitantes. Un macizo divide el área en dos partes: la parte del norte está compuesta por los antiguos barrios del suburbio carioca, concentra a numerosas industrias y cuenta con una población que proviene de la clase media-baja y baja (zona con características similares a las encontradas en la parte popular de la zona Norte); y la parte del sur, que se ubica entre el macizo y el mar, presenta una historia y una organización socioeconómica diferente pues es una zona en permanente crecimiento caracterizada por sus zonas residenciales, por sus nuevos emprendimientos de desarrollo inmobiliarios y su alto nivel de vida. Se destacan aquí barrios como Jacarepaguá y Barra da Tijuca. Si bien con el equipo de la *Prefeitura* visitábamos los dos barrios para entregar material preventivo a mujeres y travestis trabajadoras del sexo, me centraré en **Barra da Tijuca** por ser uno de los escenarios más expansivos que atrae no sólo a las familias más ricas de la ciudad, sino también a las travestis.

Ellas hacen “punto” sobre la avenida que bordea la costa pero se concentran principalmente en la Praça São Perpétuo (conocida popularmente como Praça do “Ó”) (ver mapa 4). Esta plaza - pequeña, familiar y con poca vegetación- no tiene ninguna actividad comercial y turística, sólo un par de restaurantes y un hotel que se hizo famoso a partir del escándalo del jugador de fútbol Ronaldo. No obstante, es elegida por las travestis porque es la puerta de entrada a la zona más exclusiva del barrio. Los clientes se movilizan casi todos en coches de lujo<sup>360</sup> y quienes lo hacen caminando son turistas que, frecuentemente, vienen o van hacia alguno de los hoteles de cinco estrellas que están a lo largo de la costa. Por ejemplo, el hotel Sheraton se encuentra a poco más de diez minutos andando hasta la Praça São Perpétuo. A diferencia de Copacabana, las travestis que trabajan aquí provienen casi exclusivamente de la parte norte de la misma zona Oeste. Traen sus tacones, maquillaje y ropa más sexy en una bolsa, y terminan de arreglarse allí mismo, detrás de algún árbol o coche estacionado. Su estética corporal ha

---

<sup>360</sup> A esta altura de la exposición se habrá notado la importancia que tiene la forma en que se acercan los clientes a las travestis. Como se apuntó en el capítulo anterior, generalmente para las travestis las diferencias son evidentes entre quienes llegan a los “puntos” a pie y en coches, y más aún si estos últimos son lujosos. Estos rasgos forman parte también de la “carta de presentación” de los clientes.



MAPA 4 - BARRA DA TIJUCA

sido creada con hormonas, siliconas y cirugías estéticas en los pechos. Ellas reconocen que tienen que regular o parar la ingesta de hormonas porque a los clientes les gusta que ellas mantengan sus penes erectos, aunque no sean “activas”. Hecho que no sucede con frecuencia, pues son pocos los clientes que no quieren ser penetrados. Nuevamente, no noto importantes diferencias en cómo los cuerpos son presentados en este “punto”. Sí tiene mucho prestigio trabajar aquí pues como los clientes tienen más dinero, pagan generalmente más. Los precios mínimos son los mismos que en Copacabana. Como es uno de los “puntos” con más reputación en el mercado del sexo carioca, es complicado –aunque no imposible- que una travesti que trabaja en la desprestigiada Quinta da Boa Vista decida mudarse de zona para comenzar en Barra da Tijuca<sup>361</sup>. Esta posible reubicación territorial requiere conocer los códigos que están inscritos en el espacio. Uno de ellos reside en entender que en Barra da Tijuca trabajan sólo quienes han construido un cuerpo muy “femenino”. En consecuencia, las más jóvenes “travestis” de la Quinta da Boa Vista (las veteranas tendrían pocas opciones) *deben* embellecer y feminizar sus cuerpos para llegar a trabajar de manera satisfactoria, para ser respetadas por sus compañeras y ser aceptadas por una de las *mães* de la zona.

<sup>361</sup> Se deben reconocer, asimismo, las posibles disputas, deslealtades y/o negociaciones que la interesada tendrá que enfrentar para que la *mãe* de su zona autorice el cambio.

En definitiva, este retrato de algunos “puntos” de la prostitución de travestis en Río, si bien no es exhaustiva, permite localizar geográficamente la distribución de sus principales “puntos” de trabajo. Se observa cómo estos territorios, lejos de ser espacios físicos neutrales, están cargados de significación. Para las travestis “más bellas”, según creen, trabajar en Barra da Tijuca tendrá más prestigio que hacerlo en Lapa, y también ganarán más dinero. Los clientes más pobres y con expectativas de *comer* a muy jóvenes “travestis” encontrarán *su lugar* en las calles de la Quinta da Boa Vista. De la misma manera, quienes provienen de una clase social media-alta, saben cuáles serán los territorios para, de forma discreta y desde sus coches, negociar los servicios sexuales de una travesti más “exclusiva”: Copacabana o Barra da Tijuca. Travestis y clientes se apropian de una serie de significados ligados a los territorios para configurar la geografía del trabajo sexual de travestis en Río. Al mismo tiempo, esta territorialidad está íntimamente ligada a diferentes marcadores identitarios que se analizaron en relación a los cuerpos de las travestis (“bellas”/“exitosas”, “feas”/“no exitosas”) y al nivel socioeconómico y las prácticas sexuales de los clientes (pobres/“activos”, ricos/“pasivos”). Estos códigos, que no pueden ser entendidos de manera estática, están inscritos en los territorios de manera relacional (Perlongher, 2008 [1987]), es decir, unos dependen de otros para delinear la trama que reviste de significado al trabajo sexual callejero de las travestis en Río.

Sin embargo, el proceso de construcción de las identidades travestis no termina en esta “ciudad maravillosa”. Quienes pueden expandir sus perspectivas laborales y personales encuentran en Europa la gran escala para llegar a convertirse en “exitosas” travestis. Llega, pues, el momento de volver a viajar.

### **6.3. Migraciones transnacionales: el encanto de ser “europea”**

Europa se convirtió en un destino muy importante para pensar los procesos de construcción de las travestilidades brasileñas. Sin embargo, no es simplemente una escala más entre los numerosos territorios que las travestis pueden transitar para transformar sus cuerpos o para profesionalizarse como trabajadoras del sexo. Sus migraciones transnacionales a Europa, ya desde los años setenta, constituyen un evento de decisiva influencia en el desarrollo de las travestilidades. Europa no sólo ha propiciado que las primeras generaciones de travestis comiencen a embellecerse

definitivamente *como* mujeres, sino que también ha permitido que un número importante de travestis ganen mucho dinero y que, aunque algunos condicionamientos sociales, políticos y económicos hacen que las ganancias mermen en la actualidad, el viaje a Europa siga considerándose como una actividad que da prestigio y empodera a quienes con “éxito” han podido dar un paso más – quizás el último- en esta carrera para transformarse en travestis.

### 6.3.1. Las pioneras

A finales de los años sesenta, Daloá<sup>362</sup> fue la primera brasileña en llegar a París y trabajar como bailarina en las exclusivas casas de cabaret *Madame Arthur* y *Carrousel de Paris*<sup>363</sup>, pertenecientes al mismo dueño *Monsieur* Marcel. Luego, en el año setenta surgieron nombres como el de la famosa Regina<sup>364</sup>, y Vanessa. En realidad, en aquella época no se puede aún pensar que los cuerpos de Daloá y de sus sucesoras se asemejaban a las travestis contemporáneas. De hecho, ellas llegaron a París desde Brasil como actores transformistas. En Brasil, no sólo las técnicas de transformación corporal no estaban aún desarrolladas, sino que tenían prohibido exhibirse como mujeres las 24 horas del día. Solamente eran tolerados los transformismos/transvestimientos en los teatros y durante el carnaval. No hay que olvidar que aún durante los años setenta quienes se animaban a salir a las calles con una apariencia femenina eran duramente reprimidas o, en el peor de los casos, directamente exterminadas durante la dictadura (Figari, 2009). Como advierte Green (2000: 379) recién en los años ochenta,

*a promoção dos transformistas na imprensa, a maior exposição dos [sic] travestis durante o carnaval, o visual andrógino que alguns popstars introduziram na moda e nos costumes brasileiros e um abrandamento generalizado dos rígidos códigos de vestimenta e comportamento haviam*

---

<sup>362</sup> Hay que recordar que todos los nombres de mis informantes son ficticios, con la excepción de las personas que están muertas (como Daloá).

<sup>363</sup> El *Carrousel de Paris* llegó a convertirse en un cabaret con un nivel más alto y refinado que su antecesora *Madame Arthur*. En el *Carrousel* trabajaron las famosas artistas transexuales Coccinelle y Bambi, entre otras célebres transexuales europeas.

<sup>364</sup> Regina ya era un reconocido actor transformista antes de comenzar una gira con una compañía de teatro por África (Luanda, en Angola), España y Francia, donde terminó quedándose cuatro años en París.

*criado uma nova atmosfera. O travestismo [sic] em público em qualquer época do ano, embora não aceito, tornou-se muito mais comum*<sup>365</sup>.

Por lo tanto, tiene que reconocerse que durante gran parte de los años setenta los cuerpos aún no estaban transformados y feminizados. A lo sumo, quienes estaban vinculadas al teatro y al transformismo comenzaron a tomar hormonas y a redondear sus líneas corporales<sup>366</sup> pero, para el resto, las pelucas y las vestimentas “femeninas” eran sus principales elementos de feminización (temporal), es decir, el “montaje” era lo más frecuente, entre ellos/as. Se incluye también dentro de los “montajes” a los denominados *cuerpos Pirelli*, es decir, como ya se anticipó, colocaban debajo de su ropa goma espuma para redondear estratégicamente sus cuerpos.

Volviendo a las primeras brasileñas que llegaron a París, los espectáculos de transformistas y transexuales estaban en pleno auge en las principales ciudades europeas. En estos escenarios las artistas cantaban en vivo, bailaban y desplegaban sus “encantos femeninos” frente a un selecto público maravillado con la posibilidad que esas “bellezas” *sean/hayan sido* hombres. También solían hacer giras por distintos países en Europa e, incluso, llegaron a actuar en Egipto donde presentaron su show. *Madame Arthur* se caracterizó, según un pensador de la época, por ser “el feudo de los travestís que no se consideran mujeres [y sí transformistas], pero se ha convertido en «escuela maternal» de las *vedettes hormonadas* que han aprendido allí a perfeccionar su femineidad en escena” (Delpal, 1974: 106, el subrayado es mío). Estas *vedettes hormonadas*, se puede pensar en las travestis o transexuales, son quienes trabajaban más específicamente en el *Carrousel de Paris*. Cuando le pregunté a Regina si las mujeres también trabajaron en el *Carrousel*, me contestó de forma categórica: “*Não, mulheres nunca entraram, mulheres jamais. Ou operadas [transexuales] ou travestis. Só tinha*

---

<sup>365</sup> “[...] la promoción de los transformistas en la prensa, la mayor exposición de los [sic] travestis durante el carnaval, la apariencia andrógina que algunos *popstars* introducían en la moda y en las costumbres brasileñas y un ablandamiento generalizado de los rígidos códigos de vestimenta y de comportamiento habían creado una atmósfera nueva. El travestismo [sic] en público en cualquier época del año, aunque no aceptado, se convirtió en algo mucho más común”.

<sup>366</sup> En un artículo titulado “As bonecas quem diria acabaram no cinema” [Las “muñecas” – refiriéndose a las travestis – quién diría acabaron en el cine] de la revista *Fatos e Fotos: Gente* del 4 de julio de 1976, se observa la fotografía de ocho conocidas “travestis” cariocas del ambiente del espectáculo/teatro que posan juntas con vestidos de noche; algunas exhiben cuerpos que han debido ser modificados con el uso de las hormonas.

*que ter peito*”<sup>367</sup>. Para comenzar a tener pecho y a feminizar sus cuerpos, brasileñas como Regina y Vanessa conocieron por primera vez las hormonas en Europa. Se verá más adelante la influencia que el contexto europeo -francés, más concretamente- ha tenido para propiciar sus transformaciones corporales.

Como se expuso anteriormente, en Barcelona esta modalidad de show también fue muy famosa. Sobresalieron los locales como “Barcelona de Noche” o “Gambrinus”. Según las memorias de Pierrot, actor y *showman* de los principales espectáculos en Barcelona, “[e]n los años setenta el éxito de las trans en el espectáculo era tan espectacular que ninguna sala perdía la oportunidad de tener en su elenco «el desafío a la imaginación más desbordada»” (2006: 155). Una de las primeras brasileñas que llegó a España fue Lorena Capelli, quien murió por las complicaciones que surgieron cuando le realizaban una vaginoplastia. Cuentan que fue una de las pocas que llegó a Europa ya vestida de mujer pues su padre formaba parte del cuerpo diplomático y obtuvo un documento oficial en el que se le autorizaba a ir por las calles de Brasil con aspecto “femenino”. De todos modos, comparada con París, la ciudad de Barcelona no fue el principal destino para las travestis brasileñas. Llegaron aquí una vez que la «época dorada» de París comenzó a decaer ya en los años ochenta.

Todas mis informantes con más edad reconocieron que el éxito que estas pioneras tuvieron en París fue sorprendente. En estos shows fueron admiradas y respetadas, como nunca, por los hombres europeos. Al mismo tiempo, se hicieron más “bellas” y cuando volvieron a Brasil generaron un gran impacto mediático<sup>368</sup> y entre el resto de sus colegas. Cristina, quien estuvo presente cuando le hice la entrevista a Regina, me contó que: “*ela já saiu daqui e usava peruca, era mais transformista. Quando ela voltou de Paris para o Brasil, então todo mundo olhou aquela mulher sentada ali que foi a assistir o espetáculo, sentada essa mulher loira, magérrima, chiquérrima. Meu Deus, será possível? É Regina!*”<sup>369</sup>. Las experiencias (artísticas y

---

<sup>367</sup> “No, mujeres nunca entraron, mujeres jamás. U operadas [transexuales] o travestis. Sólo tenía que tener pecho”.

<sup>368</sup> Regina fue portada de numerosas revistas a lo largo de los años setenta y ochenta. No obstante, destaco una nota de varias páginas que le hizo el periódico *Pasquim* en 1973 cuando aún trabajaba en el *Carousel*. En la portada vemos un primer plano de la Mona Lisa retocado con el rostro de Regina. El artículo se titula “Regina”. *Jornal O Pasquim*, ano V, nro. 223, 9 ao 15 de outubro de 1973, pp. 4-7.

<sup>369</sup> “[...] ella ya salió de aquí y usaba peluca, era más transformista. Cuando volvió de París para Brasil, entonces todo el mundo miró aquella mujer sentada allí que fue a ver el espectáculo, sentada esa mujer rubia, flaquísima, súper chic. Mi Dios, ¿será posible? ¡Es Regina!”.

corporales) de personas como Regina y Vanessa no pasaron inadvertidas para el resto. Regina asegura que “*elas começaram a aparecer quando começaram a saber do meu sucesso no Carrousel*”<sup>370</sup>. Sin embargo, como prosigue, “*elas começaram a ir para lá mas só que não podiam ser estrelas do Carrousel*”<sup>371</sup>. Muy pocas travestis consiguieron entrar como artistas en estas casas, Pili y Adelina son dos claros ejemplos. No obstante, fueron ellas, inicialmente Pili, quienes también alternaron sus trabajos como artistas con sus incursiones como trabajadoras del sexo en las calles de París. Pronto descubrieron que este negocio daba mucho dinero y comenzaron a llamar la atención del resto cuando retornaban de vacaciones a Brasil para disfrutar del carnaval: sus joyas, “glamour”, vestimenta y “feminidad” fueron estratégicamente exhibidas.

A diferencia de quienes se reconocen como “artistas” (Regina y Vanessa), las que comenzaron a vivir de la prostitución ostentaban de forma más abierta sus bienes materiales y *capitales corporales* (Bourdieu, 1988) conseguidos en París. Adelina fue una pieza clave en estas migraciones colectivas de brasileñas para Francia. Como Tony recuerda cuando Adelina volvió de Europa para un carnaval<sup>372</sup>: “*aguçou a curiosidade das outras travestis de irem também porque lá era a «galinha dos ovos de ouro»*”<sup>373</sup>. Más que un secreto, el éxito que estas primeras travestis tuvieron en el campo del trabajo sexual en París fue tal que comenzaron (sobre todo, Adelina) a difundir entre el resto de las brasileñas que en esa ciudad ganarían mucho dinero. Cristina también menciona la influencia que tuvo Adelina en este proceso porque ella fue una de las primeras que descubrió que “*era melhor trabalhar ali do que aqui porque era mais rentável. Só que [ríe] Adelina vinha para o Brasil e chegava muito bem, então, todo o*

---

<sup>370</sup> “[...] ellas comenzaron a aparecer cuando comenzaron a saber de mi éxito en el *Carrousel*”.

<sup>371</sup> “[...] ellas comenzaron a ir para allá pero sólo que no podían ser estrellas del *Carrousel*”.

<sup>372</sup> Como también se explicita en este periódico: “*Adelina, essa mulata, é um dos mais conhecidos travestis brasileiros [sic], residente há oito anos em Paris e que todos os anos vem ao Rio durante as férias e pode ser encontrada nos lugares de moda*” [“Adelina, esa mulata, es uno de los más conocidos travestis brasileños [sic], residente hace ocho años en París y que todos los años viene a Río durante las vacaciones y puede ser encontrada en los lugares de moda”], *Lampião da Esquina*, ano 2, nro. 21, fevereiro 1980, p. 3.

<sup>373</sup> “[...] desató la curiosidad de las otras travestis de ir para allá porque [París] era la «gallina de los huevos de oro»”.

*mundo: 'O que é isso Adelina?'. Cabelo bonito, toda... plástica, e não sei o que, peitos e não sei o que... ”*<sup>374</sup>.

A partir de mediados de los años setenta un número importante de brasileñas comenzó a viajar a París para dedicarse exclusivamente al trabajo del sexo, siendo la época de mayor apogeo entre los años '78 y '80. Trevisan (2007 [1986]) asegura que se llegaron a organizar vuelos chárter para transportar especialmente a las travestis a París: los llamados “vuelos de la belleza” (Oliveira, 1994; Vale, 2005). Aunque es muy difícil llegar a cuantificarlas, Trevisan (2007 [1986]) considera que de las 700 travestis que entonces trabajaban en Francia, 500 eran brasileñas. Este dato no ha sido justificado por el autor ni ha mencionado las fuentes. Por consiguiente, si bien la información no es del todo fiable, sólo es mencionada para dar cuenta del impacto que estas migraciones han tenido en los estudios de algunos/as investigadores/as. En el excelente trabajo de Green (2000: 346) también se lee que “centenares o tal vez millares” de travestis tuvieron la oportunidad de obtener grandes ganancias financieras en el exterior. El autor asegura que a finales de los años setenta Brasil comenzó a “exportar” travestis para Europa. Asimismo, la investigación de Vale (2005: 170) junto a travestis brasileñas en Francia manifiesta que, fruto del poder y el dominio que tenían en el campo de la prostitución<sup>375</sup>, en la década de los ochenta la palabra *brésilien* se convirtió en sinónimo de travesti.

Diferentes entrevistadas/os afirman que la llegada a París de este contingente de travestis no ha pasado desapercibido ya que:

*[...] foram as brasileiras que se reinventaram, que fizeram história*<sup>376</sup>  
(Reyna).

*As travestis brasileiras... foram vitoriosas, vitoriosas. E continuam sendo.  
Em qualquer lugar do mundo no que se trata de prostituição, que chegue ou*

---

<sup>374</sup> “[...] era mejor trabajar allí que aquí porque era más rentable. Sólo que [ríe] Adelina venía para Brasil y llegaba muy bien, entonces, todo el mundo: ‘¿Qué sucedió Adelina?’. Cabello bonito, toda... plástica, y no sé qué, pechos y no sé qué...”.

<sup>375</sup> Más específicamente, el autor menciona a la “prostitución masculina”. Según organismos oficiales, el trabajo sexual de las travestis es analizado según este rubro ya que se considera a las travestis como “hombres”.

<sup>376</sup> “[...] fueron las brasileñas que se reinventaron, que hicieron historia”.

*mulher brasileira ou travesti, elas vão estar sempre em primeiro lugar*<sup>377</sup>  
(Tony).

*Ficaram famosas porque invadiram Europa, a maneira de ser [...]*<sup>378</sup> (Lina).

*Foi uma invasão brasileira. Mas foi uma contracultura. [...] elas impuseram uma forma de se portar, o travesti brasileiro [sic] mudou o travesti do mundo, as venezuelanas, colombianas, as francesas... mudaram a maneira de agir, de se vestir, de se comportar em função das brasileiras*<sup>379</sup> (Pedro).

Es interesante destacar cómo algunos/as identifican la llegada de las brasileñas a Europa con la palabra “invasión”<sup>380</sup>. Pedro fue un empresario dueño de un local/cabaret que promovió shows y concursos de belleza para travestis durante los años setenta en Río, en plena época de censura y represión. A través de las experiencias y las confidencias de sus amigas travestis que viajaban a Europa, Pedro se convirtió en un testigo privilegiado de las migraciones transnacionales que empezaron a realizarse hace décadas atrás. Cuenta que desde Río cada semana iban tres travestis para París. Trabajando entre nueve y diez meses al año, regresaban a Brasil con no menos de 40.000 dólares en su poder. Recuerda que una volvió con 100.000 dólares, que en la época equivalían a tres o cuatro apartamentos. También llegaban con kilos de oro porque, relata, ellas supieron relacionarse con los “ladrones árabes” que se los facilitaban. Pedro no sólo presenció cómo volvían de Francia, sino el creciente número de travestis brasileñas que cada semana partían rumbo a Europa. Habla, pues, de una “invasión” de París al reconocer cómo se apropiaron rápidamente del débil mercado del sexo de travestis/transexuales que se desarrollaba allí, ocupando sus principales “puntos” en la Bois de Boulogne.

Al mismo tiempo, cada vez más “bellas y femeninas”, aprovecharon el “glamour” que la vida en París les podía proporcionar para convertirse en travestis “refinadas” y envidiadas en sus viajes de vuelta a Brasil. Además, por primera vez se

---

<sup>377</sup> “Las travestis brasileñas... fueron victoriosas, victoriosas. Y lo continúan siendo. En cualquier lugar del mundo en lo que se refiere a prostitución, que llegue una mujer brasileña o una travesti, ellas van a estar siempre en primer lugar”.

<sup>378</sup> “Se hicieron famosas porque invadieron Europa, la manera de ser [...]”.

<sup>379</sup> “Fue una invasión brasileña. Pero fue una contracultura. [...] ellas impusieron una forma de portarse, el travesti brasileño [sic] cambió al travesti del mundo, las venezolanas, colombianas, las francesas... cambiaron la manera de actuar, de vestirse, de comportarse en función de las brasileñas”.

<sup>380</sup> También el término es empleado en un importante artículo en un periódico brasileño titulado: “Brasil, campeão mundial de travestis”, *Lampião da Esquina*, ano 3, nro. 32, janeiro de 1981, pp. 3-10.

sintieron respetadas como personas. Mientras que en Francia las llamaban *mademoiselle*, en Brasil sólo encontraban violencia y hasta la muerte. Se entiende, en efecto, la atracción que Francia generó en un número importante de travestis brasileñas deseosas de prosperar. Estas migraciones, prácticamente sin ser tenidas en cuenta hasta el momento en investigaciones cualitativas de origen europeo, constituyen un hito fundamental para analizar a las travestilidades brasileñas, en particular, y latinoamericanas, en general. Asimismo, no se debe desestimar la influencia que Europa ha tenido/tiene en los procesos identitarios de travestis con otras nacionalidades: ecuatorianas, colombianas, venezolanas, argentinas, entre otras.

El auge de esta «época dorada» en París llegó, pues, entre los años '78 y '80, año en que fue asesinada Elisa. Como ya se describió en el capítulo 4, Elisa fue una travesti brasileña muy influyente y poderosa en París. Encargada de controlar tanto el negocio de la prostitución como de la distribución y aplicación de la silicona líquida. Los “bombeos” de silicona hechos por brasileñas comenzaron en París y Elisa fue la gran precursora. Justo después de su muerte, una revista brasileña reconoce a esta figura a través de la publicación de un artículo sobre ella: *“transformou-se numa pessoa perigosa, pois, com os anos, passou a ter muito poder. Elisa monopolizava todo um edifício em Pigalle e era mesmo considerada a chefe do silicone na França”*<sup>381</sup>. El asesinato, en manos de Claudia, de la “reina de Pigalle” marcó el inicio del declive de los años más fructíferos de las travestis brasileñas en Europa. Aunque muchas quisieron ocupar el lugar de Elisa, no lo consiguieron. Comienza un período que algunas entrevistadas consideran como “marginal” pues, ya sin el control efectivo de Elisa, afloraron muchas rivalidades, envidias, amenazas y “escándalos”<sup>382</sup> entre las propias travestis. Al mismo tiempo, crecieron las presiones por parte de las autoridades

---

<sup>381</sup> “[...] se transformó en una persona peligrosa, pues, con los años, pasó a tener mucho poder. Elisa monopolizaba todo un edificio en Pigalle y era justamente considerada la jefa de la silicona en Francia”. Revista *Fatos e Fotos: Gente*, nro. 1004, 17 de noviembre de 1980, pp. 64-65.

<sup>382</sup> Kulick y Klein (2003) analizan el uso que las travestis brasileñas hacen del “escándalo”. Observan que es una forma de acción política que tiene por finalidad causar vergüenza, es decir, ellas se reconocen como seres abyectos y amenazantes que, en determinados contextos, accionan dicho poder para causar vergüenza en –generalmente– los clientes para lograr así sus objetivos (ganar dinero). Vuelvo a mencionar el “escándalo” en torno al jugador de fútbol Ronaldo. Mantener relaciones sexuales con una travesti (para muchos, un “hombre”) es un acto reprobado por la sociedad, de aquí se deriva la vergüenza que este “escándalo” le causó al jugador. Las primeras manifestaciones públicas del jugador consistieron en afirmar que “Creía que eran mujeres” o “Soy heterosexual”. Las travestis involucradas en este hecho utilizaron el impacto (vergüenza) que sus extorsiones generarían para intentar conseguir más dinero. De esta manera, el “escándalo” actúa como un arma política para amenazar y desprestigiar al cliente y, así, obtener más ganancias económicas.

francesas: entre los años '80 y '84 las expulsiones se multiplicaron por irregularidades en sus visados. En fin, el ambiente en torno a las travestis brasileñas se volvió cada vez más pesado y opresivo en Francia y a partir de la segunda mitad de los años ochenta otros destinos fueron elegidos en Europa. Durante los años noventa y relativamente hasta la actualidad, Italia se convirtió en la gran meta de las nuevas generaciones de travestis. Países como España, Alemania, Suiza y Holanda son incorporados a partir del año 2000 (Teixeira, 2008). Puntualmente, las migraciones a España se intensificaron a partir de la segunda mitad de la década del 2000 (Patrício, 2008; Pelúcio, 2011).

### **6.3.2. La importancia de Europa**

El “descubrimiento” de Francia y, posteriormente, del resto de países europeos para trabajar en el mercado del sexo forma parte de un intento de las travestis por encontrar una vida mejor. Esto no se traduce únicamente en la posibilidad de ganar dinero y bienes materiales, sino también en hallar un ambiente donde sean respetadas, lejos de la violencia experimentada en Brasil al encarnar sus identidades de género. Reivindican, a su manera, la capacidad de insertarse en la sociedad, más allá de la provisoria aceptación que tienen durante el carnaval y los shows de travestis/transformistas (Vale, 2005).

Aunque las rutas migratorias sean reconfiguradas permanentemente y las condiciones políticas y económicas de los países de destino hayan cambiado, sus motivaciones para llegar a Europa siguen siendo prácticamente las mismas a lo largo de los años. El encanto de París sigue atrayendo a nuevas generaciones de travestis que, si bien buscan otros destinos migratorios, continúan asociando la «ciudad de la luz» con un tipo de vida distinguido y “glamouroso”. Recuerdo que una noche en Barcelona, en la zona del Camp Nou donde se concentra el mayor número de travestis trabajadoras del sexo, una brasileña saludó a otra compañera preguntándole dónde había estado que hace mucho tiempo que no la veía, la interpelada respondió “Vengo de París” (Notas de campo, 26 de octubre de 2010). Hubiera aceptado de manera llana ese comentario si, en la misma noche, no hubiera escuchado a otra travesti pronunciar lo mismo de manera irónica pues, en realidad, ninguna de las dos había estado en París. Esta ciudad permanece en el imaginario travesti estrechamente vinculada a su prestigiosa época “dorada”. Sin embargo, este esplendor acabó.

Numerosas y recientes investigaciones brasileñas se han centrado en estudiar y acompañar las migraciones de travestis a Europa, específicamente, a España (Patrício, 2008; Pelúcio, 2008, 2009b, 2011), Italia (Teixeira, 2008, 2011; Goulart, 2011) y Francia (Vale, 2005). También trabajos más antiguos en torno a las travestis brasileñas han detectado la importancia de sus tránsitos a Europa (Silva, 1993; Oliveira, 1994; Kulick, 1998). Estos estudios coinciden en sostener que Europa representa un ascenso social en el universo de las travestis. Sus conquistas económicas (sobre todo, quienes pueden comprar sus casas en Brasil) son exhibidas como verdaderos trofeos que permiten reconocer a las travestis “exitosas” que se diferencian de las demás. Al mismo tiempo, los cuidados corporales, las nuevas cirugías estéticas realizadas, las ropas de marcas importadas, los perfumes caros y las joyas dan cuenta del prestigio y del “glamour” alcanzados a través de sus estancias en Europa (Teixeira, 2008; Pelúcio, 2009a). Se valora asimismo la posibilidad de acceder a otras culturas, dominar otras lenguas, adquirir nuevas experiencias, sentirse respetadas y deseadas por “hombres de verdad” que podrían llegar a convertirse en *maridos* si cuentan con el suficiente coraje y dinero para pasear y exhibirse públicamente con ellas (Pelúcio, 2008; Teixeira, 2011). El relato de Francisca, quien reside en Barcelona, revela el principal motivo por el cual no desea volver a vivir en Brasil:

*Muitas se apegam à Europa e deixam o Brasil... Por que? Não porque aqui está o dinheiro, as pessoas pensam que é por causa do dinheiro, não! É pelos maus tratos. Nós não temos direito de entrar num restaurante e ser vistas como ser humano. Nós no Brasil somos vistas pelo carro, pela marca da roupa que você está usando, a gente não é vista como ser humano. [...] Aqui na Europa a travesti é tratada como um ser humano normal. Aqui os homens dão mais valor à travesti. Tem homem que larga até a mulher para ficar com travesti<sup>383</sup>.*

La búsqueda de la “normalidad”, deseada por Francisca, se convierte, pues, en una importante razón para quedarse en Europa. Todas las entrevistadas durante mi trabajo de campo, tanto quienes aún viven o han vivido en Europa, coinciden en resaltar que, como en ningún otro sitio, en Europa se sienten/han sentido libres y respetadas. Sin

---

<sup>383</sup> “Muchas se apegan a Europa y dejan Brasil... ¿Por qué? No porque aquí está el dinero, las personas piensan que es por causa del dinero, ¡no! Es por los malos tratos. Nosotras no tenemos derecho de entrar en un restaurante y ser vistas como ser humano. Nosotras en Brasil somos vistas por el coche, por la marca de la ropa que estás usando, no somos vistas como ser humano. [...] Aquí en Europa la travesti es tratada como un ser humano normal. Aquí los hombres dan más valor a la travesti. Hay hombre que hasta larga a su mujer para quedarse con una travesti”.

embargo, como las experiencias son diversas, no todas aceptan abandonar definitivamente Brasil e, incluso, consideran una “traición al país de origen” el hecho de querer residir en Europa (Goulart, 2011: 312). A muchas sólo les interesa pasar unos años en Europa para ganar el suficiente dinero para conseguir una buena vida para ellas mismas y, muchas veces, para ser el sostén económico de sus familias en Brasil<sup>384</sup>. El dinero empodera a las travestis frente a su familia (Teixeira, 2008) y les permite tanto reconstituir las relaciones dañadas en el pasado como acentuar las fisuras. Un hermano de Samanta viajó hasta Río para pedirle dinero, lo dejó esperando todo el día en el salón y al caer la noche lo atendió para decirle que no tenía nada que darle. También existen casos, como el de Roberta, donde su familia (la madre de Roberta) terminó robándole todo el dinero que desde España le enviaba para que se lo guardara.

Como quienes migran a Río, es muy difícil para las travestis llegar a Europa sin formar parte de un sistema de circulación organizado por otras travestis (*mães/madrinhas*) para instalarse y comenzar a trabajar en el mercado del sexo local. Viajar a Europa requiere la existencia de una sólida red que garantice la salida de Brasil. Estas *mães/madrinhas* financian, o sea, estipulan que el viaje a Europa les costará una suma de dinero (durante mi estadía en Río los “préstamos” que se hacían desde allí oscilaban entre los 12.000 y 15.000 euros) que incluye, como mínimo: la realización del pasaporte, el pasaje aéreo, un dinero en efectivo para entrar al país, la estancia por las primeras semanas, la compra del “punto” donde trabajarán y la “protección” que los nombres de las financiadoras les proveen en su destino. Como Reyna manifiesta: “Porque no doy el pasaje o el “punto” de prostitución únicamente, sino que estoy dando mi pasaporte, mi nombre. Reyna [y menciona su apellido] es conocida y respetada en toda Europa” (Notas de campo, 19 de agosto de 2008).

Las ganancias que obtienen *mães/madrinhas* por estos préstamos son cuantiosas, aproximadamente las dos terceras partes de la financiación para el viaje a Europa son ganancias íntegras. Por este motivo, hablar de *mães* y *cafetinas* (“madame”, proxenetas) es prácticamente lo mismo aunque ellas<sup>385</sup> pretendan disimularlo. Sin embargo, no suelen ser vistas como “explotadoras” por las travestis, sino como “agentes” que

---

<sup>384</sup> Piscitelli (2009) distingue que las mujeres brasileñas que trabajan en la industria del sexo en Europa (España e Italia) también suelen regresar una o dos veces al año a Brasil, dependiendo del estatuto migratorio y de las condiciones económicas de cada una. En estos viajes se afianzan los lazos afectivos con sus familias y gestionan las inversiones que han sido facilitadas con el dinero ganado en Europa para, en muchos casos, planear su retorno definitivo al país.

<sup>385</sup> Hay muy pocos hombres involucrados en este sistema de “préstamos” de las travestis.

posibilitan que las travestis entren y permanezcan en otro país (Pelúcio, 2009b: 190-1). Como Pelúcio manifiesta, estos vínculos, contruidos en Brasil a través del “cariño”, los “cuidados” y la “protección” de las *mães/cafetinas*, son cada vez más frágiles y tensos en el contexto de las migraciones transnacionales: existe una presión muy grande para que las travestis devuelvan cuanto antes su deuda. A pesar de esta relación desigual en la que, muchas veces, se llega a intimidar y amenazar a las deudoras, son muy pocas quienes consideran que están involucradas en una red donde se las “explota” y son “traficadas”. Por el contrario, entienden este tipo de pacto como una forma de “ayuda”, es decir, es un tipo de red social que es accionada en determinados contextos en los que se desea migrar (Piscitelli, 2008; Teixeira, 2008). Goulart (2011: 288) relata que este tipo de “ayuda” es muchas veces la única posibilidad que una travesti tiene para salir del país y es la base que organiza el inicio de su proyecto migratorio.

De las travestis que entrevisté en Barcelona, sólo una (Márcia) reconoció que llegó financiada. Pudo pagar su deuda de 8.000 euros en cuatro meses de trabajo. El resto, o pertenecen a una generación (años setenta) en donde este tipo de financiación apenas existía, o llegaron después de haber ahorrado mucho tiempo en Brasil el dinero para el pasaje pero, esto sí es importante, pagaron en España por los “puntos” de la prostitución o se insertaron para trabajar inicialmente en pisos dirigidos por *cafetinas* que se quedaban/quedan con la mitad de sus ganancias. En realidad, las migraciones de travestis a Europa son un gran negocio y una fuente de prestigio para todas las personas involucradas en estas transacciones. La presidenta de la asociación de travestis y transexuales de Brasil opina que en el pasado (finales de los años setenta y todos los ochenta) una travesti tenía prestigio si exhibía un cuerpo voluminoso: cuantas más siliconas mejor. Hoy en día, las *mães/cafetinas* son figuras reconocidas pues “el prestigio se mide a través del poder y de las redes creadas en relación a las migraciones a Europa” (Notas de campo, 10 de junio de 2008). Por lo tanto, según su opinión, quien más travestis lleve a Europa, será más respetada dentro del universo de las travestilidades.

En definitiva, volviendo al significado que estos viajes tienen para las travestis, Europa representa una importante promoción a nivel material, simbólico y corporal. Quienes viajan a Europa son denominadas “europeas”, una categoría *emic* que condensa las experiencias vividas allí. Las “europeas” son reconocidas por su “belleza”, “refinamiento” y “sofisticación”, o sea, como personas “viajadas” que llegaron a Europa

y encarnaron una serie de ideales que cuando vuelven a Brasil – de forma transitoria o permanente- son positivamente valorados. Recuerdo el caso de una habitante del caserón. Después de unos meses de conocerla, Brenda viaja a Italia. Poco antes de mi partida de Río, llama una tarde al caserón ya desde Italia para saludar a sus compañeras. Tras la conversación, Priscila comentó: “Cómo Italia cambia la cabeza de las personas. Brenda ya habla con más seguridad y confianza” (Notas de campo, 5 de agosto de 2008). Incluso contaron que en su conversación comenzó a emplear algunas expresiones en italiano. Estas habilidades lingüísticas aprehendidas con tanta rapidez por Brenda fueron satisfactoriamente valoradas por el grupo. La admiración hacia las “europeas” es un valioso indicador del prestigio que estas travestis tienen. No obstante, el reconocimiento de una travesti como “europea” debe estar vinculado al “éxito” de su proyecto migratorio. Natalia estuvo trabajando seis meses en Italia cuando la deportaron y tuvo que volver a Brasil. En Río le pregunté si era considerada una “europea”, me respondió – con el humor que la caracteriza- que ella más bien es una “penapea”, o sea, que daba pena (Notas de campo, 2 de agosto de 2008). Al no llegar a cumplir sus metas en Europa (ganar dinero, saldar sus deudas o adquirir ropas y bienes “lujosos”), su retorno no fue prestigioso. Por lo tanto, para que el resto de las travestis valore positivamente a una “europea”, se debe regresar a Brasil como una travesti “exitosa”.

No todas las que son reconocidas como “europeas” están a gusto con este concepto. Consideran que es erróneo pensar desde Brasil que la vida de ellas es mucho mejor que la del resto por el sólo hecho de vivir en Europa. Como Márcia reconoce desde Barcelona: “*No Brasil todos pensam que aqui a gente come caviar*”<sup>386</sup>. Por el contrario, la vida en Europa puede ser muy dura. La denominada “crisis económica” que se inició en los últimos años, las políticas municipales que restringen el trabajo sexual callejero o el miedo a las deportaciones son algunas dificultades que atraviesan y que delinean un panorama complejo en donde cada vez es más difícil convertirse en una travesti “exitosa”. Como Pelúcio sintetiza:

Ser “europea” en este momento significa para las recién llegadas tener dificultades para pagar sus deudas, trabajar en sistemas de pisos en donde hay que estar 24 horas del día atendiendo a los clientes, enfrentar la fuerte competencia entre ellas, con peleas, falta de solidaridad y soledad. Es curioso que aún así, ser “europea” pueda llegar a “encantar” (2009b: 184).

---

<sup>386</sup> “En Brasil todos piensan que aquí comemos caviar”.

Europa sigue fascinando a nuevas generaciones de travestis que, a pesar de las dificultades mencionadas, no desisten de transitar por estos territorios que otorgan prestigio a quienes “exitosamente” pueden encontrar la manera de fortalecerse económicamente. Aquí pueden soñar con una vida “normal” donde se las respeta como personas y pueden reafirmar su identidad de género en libertad. Corresponde analizar un elemento más que será necesario para comprender cabalmente el significado de sus migraciones transnacionales: Europa es al mismo tiempo el sitio donde se puede desarrollar una “belleza más sofisticada”, es decir, es el contexto idóneo para terminar (si aún no lo han hecho) de modificar sus cuerpos.

### **6.3.3. El “último” viaje corporal**

Entre las propias travestis existe la creencia que ser “europea” significa ser “bella” (Pelúcio, 2009b). Una belleza que está vinculada a las prácticas más valoradas de feminización (cirugías estéticas). Ya se anticipó que una de las señales del “éxito” de las travestis en Europa se observa a través de sus cuerpos (Teixeira, 2008). Se supone que quien vuelve de Europa es/está más “bella”. Ahora es preciso indagar por qué se establece esta asociación.

Una explicación consiste en pensar que en el imaginario de las travestis Europa ha sido construida como el lugar de la cultura, el “glamour”, la buena educación, el refinamiento y la libertad. Un continente que es valorado, soñado e idealizado de forma positiva por quienes, desde Brasil, aspiran a una vida mejor. Partiendo de estas premisas, generalmente las travestis que han vivido como mínimo alguna temporada en Europa regresan encarnando ciertos ideales construidos en torno a Europa. O, al menos, se espera que lo hagan para ser consideradas “exitosas”. De esta manera, no sólo exhibirán sus joyas, calzados y vestimentas compradas –como muchas aseguran– en las mejores tiendas europeas, sino que corporalmente volverán más “bellas” según los modelos estéticos travestis. Esto significa que a partir de sus proyectos migratorios podrán acceder a unas prácticas quirúrgicas y estéticas con más facilidad y rapidez que si estuvieran viviendo en Brasil. No todas las cirugías estéticas son hechas en Europa. Muchas aprovechan sus vacaciones y “descansos”, como suelen mencionar, para realizar sus cirugías en Brasil. En el capítulo 4 ya se ha descrito la gran fama y el reconocimiento internacional que tienen los/as cirujanos/as plásticos brasileños/as y los

bajos costes de las intervenciones. Brasil, pues, es uno de los países más atractivos para que travestis (y mujeres) brasileñas y de otras partes del mundo efectúen sus cirugías estéticas.

Sin embargo, más allá del lugar donde se operan, importa reconocer que a partir de sus estancias en Europa disponen de más recursos para feminizar sus cuerpos. Normalmente, todas las “europeas” que conocí, tanto en Río como en Barcelona, han “completado” –aunque en realidad nunca tiene un fin- su proceso de feminización. Evidentemente que existen excepciones y se encuentran casos como el de Tony quien ha trabajado muy bien en Francia (durante el *boom* de finales de los setenta) sólo “montada”. Cristina y Bibi tampoco se han “bombado” ni han realizado ninguna cirugía estética durante sus estancias en Europa. Las hormonas fueron sus únicas herramientas de feminización. Precisamente Bibi me comentó que Europa las expone a un ambiente donde hay una gran competencia y, en consecuencia, las presiones para ser más “bonitas” son mayores. Bibi fue entrevistada en Río pero vivió 25 años en Barcelona. Aunque ella apenas modificó su cuerpo, aseguró con su español casi perfecto que: “Las que se fueron [a Europa] quedaron mejores, né? Con las cirugías, con plásticas, con una serie de cosas. Y las que quedaron no hicieron tantas cosas, quedaron aquí en una vida más tranquila, limitada, no *procuraram se aperfeiçoar*<sup>387</sup> tanto, estaban cómodas, no tenían tanta *vanidade...*”. En su caso, ella misma advierte que “mi *personalidade* supera todo, cuerpo y todo”. Su fuerte autoestima la ha mantenido “seca”, es decir, sin siliconas ni implantes en su cuerpo. Sin embargo, entre las más jóvenes que aún viven en Brasil, es también cierto que muchas intentarán viajar a Europa “todas hechas” aunque los sacrificios que tengan que hacer para ello sean muy grandes. Recuerdo que una noche en el caserón Reyna y Alessandra se reunieron con dos travestis que no había visto nunca y que planeaban su viaje a Europa. En medio de todas las explicaciones, una de las candidatas pidió que también le financien las prótesis de sus pechos. Tanto Reyna como Alessandra le informaron que no es necesario hacerlo ahora, que sería más rápido realizar la operación en Europa, que en dos meses ya lo conseguiría. De forma muy gráfica le explicaron que “Lo importante no son las tetas sino una polla dura” (Notas de campo, 11 de septiembre de 2008). También le dijeron que es fundamental para su trabajo la belleza y la juventud que ella tiene. Ante la insistencia de la joven, le

---

<sup>387</sup> “[...] no intentaron perfeccionarse”.

sugirieron que se lo piense unos días, porque si hay que incluir las prótesis su viaje le costará 17.000 euros (3.000 euros más por las prótesis).

Existe otra explicación que permite analizar la estrecha relación que establecen entre belleza y europeísmo. Si se recuerda la historia del “descubrimiento” de París por parte de las primeras “travestis” brasileñas, se aprecia que fue en Europa donde comenzaron a transformarse en travestis. Llegaron a París como transformistas y volvían a Brasil como “bellas y femeninas” travestis. Pedro evoca al ser entrevistado que: *“Regina, Vanessa, Adelina... todas foram se harmonizar em Paris, todas elas foram de homem, não podiam embarcar de mulher, todas foram de homem, até '76 todas embarcavam de homem”*<sup>388</sup>. Recién en la segunda mitad de los años setenta, lentamente, cada vez más travestis comenzaron a feminizar sus cuerpos y se atrevieron, con muchas dificultades, a exhibirse públicamente *como* mujeres. En ese período se difunde ampliamente el uso de la silicona líquida industrial que se inició, en manos de Elisa, también en París. Deseosas de experimentar los “maravillosos” efectos de esta sustancia, la mayoría de los cuerpos contruidos por esta generación buscaron unas formas muy voluminosas. Fueron cuerpos que no pasaban desapercibidos, incluso hasta el día de hoy se los llama “cuerpos París”. Como si fueran una marca registrada, estos cuerpos siguen vivos en el imaginario de las nuevas generaciones como Samanta<sup>389</sup>, quien asegura que: *“Dizem que no passado as travestis, elas falam os «corpos de Paris», que era muita bunda, muito corpo. Hoje não contam mais isso, hoje os homens não procuram ver aquele corpão”*<sup>390</sup>. Como ya se adelantó, la “naturalidad” de las más jóvenes se ha ido imponiendo como valor estético entre las travestis. Aparentemente, atrás se dejaron los excesos y las exuberancias corporales.

En definitiva, importa reconocer que, cualquiera sean los formatos corporales, fue en París, en Europa, donde comenzaron a gestarse los cuerpos (y las identidades) de las travestis. Estos orígenes han influido notablemente para que, entre otros aspectos, aún hoy se siga considerando a Europa como un destino asociado a la belleza. Con esto

---

<sup>388</sup> “Regina, Vanessa, Adelina... todas fueron a hormonarse a París, todas ellas fueron de hombre, no podían embarcar como mujer, todas fueron de hombre, hasta el '76 todas embarcaban de hombre”.

<sup>389</sup> Pocas travestis de aquella «época dorada» parisina quedan aún vivas. Quienes sobrevivieron y fueron “bombadas” a finales de los setenta/principios de los ochenta exhiben la inevitable “caída” de la silicona industrial.

<sup>390</sup> “Dicen que en el pasado las travestis, ellas hablan de los «cuerpos de París», que tenían muchas nalgas, mucho cuerpo. Hoy eso no cuenta, hoy los hombres no buscan ver aquel corpón”.

no quiero decir que no existan travestis “bellas” que nunca han salido de Brasil. Las nuevas generaciones que empiezan a hormonarse a edades cada vez más tempranas consiguen alcanzar unos resultados estéticos muy favorables según los ideales de belleza del grupo. Sin embargo, serán aún más valoradas quienes, con “éxito”, han vivido una temporada en Europa y han podido encarnar el “glamour”, el “refinamiento” y la “sofisticación” asociados con Europa. En una palabra, si se piensan las transformaciones corporales de las travestis como procesos organizados de acuerdo a una serie de etapas, no cabría duda que, generalmente, la “última” etapa, la que brinda más prestigio, estará asociada con Europa. Liposucciones, implantes de senos, rinoplastias, depilaciones con láser o aplicaciones para rellenar los rostros son algunas de las prácticas más solicitadas y que están relacionadas con alguna fase del viaje a Europa. Para las travestis, pues, ya sea a nivel simbólico o material, las “europeas” serán siempre “bellas”.

#### **6.3.4. La “particularidad” de las travestis brasileñas**

En esta sección se analizará la inserción de las travestis brasileñas en el mercado del sexo español. Una vez establecida la importancia de Europa en la construcción de las travestilidades, a continuación se reflexionará acerca de cómo sus identidades son reconfiguradas en el contexto europeo. Como Patrício (2008) manifiesta: si en Brasil, las que circulan por el mundo, se destacan como “europeas”, ya en Europa ellas se distinguen como brasileñas. Los escenarios, las prácticas sexuales y las imágenes creadas en torno a las travestis son diferentes en los mercados del sexo español y brasileño. Se observa que cuando los contextos son modificados, se alteran asimismo las marcas identitarias (Piscitelli, 2011). Se examinará la producción de imágenes corporales en torno a las mujeres brasileñas, en general, y a las travestis, en particular, para entender cómo se acciona la *brasileñidad*<sup>391</sup> una vez que se han cruzado las fronteras nacionales.

Piscitelli (2007b, 2011: 10) puntualiza que, en Brasil, los debates en torno a la integración de las mujeres brasileñas en el mercado transnacional del sexo se han llevado a cabo a partir de una cierta construcción de la feminidad nacional, altamente sexualizada y definida por el “color” (Moutinho, 2004). Las imágenes de mulatas y

---

<sup>391</sup> Concepto propuesto por Piscitelli (2011: 5) y que alude a los trazos “étnicos” asociados al Brasil.

negras producidas históricamente a partir del Brasil colonial explican, según este discurso, la notoriedad que las brasileñas tienen en la industria del sexo transnacional como bienes de consumo “exóticos”<sup>392</sup>. Esta sexualización de la “raza” ha permitido que Brasil creara y exportara uno de sus principales símbolos nacionales: el de sus mulatas y negras *irresistibles* que contornean sus caderas al ritmo del samba (Edmonds, 2002; Corrêa, 1996). De acuerdo a Piscitelli, “la imagen de la mulata construida como objeto de deseo y símbolo nacional aparece como síntesis de la percepción sexualizada de la *brasileñidad*” (2011: 11). Estas representaciones altamente sexualizadas contribuyen a que la asociación entre ser brasileña y *ser prostituta* surja de forma casi inmediata en el contexto migratorio (Pontes, 2004; Mayorga, 2011), sólo las mujeres con mayor escolaridad, que no son consideradas negras y cuentan con una mejor posición social en los países receptores, pueden estar “menos afectadas por esas nociones de *brasileñidad*” (Piscitelli, 2011: 15).

Diversas investigaciones sobre mujeres brasileñas trabajadoras en el mercado del sexo español coinciden en describir que en estos escenarios ellas se identifican como brasileñas y se apropian de algunos atributos como ser “calientes” y “morenas” (Piscitelli, 2011). Es decir, ellas incorporan el discurso dominante patriarcal y colonial para alcanzar determinadas metas a través de sus trabajos como profesionales del sexo: autonomía, independencia económica o libertad (Piscitelli, 2004; Mayorga, 2011). No obstante, Piscitelli destacó que en la industria del sexo española, a través de entrevistas que hizo a clientes y empresarios de locales, la sexualidad que racializa a las brasileñas como “morenas” no las ubica en una posición privilegiada con respecto al resto, sino que frecuentemente las trabajadoras del sexo de “color” son asociadas con las colombianas y cubanas. Esto significa que, en Cataluña donde llevó a cabo su investigación, “las brasileñas tienden a diluirse en una categoría regional, como latinoamericanas” (Piscitelli, 2011: 19). Paralelamente, a través de los relatos de las propias trabajadoras del sexo, ellas destacan su singularidad como brasileñas a través de cualidades como el cariño, la alegría, la simpatía y el cuidado con los clientes (Piscitelli, 2007b, 2011). Sintetizando lo expuesto, la autora argumenta que:

---

<sup>392</sup> Según Kempadoo (*apud* Piscitelli, 2007b: 27), el exotismo se basa en la admiración, valoración y atracción por el *otro*. Sin embargo, analizando los procesos de exotización contemporáneos regidos por movimientos económicos y culturales globalizantes, termina siendo una forma de racismo con la única diferencia que el exotismo no sitúa la alteridad en un lugar inferior. No coincido con este último punto señalado por la autora pues considero que, aunque con otras fórmulas, el exotismo sí termina posicionando al *otro* en una posición inferior.

en estos sectores altamente mercantilizados de la industria del sexo en España, los atributos que esas migrantes subrayan para afirmar su *brasileñidad* son la afectuosidad y el cuidado. En este escenario, la supuesta “superioridad” concedida a esta nacionalidad en virtud de una sexualidad exacerbada, asociada a un saber específico y vinculado a la valorización del color “moreno” se tornan secundarios. Las cualidades destacadas tienen cierto sabor a domesticidad. Accionándolas, las entrevistadas procuran posicionarse en un contexto marcado por la competencia entre mujeres de diversas nacionalidades.

Con respecto a las travestis brasileñas que trabajan en el mercado del sexo español, se revelan algunos aspectos significativos en relación a los análisis recién expuestos. Las travestis también activan su identidad como brasileñas en sus migraciones transnacionales, pero en vez de acentuar cualidades relacionadas al temperamento (“alegres” y “cariñosas”), ellas privilegian sus cuerpos como los principales marcadores identitarios de su *brasileñidad*. Es decir, destacan que son más “calientes” y “sensuales” y, al mismo tiempo, que sus cuerpos son “especiales”. Algunos relatos de mis entrevistadas:

*É raro ter uma travesti, uma transsexual, com corpo bonito na Espanha. Você já viu travesti espanhola mesmo bonita? E brasileira você já viu várias! [...] Corpo perfeito, marquinha de biquini, queimada... Brasil, sempre*<sup>393</sup> (Roberta).

*As travestis brasileiras são bonitas. Elas procuram a perfeição, elas têm uma coisa que as de lá fora não fazem esse tipo de corpo*<sup>394</sup> (Lina).

*Os corpos das outras não são tão arredondados, não são tão femininos como os nossos. Os nossos são mais femininos, procuramos desenvolver uma feminilidade, entendeu? As brasileiras são mais fáceis de ficarem mais arredondadas*<sup>395</sup> (Keyla).

---

<sup>393</sup> “Es raro que haya una travesti, una transexual, con cuerpo bonito en España. ¿Viste ya una travesti española realmente bonita? ¡Y brasileña ya viste a varias! [...] Cuerpo perfecto, marquita del biquini [hecha por el sol], bronceada... Brasil, siempre”.

<sup>394</sup> “Las travestis brasileñas son bonitas. Ellas buscan la perfección, ellas tienen una cosa que las de afuera no hacen ese tipo de cuerpo”.

<sup>395</sup> “Los cuerpos de las otras no son tan redondeados, no son tan femeninos como los nuestros. Los nuestros son más femeninos, buscamos desarrollar una feminidad, ¿entiendes? Las brasileñas son más fáciles de quedar más redondeadas”.

Existe una creencia entre las propias travestis, cada vez más cuestionada por la “belleza” conseguida por las nuevas generaciones de travestis venezolanas y colombianas, que son únicas, que la particularidad de sus cuerpos las distingue del resto. Esta convicción puede tener sus fundamentos en el peso que la llegada de las brasileñas tuvo a finales de los setenta en el mercado del sexo europeo y en la difusión que tuvieron en algunas técnicas de embellecimiento. Reyna sostiene que *“todas procuram o protótipo brasileiro tanto que nas aplicações de silicone nós somos as melhores, inclusive nas plásticas também, os cirurgiões plásticos [...] nós temos os melhores nesse campo. Então nós estamos copiadas pelo mundo todo, estamos procuradas”*<sup>396</sup>. Las travestis brasileñas, pues, una vez que transitan por las fronteras de su país, se reconocen como “las más bonitas”. Sus cuerpos “perfectos” se convierten en el principal distintivo que las diferencia de las demás travestis en el amplio y competitivo mercado del sexo europeo.

Al mismo tiempo, se erigen como grandes amantes, capaces de dar mucho placer y gozo a sus clientes. Para ello aprovechan el elevado grado de erotización creado en torno a su *brasileñidad*. Generalmente, existe una tendencia a que sexualicen su “color” moreno/mulato. Si se examinan algunas auto-identificaciones que las travestis brasileñas emplean para presentarse en uno de los principales sitios en Internet donde anuncian sus servicios en España<sup>397</sup>, se descubrirán expresiones como: “morena de infarto”, “mulata cachondísima”, “mulata de mucho placer”, “morena guapísima de piel canela, caliente como el verano” o “mulata brasileira, tan exuberante y caliente como mi tierra”. En algunos anuncios, mencionan cualidades como “piel bronceada”, “exótica” o “morena bronceada” para indicar, junto a otras características, cuán “calientes” son. Incluso se encuentra el anuncio de un travesti brasileña, fenotípicamente “bronceada”, “morena” o “mulata”, que no menciona ninguna de estas expresiones para describirse

---

<sup>396</sup> “[...] todas buscan el prototipo brasileño tanto que en las aplicaciones de silicona somos las mejores, inclusive en las [cirugías] plásticas también, los cirujanos plásticos [...] tenemos a los mejores en ese campo. Entonces somos copiadas por todo el mundo, somos buscadas”.

<sup>397</sup> Me refiero a [www.erosguia.com](http://www.erosguia.com). En este portal se puede acceder tanto a los servicios de mujeres como de travestis. Una vez que se elige ingresar al espacio exclusivo de las travestis, se puede visualizar en la página principal las fotos de todas las travestis anunciadas, con su nombre y la ciudad donde se encuentran (casi exclusivamente, Barcelona y Madrid). En las fotos posan con lencería muy erótica y semidesnudas, exhibiendo pechos, nalgas y, en muchísimos casos, sus penes erectos. Cliqueando en las fotos o los nombres se accede a la información completa de la travesti seleccionada (edad, idiomas que habla, teléfono, descripción general de cómo es, los servicios que ofrece y las tarifas), también se pueden ver diferentes fotos e, incluso, algunas adjuntan vídeos. Existen asimismo anuncios destacados que presentan fotografías de mayor tamaño que el resto.

pero se observa que en todas sus fotografías se la ve con vestido diminuto de leopardo, con largos pendientes de plumas y posando inclusive en cuatro patas delante de abundante vegetación natural. Estas imágenes representan a una travesti portadora de una sensualidad “exótica”, “salvaje” e “incontrolable”. Difícilmente, una travesti rubia y “blanca” posaría de esta manera para representar un determinado tipo de *sexualidad casi animal* (hooks, 1997).

La “negritud sexualizada” (Pelúcio, 2008: 12) que accionan las travestis es un bien valorado en sus contextos migratorios transnacionales. Como se mencionó en el primer capítulo, mientras que en Brasil llevan a cabo prácticas para *blanquearse*, en Europa valorizan la “belleza negra” como un elemento que les otorga prestigio en el mercado del sexo transnacional (Duque, 2009). Sin embargo, las brasileñas de “color”, en el mercado del sexo español, cuentan con el mismo estatus que las mulatas/negras de Venezuela, Cuba, Panamá, Colombia, (quienes son encontradas también en los portales publicitarios en Internet), Ecuador y Perú (menos publicitadas en Internet, trabajan más en la calle). Aún así, ser mulata/morena/bronceada es un valor a destacar, como, finalmente, se describe en este anuncio: “[soy] un encanto de travesti brasileña recién llegada a la ciudad, la mulatita tan exuberante y ardiente como su país de origen!”<sup>398</sup>.

Esta “fogosidad” sexual, que ha sido construida de acuerdo a un modelo colonial/“racial”, se condensa en la visión sexualizada de la *brasileñidad*. Con esto quiero decir que, en realidad, más allá del “color”, son las brasileñas quienes están siendo sexualizadas y se sexualizan a sí mismas según este modelo. Conviene, pues, considerar más a los marcadores étnicos que “raciales”. Es útil el significado que Pontes (2004: 234) emplea para hablar de etnicidad en su investigación sobre la representación de las mujeres brasileñas en los medios de comunicación portugueses. Considera la etnicidad como un proceso de identificación construido en el contexto migratorio. Aunque este proceso esté asociado con una ideología del mestizaje que exotiza y sensualiza a las mujeres, “*as agentes não precisam ser exatamente mestiças: sua brasilidade já lhes confere esta ‘filiação’*”<sup>399</sup> (Pontes, 2004: 234). Será en la intersección entre etnicidad y nacionalidad donde las travestis que hacen un uso estratégico de su *brasileñidad* se describirán como:

---

<sup>398</sup> Disponible en:

<http://barcelona.tuguiaerotica.com/travestis-escorts/samira-danner/2806/> [acceso 7/5/12].

<sup>399</sup> “[...] las agentes no necesitan ser exactamente mestizas: su brasileñidad ya les confiere esa ‘filiación’”.

Hola amores soy Carolina la travesti más guapa que vas a conocer fúe [sic] nombrada miss brasil por ser la más guapa y elegante entre todas. Soy puro fuego en la cama ven a probar de mi cuerpo de top model<sup>400</sup>.

Soy una chica brasileña, muy caliente con unas medidas impresionantes y reales como tú jamás has visto. Cien por cien activa, yo no soy dulce, ni dócil, muy cañera, muy dominante<sup>401</sup>.

Hola soy una brasileira, 23 años, bellísima, 1.90, cuerpo de seda, refinada, muy morbosa caliente y puro fuego en la cama<sup>402</sup>.

Estos anuncios seleccionados en otro portal de Internet para travestis en España<sup>403</sup> reflejan que el ser “puro fuego en la cama” (la originalidad no siempre está presente en sus anuncios) no está exclusivamente asociado con el hecho de ser mulatas/negras, sino con encarnar lo que significa ser una travesti brasileña. Para ello se debe considerar un elemento imprescindible para definir la relación que ellas establecen con sus clientes: sus penes. Todos los anuncios de travestis hechos a través de Internet o de periódicos describen su “dotación”<sup>404</sup>. La descripción es, generalmente, muy detallada ya que mencionan los centímetros (aseguran que “reales”) de largo y grosor. También aluden a una serie de adjetivos como “dura”, “empalmada”, “lechera”, “enorme” o “jugosa” que dan cuenta del potencial que tienen entre sus piernas. Se

---

<sup>400</sup> Disponible en:  
[http://www.taiakashemales.com/modelos/espana/carolina\\_scarlat.shtml](http://www.taiakashemales.com/modelos/espana/carolina_scarlat.shtml) [acceso 21/4/12].

<sup>401</sup> Disponible en:  
[http://www.taiakashemales.com/modelos/espana/alexandra\\_bittencourt.shtml](http://www.taiakashemales.com/modelos/espana/alexandra_bittencourt.shtml) [acceso 21/4/12].

<sup>402</sup> Disponible en: <http://www.taiakashemales.com/modelos/espana/safira.shtml> [acceso 22/4/12].

<sup>403</sup> Taiakashemales es un portal español para el anuncio exclusivo de travestis. El mismo se organiza agrupando bajo la categoría “Travestis VIP” a los anuncios que son destacados y enumerando las 24 ciudades más importantes en España donde se ofrecen los servicios de todas las travestis en cada ciudad. Los anuncios que aparecen en la primera página de cada ciudad consisten en la foto de una travesti, como en Eros Guía, de cuerpo entero, luciendo lencería erótica y semidesnudas, exhibiendo sus partes corporales más “calientes”. Acompaña la foto el nombre de la travesti y, en muchos casos, una bandera con su nacionalidad. Una vez que se cliquee la foto de la travesti elegida, se accede a toda una información detallada sobre las características de la travesti (de dónde proviene, medidas, gustos sexuales) y de los servicios que ofrece, junto a su teléfono personal. También se adjuntan una serie de fotografías que pueden ser ampliadas cliqueando sobre ellas. Este portal cuenta con un foro para clientes (intercambian información entre ellos, recomiendan a las mejores travestis, comparten sus experiencias) y para las travestis (hacen anuncios de sus traslados a otras ciudades, contactan y entablan conversaciones con clientes, entre otras actividades).

<sup>404</sup> La exaltación del pene por parte de las travestis, aunque visiblemente se exprese por razones laborales, debe ser contrastada con la experiencia de transexuales HaM entrevistadas por Soley-Beltran (2009: 339) quienes consideran al pene como la principal señal de la masculinidad y, en consecuencia, perciben que debe ser extirpado para lograr la feminidad deseada (sobre todo, en el caso de sus informantes británicas pues las HaM españolas entrevistadas otorgaban menor importancia a la cirugía genital).

observa, asimismo, la importancia que tienen sus penes en su trabajo al descubrir que la gran mayoría de travestis publica en estos portales fotos donde se los ve erectos y son plenamente exhibidos. Se contempla, pues, que en sus anuncios, en un espacio reducido, se pueden concentrar como en ningún otro sitio los aspectos que son más valorizados en el mercado del sexo local. De forma ambivalente, ellas deben resaltar cuán “bellas” y “femeninas” son y, al mismo tiempo, expresar la capacidad que tienen para hacer gozar, sobre todo mediante la penetración, a sus clientes. Los siguientes anuncios seleccionados manifiestan lo expuesto:

Soy Isa, fotos 100% reales, soy una trans<sup>405</sup> brasileña joven e infartante, tengo 23 años, súper femenina, muy simpática y muy cariñosa. 1,75 de estatura, 130 de pecho y cuerpo de modelo como ves en mis fotos. En definitiva, una muñeca de lujo. Te garantizo que vas a disfrutar con mi cuerpo, seré tu juguete de placer, y hablando de juguetes, para ti reservo uno muy especial: 22 cm reales de pura delicia. Soy una potente máquina sexual y voy a hacer realidad todos tus deseos más eróticos. Me encanta el buen rollo y me entrego a tus fantasías con plena pasión<sup>406</sup>.

Mundialmente deseada en todo el país. La trans brasileña se convierte en número 1 del mundo!!!! Por sus medidas generosas y de infarto! Altura 1,73 cm, peso 61 kg, cadera de 122 cm, talla gg de pecho, cinturita de avispa de 58 cm, pies talla 38... y una súper polla de 24 cm como nunca has visto ni verás jamás en tu vida! (...) *Soy súper femenina y guapísima y además me encanta ser un hombre porque no soy una mujer, soy una travesti*<sup>407</sup>.

Esta última frase condensa los principales enunciados que constituyen las travestilidades y que se han ido desarrollando a lo largo de esta tesis: feminidad, belleza, virilidad y la consideración que, en definitiva, “*no soy una mujer, soy una travesti*”. El siguiente relato de Tony, quien vivió una temporada en París y fue entrevistado en Río, también resume los principales aspectos que se analizaron sobre la forma en que anuncian sus servicios sexuales y que, según él, son los que determinan que las travestis brasileñas sean diferentes al resto:

---

<sup>405</sup> La gran mayoría de portales donde se anuncian en Internet utiliza la expresión *emic* travestis para nombrarlas (por ejemplo, teleTravesti o Travestiland) y para organizar sus portadas. Las anunciantes se nombran empleando tanto el término travesti como, en menor medida, trans (expresión que en España se presenta como políticamente “más correcta”). Sobre las terminologías utilizadas, véase el capítulo 1.

<sup>406</sup> Disponible en: <http://www.erosguia.com/es/ficha.php/5223/> [acceso 21/10/11].

<sup>407</sup> Disponible en: <http://www.erosguia.com/es/ficha.php/4780/>, el subrayado es mío [acceso 1/11/11].

*Não digo que não tenham travestis de outra raça bonitas mas a brasileira você encontra assim em toda esquina travesti bonita. [...] E, um detalhe, para o jogo sexual as brasileiras são ótimas porque todas gostam de sacanagem. Por isso as brasileiras ganhavam e ganham muito dinheiro lá fora. E são bem dotadas, rola tudo assim, são bem dotadas e gostam de fazer amor*<sup>408</sup>.

Para concluir esta sección, a diferencia de las mujeres trabajadoras del sexo, las travestis relacionan su *brasileñidad* tanto con sus formas corporales y “belleza” como con la manera de desenvolverse sexualmente; es decir, se consideran buenas amantes con una dotación muy “adecuada” para dar placer. Se aprecia que en el proceso de resaltar su “singularidad” como travestis brasileñas se apropian de un discurso dominante patriarcal que sexualiza la *brasileñidad*. Si bien este discurso tiene sus raíces en una ideología colonial donde las mujeres mulatas y negras fueron y son erotizadas<sup>409</sup>, se observa que el mismo traspasa sus vínculos “raciales” para convertirse en una cuestión étnica: la identidad nacional brasileña, más allá del “color” y del género, adquiere frecuentemente un matiz sexual en sus tránsitos transnacionales<sup>410</sup>. Dicha asociación es aprovechada – y realzada- por travestis insertas en el competitivo mercado del sexo para diferenciarse del resto y erigirse como las más “bellas” y “calientes”.

### **6.3.5. Los territorios del trabajo sexual en Barcelona**

En Brasil, el trabajo sexual de las travestis se concentró exclusivamente en las calles. Por el contrario, en España está más diversificado. Tanto en los espacios donde ejercen

---

<sup>408</sup> “No digo que no haya travestis de otra raza bonitas pero encuentras en cada esquina travesti brasileña bonita. [...] Y, un detalle, para el juego sexual las brasileñas son óptimas porque a todas les gusta la cachondez. Por eso las brasileñas ganaban y ganan mucho dinero allá afuera. Y son bien dotadas, esto va así, son bien dotadas y les gusta hacer el amor”.

<sup>409</sup> En menor medida, los hombres “negros” también son sexualizados. Según Moutinho (2004: 360), las características estigmatizadoras de la “raza negra” acaban por revelarse como elementos de prestigio en el mercado erótico/afectivo, diseñando al hombre “negro” (más “viril”, “bien dotado”, “más caliente”, con “mejor desempeño sexual”). También la autora (Moutinho, 2006) analiza el mercado sexual homoerótico en Río de Janeiro donde turistas “blancos” (europeos y norteamericanos) buscan mantener relaciones sexuales con hombres “negros” por considerarlos más “fogosos” y “calientes”. Por su parte, Pinho (*apud* Lopes, 2011) describe el proceso de construcción del cuerpo “negro” de hombres de la periferia de Salvador de Bahía. Estos cuerpos, que se tornan más visibles que los “blancos”, son representados como poseedores de una hipersexualidad y constituyen la marca de la sensualidad de la ciudad.

<sup>410</sup> Estas identificaciones son atenuadas, tal como se indicó, según algunos factores como la clase social, el nivel educativo o la posición social en la sociedad receptora.

su actividad (calle, pisos e Internet) como en la forma que se promocionan (Internet y prensa) las variantes son más amplias no sólo en España, sino en Europa en general.

La ciudad de Barcelona es la capital de la provincia de Barcelona y de la Comunidad Autónoma de Cataluña. Después de Madrid, es la segunda ciudad más poblada de España. Se ubica junto al Mar Mediterráneo, a unos 120 km al sur de los Pirineos y de la frontera con Francia. En la actualidad, Barcelona es reconocida como una “ciudad global” por su importancia cultural, financiera, turística y comercial. Posee uno de los principales puertos del Mediterráneo y es un punto importante de comunicación entre España y Francia. La ciudad se divide en diez distritos administrativos: Ciutat Vella, Eixample, Sants-Montjuïc, Les Corts, Sarrià-Sant Gervasi, Gràcia, Horta-Guinardó, Nou Barris, Sant Andreu y Sant Martí.

El trabajo sexual callejero de las travestis se centra en Ciutat Vella, Les Corts y Sant Martí. Antes conviene aproximarse a unas nociones generales sobre cómo es pensado y vivido el espacio de la ciudad, especialmente en relación al trabajo sexual. Para recordar, en el Estado español esta actividad no está oficialmente regulada ni ilegalizada pues forma parte del llamado sistema abolicionista, es decir, el estado no persigue, prohíbe ni favorece la prostitución siempre y cuando sea voluntaria. Sí, en cambio, se actúa en casos de proxenetismo, es decir, penando a las personas que se lucran explotando a otras personas. Sin embargo, pese a este abolicionismo declarado, existe una regulación de facto que se implementa, sobre todo, a través de intervenciones persecutorias y represivas por parte de los cuerpos y las fuerzas de seguridad.

Un porcentaje elevado de mujeres y trans que ejercen el trabajo sexual en España son inmigrantes. Aproximadamente, y según datos de ONG's que colaboran con mujeres y trans trabajadoras del sexo en Barcelona, entre un 70% y 90% de las trabajadoras del sexo son de nacionalidad extranjera. Estas cifras coinciden no sólo con la situación en el resto del país, sino también en Europa<sup>411</sup>. Una de las primeras dificultades que estas trabajadoras encuentran al iniciar sus proyectos migratorios es la entrada a Europa. Con el pretexto de regular los «flujos migratorios», los Estados

---

<sup>411</sup> Según un informe de TAMPEP (2009), en el 2008 el porcentaje de trabajadoras/es del sexo de nacionalidad extranjera en España es del 90% (49% proviene de Latinoamérica, 24% de Europa Central, 18% de África, 4% de Europa del Este, 3% de Europa Occidental, 1% de los Balcanes, 1% de Asia). En Europa, se estima que un 70% de todas las personas trabajadoras/es del sexo son inmigrantes, cifra que asciende entre el 80% y 90% –como ya se expresó– en países como España, Italia, Austria y Luxemburgo. Fuente: *Sex Work in Europe. A mapping of the prostitution scene in 25 European countries*, European Network for HIV/STI Prevention and Health Promotion among Migrant Sex Workers (TAMPEP).

dificultan las migraciones legales y persiguen las ilegales, fortaleciendo cada vez más los controles fronterizos. Sin embargo, este endurecimiento de las políticas migratorias no impide la llegada de personas extracomunitarias, sino que transforma la modalidad de hacerlo. Cuantas más restricciones existan para ingresar al territorio europeo, más personas recurrirán al apoyo de distintos tipos de redes que posibilitarán la migración, ya sea adelantando el dinero para el viaje, proporcionando contactos en el lugar de destino o, entre otras prácticas, facilitando la obtención de visados (Arella et al., 2007). No todas las redes son delictivas, si se entiende como delictivas aquéllas que ejercen coacciones y amenazas para garantizar tanto la devolución del dinero adelantado para el viaje, como el enriquecimiento a través del trabajo ajeno. También existen redes de tipo familiar (amigos y familiares juntan el dinero necesario para el viaje, esta cantidad ocasionalmente deberá ser devuelta con intereses) y redes de tipo comercial (agencias de viajes, empresarios de clubes de alterne o prestamistas privados quienes solicitan altos intereses) (Juliano, 2002). Los lucros en estos préstamos no implican que se piense en casos mediados por las amenazas y la coacción o en situaciones de trata, aunque también puedan llegar a darse. No obstante, para las políticas migratorias y los cuerpos de seguridad del Estado, detrás de todo tipo de red existe siempre explotación y engaño: el consentimiento y la autonomía de las personas supuestamente “víctimas” de la trata son irrelevantes (Mestre, 2004). Resulta paradójico que los gobiernos europeos encuentran en este tipo de redes (“mafias”) el principal objetivo para *combatir* en materia migratoria, precisamente, cuando son las duras restricciones las que fomentan el desarrollo de la denominada “trata de personas”<sup>412</sup>.

Una vez en territorio español, y cuando se acaba la estancia permitida como turista (de tres meses)<sup>413</sup> o según el visado de entrada y no se tiene ninguna posibilidad

---

<sup>412</sup> Conviene aclarar, como lo hace Garrido (2009: 22-3), que no toda explotación de la prostitución es siempre ilícita, lo es cuando se vulneran los derechos de las personas involucradas mediante la prostitución forzada al amenazar, coaccionar, engañar y/o forzar (violencia). Generalmente, existe una confusión entre la “trata” de personas con fines de explotación sexual *forzada* y el “tráfico” de personas, es decir, el traspaso de las fronteras de forma ilegal en el sentido administrativo. El tráfico puede ir acompañado de la trata de personas con fines de explotación sexual, aunque no siempre coinciden.

<sup>413</sup> Generalmente, la gran mayoría de travestis accede al territorio español como (“falsas”) turistas. Este método, no obstante, no garantiza la entrada al país. Agentes policiales que trabajan en los aeropuertos identifican, con un amplio margen de discrecionalidad, a las personas que, posiblemente, son “falsas turistas”. Luego de un interrogatorio, si no convencen sus respuestas sobre los motivos para visitar España, es rechazado su ingreso al país y son devueltas al lugar de procedencia. Por causa de la importante presencia de mujeres y travestis brasileñas en la industria del sexo española, este tipo de actuaciones policiales en materia de extranjería se centra, sobre todo, en los vuelos provenientes de países como Brasil (López Riopedre, 2010).

de renovarla o adquirir un permiso de estancia o residencia, muchas personas se encuentran en una situación administrativa irregular. Según la Ley de Extranjería<sup>414</sup> no “tener papeles” expone a las personas, principalmente, a la constante amenaza de expulsión y a la imposibilidad de circular libremente por el territorio español. El miedo a la expulsión se puede tornar real frente a los frecuentes controles de identidad, amparados por la ley, a los que son sometidas las personas de nacionalidad extranjera por parte de la policía. Dichos controles dependen no tanto de las conductas individuales, sino de los estereotipos étnicos y “raciales” que hacen sospechar al agente que la persona puede encontrarse en situación irregular (Fernández Bessa, 2010: 146). Si esta “sospecha” es confirmada, la persona identificada será dirigida a la Policía Nacional donde se le iniciará un expediente de expulsión y, posiblemente, será internada en los denominados Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE)<sup>415</sup>. Por otro lado, la posibilidad de cambiar de estatus legal para acceder a los Derechos como ciudadanos/a es para muchos/as muy complicado, en tanto que la obtención de un permiso de residencia en la mayoría de los casos está aparejada con la posesión de un contrato laboral. En el caso de la prostitución, como no es considerada un trabajo, quienes se dedican a esta actividad no tienen ninguna opción de regularizar su situación por esta vía. Es, pues, la propia normativa de extranjería la que sitúa a muchas personas trabajadoras del sexo, en tanto inmigrantes “sin papeles”, en situaciones de extrema vulnerabilidad e indefensión, obligándolas a vivir en condiciones precarias muy alejadas de la idílica “Europa de los Derechos”.

La visibilidad del trabajo sexual callejero es un tema de central interés para los poderes públicos. Cuando los medios de comunicación publican imágenes o noticias sobre trabajadoras del sexo en las calles, presionan y exigen que las autoridades intervengan. La visibilidad de las mujeres que ofrecen sus servicios y negocian con clientes en la vía pública es un tema que se ha vuelto polémico y preocupa pues, en definitiva, su exposición molesta. Concretamente en la ciudad de Barcelona, una de las

---

<sup>414</sup> Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

<sup>415</sup> En enero de 2012 un joven inmigrante guineano internado en el CIE de la Zona Franca en Barcelona muere en circunstancias sospechosas. A raíz de este hecho, diversos colectivos, movimientos sociales y personas individuales se unieron para reclamar el cierre de los nueve centros que existen en España. Si bien ya hace años que se denuncia a estos centros por su injustificado atropello a los Derechos Humanos, el debate actual está más candente que nunca. Se critica, en definitiva, la ilegalidad, la opacidad y las vulneraciones de derechos que se producen en estas “prisiones” donde se está privando de libertad a personas que no cometieron ningún delito, sólo son extranjeras.

formas creadas por la administración para gestionar este fenómeno y contener las presiones políticas, mediáticas y vecinales, consiste en desplegar una serie de operativos policiales para “limpiar” las zonas más “problemáticas” de la ciudad. Se organizan grandes redadas conjuntas entre la Guardia Urbana (Policía Municipal) y la Policía Nacional, por cuestiones de extranjería, o de los Mossos d’Esquadra (Policía Autonómica), por operaciones antidrogas o contra la trata de personas. No obstante, como Fernández Bessa sostiene, “si bien la actuación policial se justifica en la detención de proxenetas que puedan explotar a las prostitutas, en la práctica, la mayoría de estos procesos acaban con la expulsión de las mujeres inmigrantes que ejercen el trabajo sexual” (2010: 148). En nombre de la trata de personas y la explotación de las mujeres se enmascaran redadas y controles rutinarios sobre la situación administrativa de las personas inspeccionadas. Como López Riopedre advierte: “detrás de la ‘salvación’ de las supuestas víctimas lo que subyace en realidad es el castigo implacable en aplicación de la normativa de extranjería” (2010: 181). Se aprecia, pues, que las autoridades encuentran en la Ley de Extranjería el argumento más efectivo para “solucionar”, al menos provisoriamente, el fenómeno de la prostitución callejera. No obstante, se examinará que se han creado otros instrumentos, a nivel municipal, para gestionar el “problema” que aquí se trata.

Barcelona se ha ido transformando en los últimos años como consecuencia de políticas de diseño urbano e inmobiliario. Es innegable que la ciudad está siendo diseñada por el capital y se va reparando y organizando para el consumo (Capel, 2007). Sin embargo, resulta paradójico que al mismo tiempo que se exaltan las cualidades de la diversidad de su cultura urbana (por ejemplo, músicos de la calle, graffiteros y *skaters*), se dictan ordenanzas municipales para controlarlos. Se cree que para mantener este modelo altamente lucrativo de ciudad, hay que implementar una serie de prácticas y mecanismos que regulan y restringen la circulación de personas consideradas “indeseables” para el espacio público. Las trabajadoras sexuales callejeras, como ya se adelantó, forman parte de las “preocupaciones” municipales. Bajo la idea del “civismo” se encontró la forma de invocar los derechos y deberes del ciudadano para así “solucionar” los “problemas” de convivencia. La entrada en vigor en enero de 2006 de la controvertida *Ordenança de Mesures per Fomentar i Garantir la Convivència a la Ciutat de Barcelona* (llamada Ordenanza Cívica) ha hecho que se volviera más crítico el libre ejercicio del trabajo sexual callejero en Barcelona. Después de seis años de

funcionamiento de esta normativa, la experiencia directa de ONG's que defienden los derechos de las trabajadoras sexuales callejeras denuncian que la Ordenanza no es efectiva, sólo acosa y sanciona con multas a las trabajadoras y a los clientes que solicitan sus servicios<sup>416</sup>. El 21 de marzo de 2012 el Ayuntamiento de Barcelona anunció el endurecimiento de la Ordenanza Cívica a partir de una propuesta del grupo perteneciente al Partido Popular, es decir, se pretende legitimar, sin rodeos ni artimañas, la prohibición de la prostitución en la vía pública. Un conjunto de asociaciones, colectivos, trabajadoras del sexo y vecinos/as organizaron la *Campaña Prostitutas Indignadas* para denunciar las nefastas consecuencias de esta nueva regulación municipal. En su petición manifiestan:

El Ayuntamiento de Barcelona ha anunciado aprobar la modificación de la normativa de Barcelona con el fin de endurecer la Ordenanza de la ciudad prohibiendo la prostitución. La prohibición comportará una mayor estigmatización de las mujeres que ejercen prostitución y agravará su situación de vulnerabilidad, quedando más expuestas que nunca a la violencia policial, a la violencia comunitaria y a la violencia de las organizaciones criminales.

Las Ordenanzas municipales han demostrado ser un instrumento inadecuado para abordar realidades sociales complejas tales como la prostitución. No es posible, desde un punto de vista ético reforzar la presión policial sobre un grupo de mujeres con extrema dificultad para ejercer sus derechos como ciudadanas. Este tipo de políticas públicas reproducen y toleran la violencia hacia las mujeres que ejercen prostitución<sup>417</sup>.

Finalmente, el 25 de julio de 2012 se aprobó en el plenario del Ayuntamiento de Barcelona, con votos a favor del Partido Popular y de Convergència i Unió, el endurecimiento de la Ordenanza. Dicha modificación, que entró en vigor el 18 de agosto, prohíbe la prostitución callejera. Según su artículo 39: 1) se prohíbe ofrecer,

---

<sup>416</sup> Paradójicamente, un informe emitido por el director de Servicios de Prevención del Ajuntament de Barcelona reconoce que las medidas policiales no acaban con la práctica de la prostitución ni su demanda. Por el contrario, al trasladarla a espacios menos visibles promueve que se creen espacios de impunidad que favorecen el desarrollo de redes delictivas. Disponible en: <http://prostitutasindignadas.files.wordpress.com/2012/04/informe-desfavorable-modificacic3b3-ordenac3a7a-direccic3b3-serveis-prevencic3b3.pdf> [acceso 13/5/12].

<sup>417</sup> Disponible en: <http://prostitutasindignadas.wordpress.com/peticion/> [acceso 24/4/2012]. El 26 de abril de 2012 esta campaña organizó una manifestación contra las nuevas regulaciones municipales bajo el lema: "26A. Prostitutas Indignadas. No prohíbas mis derechos: Basta de multas, basta de acoso policial, basta de violencias".

aceptar y prestar servicios sexuales retribuidos en el espacio público; 2) se prohíbe especialmente la solicitud, demanda y negociación de servicios sexuales retribuidos en el espacio público por parte de los clientes potenciales; 3) igualmente, se prohíbe cualquier conducta realizada en el espacio público que favorezca y promueva el consumo de prostitución o de otras formas de explotación sexual; 4) la realización de las actividades mencionadas anteriormente están especialmente prohibidas cuando se realicen en espacios situados a menos de doscientos metros de distancia de centros docentes o educativos; y 5) está especialmente prohibido mantener relaciones sexuales mediante retribución en el espacio público.

Uno de los principales cambios en la Ordenanza es la eliminación del aviso previo por parte de la Guardia Urbana. Asimismo, se suprimió un apartado que permitía la negociación entre cliente y trabajadora siempre que sus prácticas “no limiten la compatibilidad de los diferentes usos del espacio público”. Ahora se podrá multar al cliente “potencial” con multas que ascienden entre los 1.000 y los 1.500 euros, siendo un agravante la cercanía a los centros educativos<sup>418</sup>. Si las relaciones sexuales retribuidas las mantiene en la calle, la multa será de 3.000 euros. Para las trabajadoras del sexo, las sanciones serán de 100 a 300 euros por ofrecer servicios sexuales en el espacio público, y de 300 a 750 euros si se encuentran a menos de 200 metros de distancia de un centro educativo. Por último, las trabajadoras del sexo podrán conmutar la multa si participan en un curso de inserción de la Agencia por el Abordaje Integral del Trabajo Sexual (Abits).

Existe un endurecimiento de la Ordenanza enfocado a sancionar, principalmente, al cliente “potencial”, es decir, es cliente también alguien que sólo negocie con la trabajadora aunque no haya cerrado el trato. La interpretación de cualquier diálogo entre un hombre y una mujer “sospechosa” de ofrecer servicios sexuales retribuidos en la calle quedará prácticamente en manos del agente de turno. Asimismo, las altas multas dirigidas a los clientes modificarán el escenario del trabajo sexual callejero y aumentará la vulnerabilidad de las trabajadoras sexuales ya que se verán enfrentadas a duras

---

<sup>418</sup> Esta referencia es muy ambigua y susceptible de actuaciones arbitrarias ya que por “centro educativo” se puede pensar en las universidades donde no hay presencia infantil y los/as estudiantes ya son mayores de edad. Además, esta prohibición de permanecer a menos de doscientos metros de escuelas o demás centros de enseñanza, sin establecer una franja de horario para la prohibición, ha dado lugar a que, en más de una ocasión, se multara a trabajadoras del sexo por situarse a una distancia inferior en horarios nocturnos, en los que no está en peligro la sensibilidad de los menores (Arella 2009).

condiciones de trabajo que limitarán su autonomía. El objetivo claramente es prohibir la prostitución en el espacio público.

Al ver cómo esta normativa municipal se ha convertido en el discurso del *orden* en las calles<sup>419</sup>, al observar sus nefastas consecuencias en el trabajo cotidiano de mujeres y trans trabajadoras del sexo, al examinar cómo operan las grandes redadas policiales en torno a la prostitución y al considerar las vitales implicaciones de estar “sin papeles” en España, se analizará a continuación cómo se desarrolla el mercado del sexo en Barcelona. El trabajo de campo se desarrolló antes que se endurezcan los artículos de la Ordenanza Cívica relativos a la prostitución. En consecuencia, a la hora de describir los espacios vinculados al trabajo callejero, hay que tener en cuenta que los mismos pueden estar actualmente en constante proceso de reconfiguración ya que se parte del reconocimiento que son las reglamentaciones de las administraciones públicas las que van diseñando las geografías del trabajo sexual en la ciudad (Hubbard et al., 2008). Concretamente, estas regulaciones contribuyen a que cada vez menos personas tengan la opción de trabajar en las calles y se generen otras estrategias alternativas a este prohibicionismo ya declarado.

## **La calle**

### a) Distrito de Les Corts

Volviendo a los distritos donde se desarrolla el cada vez más controlado y limitado trabajo sexual callejero en Barcelona, el distrito de Les Corts es el principal escenario donde se concentran las travestis brasileñas que trabajan en la calle. Está situado en el sector sudoeste de la ciudad y es una de sus puertas de entrada al acceder por la avenida Diagonal. El llamado **barrio La Maternitat y Sant Ramon** acoge tres grandes equipamientos: las instalaciones del FC Barcelona (Camp Nou), el cementerio histórico de Les Corts y el complejo de la Maternitat. Alrededor de este conjunto se sitúan zonas residenciales, diversas Facultades (sobre todo, de la Universitat de Barcelona) y el Club de Polo<sup>420</sup>. Concretamente, las travestis se sitúan en una zona comprendida entre la

---

<sup>419</sup> Hay que recordar que, originalmente, esta ordenanza se creó para *ordenar* el espacio público y no para prohibir ninguna actividad. En la actualidad, como se observa, la prohibición de la prostitución callejera está ya regulada.

<sup>420</sup> Disponible en:  
<http://w110.bcn.cat/portal/site/LesCorts/menuitem.f021004a4881d0b9e212e2126e424ea0/?vgnextoid=0c>

estación de metro Zona Universitaria en dirección a la Av. Diagonal y el Camp Nou (se llamará zona del Camp Nou). La misma está delimitada por la Av. del Doctor Marañón, la calle Martí i Franquès y la calle de Pau Gargalló (ver mapa 5). En este espacio casi triangular se ubican diversas Facultades, Escuelas Técnicas Superiores y el parque de Bederrida donde actualmente se sitúa un gran parking de coches al aire libre. Al no estar poblada, durante las noches y las madrugadas, fuera del horario estudiantil, sus calles están prácticamente desiertas. Es, pues, un sitio tranquilo, con una circulación fluida de coches en las avenidas que circundan la zona, y ubicado junto a uno de los principales espacios de concentración masculina de la ciudad (el Camp Nou). Estas condiciones hacen que la zona sea la elegida por la mayoría de las trabajadoras del sexo trans (las mujeres se ubican frecuentemente a lo largo de la Av. del Dr. Marañón).

Las rivalidades entre personas de distintas nacionalidades que compiten en el mercado del sexo son muy frecuentes no sólo entre travestis (Pelúcio, 2009b), sino también entre mujeres trabajadoras del sexo (Piscitelli, 2007b; Mayorga, 2011). Entre las travestis que trabajan en la calle, sus disputas por conseguir los mejores territorios forman parte de experiencias vividas que cuentan con una larga tradición (Vale, 2005). Una mañana fui invitada por la ONG Àmbit Dona para participar en un taller destinado a travestis y transexuales que estaban construyendo su propia página Web para crear un espacio pensado por y para ellas. Las participantes eran seis, una española y, el resto, ecuatorianas y peruanas. En cuanto me presenté y les expliqué el tema de mi investigación sobre travestis brasileñas, inmediatamente, tres o cuatro de ellas comenzaron a quejarse sobre las brasileñas. Me decían que: “Las brasileñas son muy violentas, malas, malísimas. Te sacan de la zona a cuchillazos, te queman con fuego. Son una mala raza” (Notas de campo, 19 de octubre de 2011). Este comentario, posiblemente sobredimensionado, da cuenta de las tensiones que surgen en un ambiente altamente competitivo, donde los lazos de solidaridad son débiles y la voluntad de



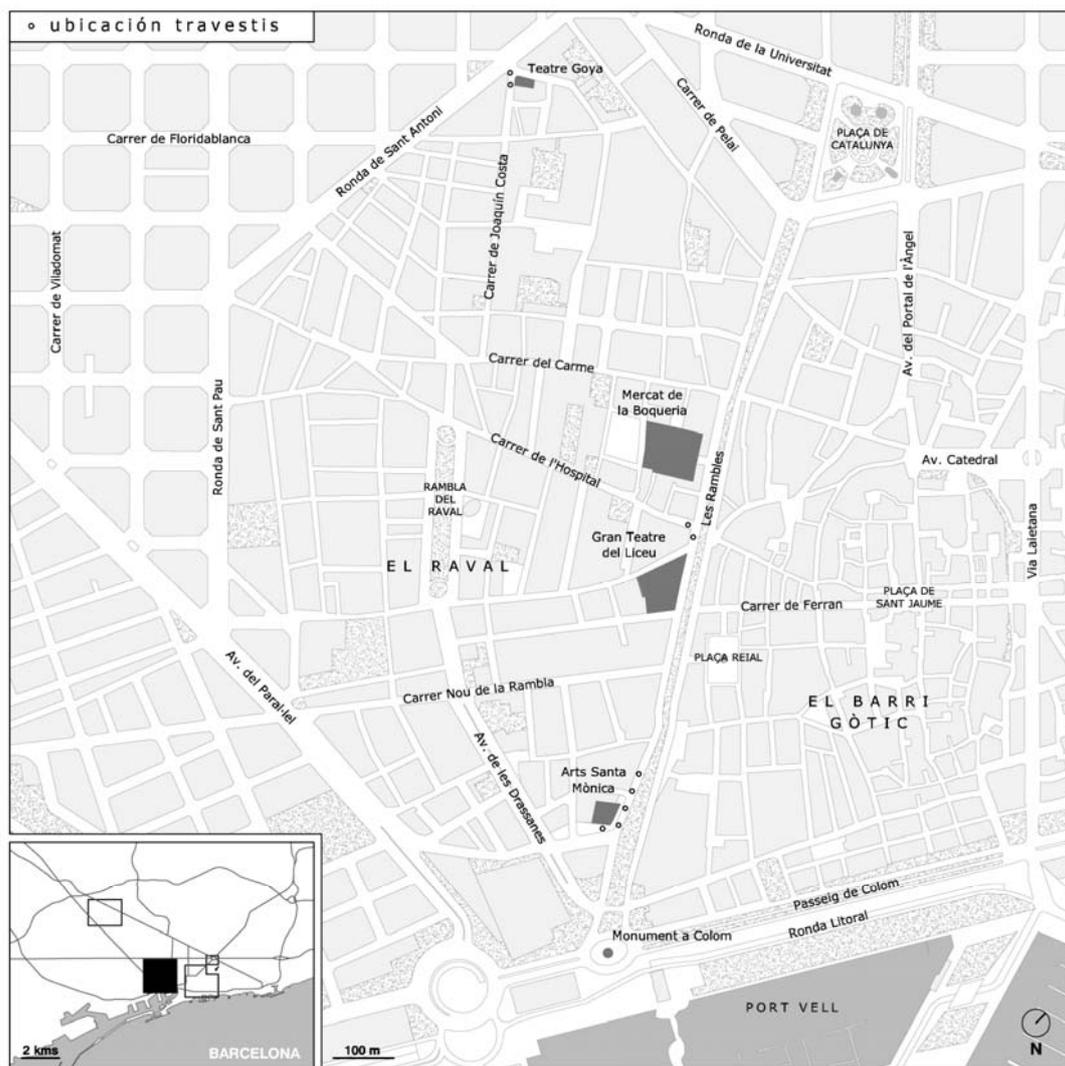
nacionalidades pueden circular y trabajar (previa aprobación del resto) por zonas que no les “pertenece”.

Aunque en la actualidad he escuchado que cada vez hay menos brasileñas, durante mi trabajo de campo ellas eran el grupo más numeroso y bullicioso en el Camp Nou. Bebían y bailaban con la música de sus móviles mientras, actuando su *brasileñidad*, llamaban la atención de clientes y transeúntes que transitaban por la zona. Generalmente la mayoría de los clientes emplean sus coches para negociar los servicios que serán realizados posteriormente en el propio coche, una vez estacionado en un lugar tranquilo. También clientes en moto, bicicleta o a pie se acercan hasta allí para, en alguna zona arbolada, llevar a cabo lo pactado. Los precios oscilan entre 20 euros el servicio de felación, y 30/40 euros el “completo”, es decir, con felación y penetración. Usualmente, los clientes buscan ser penetrados por las travestis, ellas son conscientes – como una travesti destacó- que en el Camp Nou “trabaja más quien está mejor dotada” (Notas de campo, 26 de octubre de 2010).

#### b) Distrito de Ciutat Vella

El siguiente distrito es el de Ciutat Vella (Ciudad Vieja, en castellano) que comprende todo el centro histórico de la ciudad. Está formado por los barrios: a) el Raval, b) el Gótico, c) Sant Pere, Santa Catarina i la Ribera, y d) Barceloneta. El Raval y el Gótico están divididos por **Les Rambles**, un emblemático paseo que se extiende desde la Plaça de Catalunya (el centro de la ciudad) y el puerto antiguo. Este paseo está compuesto por kioscos de prensa, flores y aves, diversos cafés y restaurantes con sus terrazas disponibles hasta altas horas de la noche, mercadillos, artistas callejeros que se transforman en estatuas vivientes y caricaturistas y pintores que venden sus obras a turistas y transeúntes maravillados por el colorido de sus flores y aves, el humor de los artistas y la diversidad de objetos que pueden encontrar en este paseo.

Las mujeres trabajadoras del sexo se ubican cerca de la parte más central de Les Rambles, en las mediaciones del Teatre Liceu y el mercado de La Boquería. Este es una de las puertas de entrada al Raval donde en el denominado «Barrio Chino» se constituyó uno de los principales espacios de la prostitución femenina en la ciudad (Medeiros, 2002). Como se observa en el mapa 6, travestis y transexuales se ubican en dirección al puerto, cerca del centro de arte Arts Santa Mònica, aunque también se



MAPA 6 - CIUTAT VELLA

Fuente: elaboración propia

pueden encontrar algunas travestis subiendo un poco más Les Rambles hasta la calle Hospital. Los clientes transitan a pie o en coches para concertar un servicio. La ONG *Stop Sida* relata en su estudio ya citado que entre cuatro y ocho travestis<sup>421</sup> trabajan en esta zona, bien tarde, usualmente entre la medianoche y las cinco de la madrugada para evitar la persecución policial aunque algunas tengan “papeles”. Las mismas son procedentes de Colombia, Ecuador, Perú y España. Existe una creencia, compartida entre las propias travestis, que quienes trabajan en esta zona “sobreviven” a las duras condiciones del mercado del sexo en la ciudad y para ello se valen de algunos recursos como el robo. Este dato puede llegar a ser confirmado con el informe de *Stop Sida* que

<sup>421</sup> Una mediadora de la ONG Àmbit Dona me informa (en comunicación personal) que, incluso, el número es un poco menor. He recurrido a otras fuentes para componer, en algunas zonas, los territorios del trabajo sexual callejero de las travestis.

reconoce que en el distrito de Ciutat Vella es donde se han detectado más situaciones de violencia entre las trans trabajadoras del sexo y los clientes.

Por último, existe otro foco, minoritario, en el extremo norte del barrio donde algunas travestis se ubican cerca del teatro Goya, en la esquina con la calle Joaquín Costa, casi en la intersección con la **Ronda de Sant Antoni**. Esta zona comercial y residencial solía ser un “punto” importante para las mujeres trabajadoras del sexo (sobre todo, durante el día). Sin embargo, a lo largo de los años, los sucesivos controles policiales hicieron que merme notoriamente la oferta de servicios sexuales en aquel lugar. Un par de travestis se posicionaban/posicionan allí durante la madrugada. Asimismo, apenas unos pocos metros entrando por Joaquín Costa, vivía y trabajaba en un piso privado una de las travestis brasileñas entrevistadas en la investigación (Rosanne). Esta zona, en definitiva, no es muy significativa ni aporta datos relevantes al estudio.

#### c) Distrito de Sant Martí

El distrito de Sant Martí es el último, y el décimo, de los distritos que divide administrativamente a Barcelona. Como el Ayuntamiento de Barcelona describe, este distrito “acoge en un mismo territorio el pasado y el futuro de Barcelona. Esta combinación se refleja especialmente en la transformación del antiguo Poble Nou industrial en el nuevo distrito tecnológico 22@. Este proyecto supone mezclar la actividad económica (empresas y oficinas) con la formativa (campus universitarios) y la residencial (reurbanización de las calles y construcción de viviendas). Una iniciativa bautizada como “ciudad compacta” que quiere ser el referente de la Barcelona del futuro”<sup>422</sup>.

Uno de sus barrios es la **Vila Olímpica del Poblenou**. Fue construido para los Juegos Olímpicos de 1992 como residencia de sus deportistas. Su posterior transformación en un barrio residencial y la recuperación de gran parte del litoral para crear espacios de ocio (por ejemplo, el Port Olímpic, los parques del Port y de la Nova Icària), han revitalizado enormemente al barrio. Limitando con el gran Parc de la

---

<sup>422</sup> Disponible en:

[http://w110.bcn.cat/portal/site/SantMarti/menuitem.05848ae0b20f8a9a2d852d85a2ef8a0c/?vgnextoid=606e4dc8c633a210VgnVCM10000074fea8c0RCRD&vgnnextchannel=606e4dc8c633a210VgnVCM10000074fea8c0RCRD&lang=es\\_ES](http://w110.bcn.cat/portal/site/SantMarti/menuitem.05848ae0b20f8a9a2d852d85a2ef8a0c/?vgnextoid=606e4dc8c633a210VgnVCM10000074fea8c0RCRD&vgnnextchannel=606e4dc8c633a210VgnVCM10000074fea8c0RCRD&lang=es_ES) [acceso 28/4/12].



y/o descampados donde algunos servicios sexuales pueden ser ejecutados con facilidad, delinear un territorio idóneo para el trabajo sexual callejero de las travestis.

En este mismo distrito de Sant Martí, hacia su parte norte, se encuentra otra zona que interesa. La **Plaça de les Glòries** es un parque en forma de rotonda donde confluyen los tres ejes más importantes de la ciudad: la Av. Diagonal, la Gran Vía de les Corts Catalanes y la Av. Meridiana (ver mapa 7). Es un espacio en profundo proceso de transformación pues, entre otros proyectos, se desea urbanizar un área donde se ubicará el futuro Museo del Diseño de Barcelona.

La ONG *Stop Sida* registró que las mujeres se ubican a lo largo de la Av. Meridiana, llegando a la plaza central de Glòries. Se suele distinguir sólo a dos travestis, de Colombia y Ecuador, que trabajan en la zona de la plaza. El abundante tráfico hace que únicamente en altas horas de la noche, cuando ya se debilita, conductores de vehículos y motos puedan detenerse para negociar sus servicios.

Con la excepción de la zona del Camp Nou, he realizado muy pocas visitas a otros territorios donde las travestis trabajan en Barcelona. Algunos obstáculos durante mi trabajo de campo en esta ciudad ya relatados, así como el hecho de decidirme *exclusivamente* en las experiencias de las brasileñas, limitaron ciertos resultados de esta investigación. Al mismo tiempo, la constante movilidad de la población travesti en busca de “nuevos” territorios para trabajar ha dificultado la obtención de información suplementaria para efectuar el mapeo de la ciudad. Aunque no he podido detectar un perfil particular ni de los clientes ni de las travestis que ejercen la prostitución en Barcelona, sí se pueden considerar algunas cuestiones que pueden ser tenidas en cuenta. La zona del Camp Nou (distrito de Les Corts) es donde más travestis se reúnen para trabajar debido a la mayor demanda por parte de los clientes en toda la ciudad. Asimismo, es donde se encuentran casi todas las brasileñas que trabajan en las calles. Generalmente, son travestis jóvenes que, como en ningún otro sitio, exhiben sus formas corporales debajo de sus diminutas o casi nulas vestimentas. Entre las brasileñas, y dentro de los cánones estéticos travestis, la mayoría son “bellas”, con siliconas en sus pechos y rinoplastias. Como se describió en el capítulo 4, más que preocuparse por los volúmenes de sus caderas y nalgas, sus pechos y rostros son ahora prioritarios. Como contrapunto, en Les Rambles (distrito de Ciutat Vella) es donde se encuentran a las travestis con más edad, sobre todo, las españolas. Por ser un lugar tan transitado, deben cuidar más la forma de vestirse y de atraer a los clientes. Las zonas mencionadas en el

distrito de Sant Martí son, actualmente, las menos concurridas por las travestis y las que menos datos pueden aportar.

Para concluir, y después de considerar cómo afectan las políticas públicas persecutorias la prostitución en las calles de Barcelona, la calle cada vez más se está convirtiendo en un lugar en el que se ejerce control. Si bien siempre ha sido elegida como un sitio donde las trabajadoras del sexo se sienten libres y autónomas (Arella et al., 2007), como así también lo han manifestado travestis brasileñas en la zona del Camp Nou, en la actualidad la situación ha cambiado. Esta opresión que experimentan en el espacio público no se genera, como se piensa desde discursos públicos y mediáticos, por causa de proxenetas y “mafiosos” que explotan y fuerzan a mujeres a prostituirse<sup>423</sup>, sino debido a la asfixiante situación de estar “sin papeles” y al acoso y la persecución policiales. Las políticas públicas se endurecen para que quienes se dedican al trabajo sexual callejero –en tanto actividad “indeseable” para el crecimiento urbanístico, económico y turístico de la ciudad- terminen “desapareciendo” de las calles. Su visibilidad molesta. Sin embargo, dada la actual situación en Barcelona, ya no se emplean más “excusas” para multar e intimidar a las trabajadoras del sexo, el objetivo ahora es directamente prohibir con legislaciones municipales una actividad que, paradójicamente, no es ilegal en España. Sintetizando, los poderes públicos se valen de una serie de actuaciones policiales que, legítimamente, persiguen, controlan y reprimen a personas por ser: “extranjeras en situación irregular”, “mujeres explotadas” y/o “prostitutas incívicas”. Dichas actuaciones policiales, que frecuentemente combinan y mezclan estos enunciados, son efectuadas bajo una convicción política que se centra en “eliminar” del escenario público a personas sencillamente “indeseables”.

Teniendo en cuenta este panorama se comprende que el número de travestis brasileñas que se dedican a la prostitución en las calles sea cada vez menor o si aún siguen en las calles muchas tengan que complementar esta modalidad de trabajo con otras formas de ofrecer sus servicios sexuales. La gran mayoría, en tanto ciudadanas de nacionalidad extranjera “sin papeles” y trabajadoras del sexo, transita como las mujeres

---

<sup>423</sup> En el capítulo 2 se describió que las políticas que giran en torno a la trata en relación a la prostitución forzada se centran exclusivamente en mujeres y niños/as. Las personas trans no precisan ser “salvadas” desde un discurso oficial ni tampoco ellas se sienten, frecuentemente, explotadas (Piscitelli, 2008; Teixeira, 2008; Patricio, 2008; Pelúcio, 2009b). Al mismo tiempo, no es mi intención minimizar los casos de explotación sexual de mujeres y niños/as. Estas prácticas existen y hay que perseguirlas. Sin embargo, es un error pensar en la prostitución *únicamente* como forzada. Si se parte del reconocimiento de la autonomía y libertad de las personas, se podrá llegar a entender que esta actividad puede ser *elegida* pues se presenta como una alternativa laboral más atractiva que otras para muchas mujeres y trans.

por una doble ilegalidad (Teixeira, 2008). No obstante, en el caso de las travestis, hay que incorporar su identidad genérica como un elemento “extra” de discriminación y estigma. Aunque en la actualidad, en Europa, el rechazo social hacia las travestis no adquiere las trágicas dimensiones que tiene en Brasil y ellas son conscientes que aquí se sienten más “respetadas” y “libres”, aún en España las personas trans siguen siendo discriminadas. Un informe encargado por la Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales (FELGTB) a la Universidad de Málaga (Domínguez, 2011) revela la precariedad económica del colectivo trans, así como su elevada tasa de desempleo y el rechazo social del que siguen siendo objeto. Sin embargo, en el campo del mercado del sexo, los cuerpos travestis son altamente valorados por clientes que buscan a ‘mujeres’ con *algo más*. A las restricciones de trabajar en la calle se suman los efectos de la llamada “crisis económica” que también afecta, según aseguran, la disponibilidad del dinero de sus clientes. A pesar de este horizonte que desanima a muchas “europeas”, se analizará cómo emplean algunas prácticas para asegurarse un lugar en el cada vez más competitivo y duro mercado del sexo español.

### **Los pisos**

La gran mayoría de travestis se ha ido adaptando a las restricciones impuestas al espacio público para trabajar en la calle y escoge espacios cerrados como los pisos para desarrollar su actividad. Existen dos modalidades de pisos: los de agencia (gestionados por una tercera persona) y los autogestionados. En el primer caso, los pisos son regentados por una encargada que les cobrará el 50% de sus ingresos por el alojamiento, la comida y la publicidad de sus servicios sexuales si son “internas”, es decir, si viven y trabajan en el mismo sitio. Quienes, por el contrario, cumplen un horario más limitado ya preestablecido y no viven allí, el porcentaje de las ganancias a compartir será menor. Al hablar de “agencias” se puede pensar tanto en organizaciones de tipo empresarial que gestionan el trabajo de un número importante de travestis (por ejemplo, más de diez) proponiéndoles publicidad a través de propias páginas Webs y un espacio con todas las comodidades y servicios donde atender a sus clientes, hasta personas (mujeres o travestis) que pudieron dedicarse también a la prostitución y, como arrendatarias o dueñas de un piso, subalquilan habitaciones para montar este negocio siguiendo un ordenamiento más de tipo “familiar”. Cualquiera sea el nivel de organización y tamaño de la empresa, todas cobran un porcentaje de sus ganancias a las

trabajadoras. Concretamente, las encargadas se ocupan de recibir a los clientes y controlar el buen funcionamiento del piso, es decir, que las travestis estén disponibles para presentarse a los clientes y velar por el cumplimiento de las normas del piso (relativo a la limpieza de sus habitaciones, a que estén disponibles –si así está acordado- las 24 horas, a no traer visitas al piso, entre otras normas). Las trabajadoras sexuales hablan de “hacer plaza” cuando acceden a este tipo de pisos por un tiempo establecido de 21 días (siguiendo el mismo ritmo del ciclo menstrual marcado por el trabajo sexual de las mujeres). “Hacer plaza” por este período de tiempo suele ser una práctica muy extendida en el mercado del sexo, tanto de mujeres como de travestis. La estancia en los pisos puede establecerse también por un tiempo mayor, incluso por años, dependiendo de las expectativas de cada una y de los resultados encontrados en la experiencia. Generalmente, todos los pisos se reservan un espacio para quienes “hacen plaza”, así pueden ofrecer más opciones a su clientela al renovar al menos una parte de sus trabajadoras.

Aquí conviene introducir una de las principales estrategias utilizadas por las travestis para desenvolverse en el mercado del sexo español y europeo: la movilidad. Según Patricio, *“ser móvel faz parte da construção e reafirmação da identidade da travesti brasileira”*<sup>424</sup> (2008: 137). Todo este capítulo es una prueba de ello. Se ha estado describiendo que las travestilidades se construyen en movimiento, al transitar por diferentes territorios donde ellas pueden transformarse en travestis. Sin embargo, en relación al trabajo sexual, la movilidad es empleada como una estrategia con un fin económico. El objetivo principal consiste en evitar el efecto “cara quemada” y ser una “novedad” para los clientes (Rojas et al., 2009). Por este motivo, ellas “hacen plaza” en diferentes pisos (de agencias o de amigas con quienes pactan previamente una comisión) para ofrecer sus cuerpos y servicios a clientes de otras ciudades españolas como europeas. Sus constantes traslados a Holanda, Alemania, Suiza, Austria y Dinamarca, entre los países actualmente más buscados, son muy frecuentes una vez que aprovechan este sistema de trabajo en pisos tan organizado. Por último, comparado con la movilidad geográfica que muchas mujeres trabajadoras del sexo también accionan (Agustín, 2002), las travestis emplean esta estrategia con mayor frecuencia y regularidad que sus compañeras (López Riopedre, 2010). La publicidad de travestis en Internet donde en sus fotos de presentación anuncian “Novedad”, “Hasta el 5 de mayo”

---

<sup>424</sup> “[...] ser móvel forma parte de la construcción y reafirmación de la identidad de la travesti brasileña”.

o “Ahora en Barcelona” dan cuenta de la importancia que sus viajes tienen para ofrecer cuerpos y experiencias diferentes en cada ciudad.

La otra modalidad de pisos existente son los autogestionados, es decir, cuando una o dos travestis comparten el alquiler de un piso para vivir y trabajar. El tipo de organización no es jerárquica como en los pisos de agencia que cuentan con una encargada/dueña que dirige el negocio. Aquí, por el contrario, las propias travestis se quedan con la totalidad de las ganancias y cada una –si se convive- se encarga de gestionar su propia promoción (prensa escrita y/o Internet) como así también deciden la cantidad de horas que dedicarán al negocio. Generalmente, la jornada es completa, es decir, anuncian que están disponibles las 24 horas del día. Sin embargo, alquilar un piso propio no es sencillo e implica una mínima estabilidad económica que no todas pueden asumir para pagar los meses de depósito usualmente solicitados para firmar el contrato de alquiler. La ausencia de un contrato de trabajo o un justificante de ingresos también limita esta opción, al ser usualmente uno de los requisitos exigidos. Se aprecia que, en tanto trabajadoras del sexo y personas “sin papeles”, las posibilidades de conseguir una nómina son casi nulas. Tienen, pues, menos opciones para alquilar un piso a su nombre<sup>425</sup>. Los pisos de agencia, si no pueden trabajar en la calle ni alquilar un piso propio, se convierten para muchas en la principal alternativa laboral.

Las opiniones son diversas en relación a los pisos de agencia. Por un lado, quienes aún trabajan en la calle consideran que en estos pisos nunca podrán tener la libertad que tienen en la calle para exigir las condiciones de trabajo que ellas desean. Disfrutan de la posibilidad de decidir la cantidad de horas que quieren trabajar cada día y, sobre todo, saben que sus ganancias no tienen que ser compartidas con nadie. Prefieren evitar, si es posible, la figura de una encargada/jefa que ordena, controla y limita. Alguna incluso habla de “explotación”. Sin embargo, son muy pocas quienes se sienten “explotadas” en esta modalidad de trabajo pues es un sistema que la mayoría de las brasileñas conoce muy bien desde el momento que ingresan en las redes de apoyo e intercambio de *mães* y *madrinhas* para transformarse en travestis. En realidad, el rol de una encargada no difiere del de una *mãe*.

---

<sup>425</sup> Conviene recordar que Teixeira (2011) describe en el capítulo anterior que algunos *clientes finos/maridos* de travestis brasileñas que viven en Italia suelen “ayudarlas” al salir como garantes o dando sus nombres para el alquiler de un piso.

López Riopedre (2010) describe que mujeres trabajadoras sexuales (brasileñas y colombianas) que trabajan en pisos en Lugo (Galicia) utilizan la expresión “mami” para llamar a las encargadas. La relación de “cuidado” y “afecto” que ha sido culturalmente construida en torno al concepto “madre” (Moore, 2004 [1991]) es empleada para nombrar (y encubrir) un tipo de vínculo que poco tiene que ver con el llamado “amor maternal”. Generalmente, los pisos regentados por hombres son muy minoritarios en España. Si bien pueden existir sólidos lazos afectivos de por medio, las relaciones entre *mães* / “mamis” / encargadas y travestis / mujeres trabajadoras del sexo son jerárquicas y están estructuradas de acuerdo a intereses económicos y laborales. Sin embargo, en el caso de las travestis, es muy infrecuente encontrar casos donde ellas se sientan coaccionadas por las *mães* / encargadas de los pisos. Sí pueden existir condiciones de trabajo y tratos más abusivos que otros, pero si no son aceptados se busca sencillamente “hacer plaza” en otro sitio. Esto es posible siempre y cuando se esté libre de deudas y compromisos que pudieron ser contraídos desde Brasil. Los “viajes financiados” (cuando *mães* prestan dinero para viajar a Europa) incluyen no sólo los “puntos” en las calles de determinadas ciudades europeas, sino también las “plazas” en pisos. *Mães* y *madrinhas* en Brasil trabajan, muchas veces, conjuntamente con las *mães* / encargadas de los pisos en Europa (Patrício, 2008).

Por otro lado, dada las intensas persecuciones policiales y la mayor vulnerabilidad de quienes están “sin papeles”, los pisos también pueden ser espacios donde se encuentra tranquilidad y más seguridad que en las calles. Por el contrario, una activista, amiga y trabajadora del sexo trans española piensa que trabajar en pisos es un sistema más peligroso porque una tiene menos opciones de defenderse en caso que apareciera una persona con voluntad de agredir (sobre todo, se refiere a pisos privados o autogestionados). La calle, pues, en tanto un lugar público le brinda más seguridad y recursos de defensa. Sin embargo, para Rosanne, entrevistada en Barcelona y quien trabajó tanto en el Camp Nou como en pisos de agencia, la situación es diferente: “*Em “pisos” você sente uma segurança, o fato de você saber que já tem um ambiente e se passa alguma coisa, acho que é mais fácil se você... se sente mais segura. E na pista não, você entra num carro, vai para um hotel e não sabe o que vai passar*”<sup>426</sup>. Los

---

<sup>426</sup> “En pisos sientes una seguridad, el hecho de saber que ya hay un ambiente y si pasa alguna cosa, creo que es más fácil si tú... te sientes más segura. Y en la calle [*pista* es un concepto *emic* que se refiere al territorio de la calle donde se ejerce la prostitución] no, entras en un coche, vas para un hotel y no sabes lo que va a pasar”.

pisos pueden protegerlas frente al “peligro” -en realidad, poco frecuente- de algunos clientes y, sobre todo, de la inseguridad de ser inmigrantes “sin papeles”. Hay que reconocer, no obstante, que también se llevan a cabo redadas “antitrata” en los pisos o, en otros términos, con el argumento de luchar contra la “explotación sexual” se efectúan controles de Extranjería que determinarán la posible expulsión de quienes se encuentran en una situación administrativa irregular<sup>427</sup>. Sin embargo, comparados con los controles callejeros, la permanencia en pisos brinda aún cierta estabilidad. Por lo tanto, trabajar en pisos se ha convertido en una de las principales opciones de las travestis brasileñas en Barcelona. A diferencia de Brasil, la calle ya no es -de forma exclusiva- un sitio hegemónico para la prostitución travesti como lo es aún en territorio carioca.

En Barcelona, todas coinciden en reconocer que disponer de pisos autogestionados es un privilegio. Se necesita tiempo, dinero o un cliente/novio financiador para conseguirlo. Evidentemente, es muy difícil que una travesti recién llegada pueda gestionar su propio piso. Dependiendo de la ciudad donde trabaje y de las restricciones al espacio público, las más novatas trabajarán en la calle o en pisos de agencia. En efecto, poseer un piso propio es otro indicador del “éxito” de una travesti en Europa. No todas las “europeas” obtienen el mismo estatus y reconocimiento en el mercado del sexo español. Se incorporará el término *emic* “top” para designar a aquellas “europeas” que, en el universo travesti, están un paso más por encima del resto (Pelúcio, 2009a). Como se ha visto que no todas las “europeas” pueden ser “exitosas”, las “tops” remiten a quienes han podido alcanzar un bienestar económico y social, al mismo tiempo que el reconocimiento y la admiración del grupo. Concretamente, entre las propias travestis, una “top” es “bellísima”, “tiene mundo y glamour”, exhibe que habla más de un idioma, utiliza cosméticos y vestimenta de marcas, posee su propia página Web y un piso de “lujo” donde atiende a sus “buenos e importantes” clientes. Las “tops” también son “exitosas”, llamarse/llamarla “top” da mucho prestigio. No es casual que la expresión “top” sea un término que es empleado en el negocio de la moda internacional para referirse a las modelos. A partir de los años noventa, las *top models* se erigieron como referentes identitarios de la belleza y la moda y, al mismo tiempo,

---

<sup>427</sup> Véase:

[http://elpais.com/diario/2010/08/11/catalunya/1281488839\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2010/08/11/catalunya/1281488839_850215.html);

<http://www.publico.es/agencias/efe/163444/el-juez-envia-a-la-carcel-a-los-37-detenidos-en-la-redada-contra-proxenas-en-barcelona>.

como mujeres que encarnaban un ideal basado en el éxito económico y personal (Soley-Beltran, 2010). Travestis brasileñas “tops” pueden poner anuncios como el siguiente<sup>428</sup>:

Tarifas fijas, no hago rebajas. Atención, no atiendo curiosos, sólo para clientes que saben valorar una muñeca de lujo. Mi trabajo no es para todos los tipos de hombres, sólo para los que saben valorar la calidad. No te engañes, la calidad no sale cara. No atiendo a hombres ebrios ni colócalos [sic] por final de fiesta. Por favor, no me molestes.

Observación: Mis tarifas son fijas, no me compares con otras, mi precio lo pongo yo. No hago rebajas. Sólo para clientes VIP<sup>429</sup>.

Contar con un piso propio como esta travesti que vive en Barcelona hace que la movilidad de ellas sea un poco más limitada, por eso intentan asegurarse una buena clientela más “exclusiva” y fija en la ciudad. De todos modos, tener un piso privado no impide que viajen por temporadas, sobre todo, a otros países.

Generalmente, los precios que se cobran en los pisos son estipulados por el tiempo de permanencia: aproximadamente, por media hora cobran 70 euros y por una hora, 100 euros. Travestis “tops” pueden llegar a cobrar 150 euros la media hora, y 200 euros la hora. A diferencia de sus prácticas sexuales en Brasil, en los pisos se ofrecen servicios muy diversificados<sup>430</sup>. Comparado con la modalidad de trabajo en las calles, esta amplitud en los servicios que ofrecen se debe a que cuentan con mayor tiempo y privacidad pero, también, es una estrategia laboral para captar al cada vez más exigente cliente español. Como Pelúcio expresa (2011: 205), las travestis saben que los españoles quieren más que “una mujer con polla”. Un asiduo cliente de travestis, contactado a través de un foro de una página Web española donde se anuncian travestis, explicaba que “los clientes hemos cambiado en todos estos años. Hace 10 años éramos muy inocentes, no conocimos bien a las trans, cómo actuaban. Poco a poco hemos cogido experiencia y ahora exigimos más que nunca” (Pelúcio, 2011: 211). Los siguientes anuncios seleccionados en Internet dan cuenta de la variedad de repertorios sexuales que pueden ofrecer:

---

<sup>428</sup> Todos los anuncios seleccionados pertenecen a travestis de nacionalidad brasileña.

<sup>429</sup> Disponible en: <http://www.erosguia.com/es/ficha.php/4780/> [acceso 3/5/12].

<sup>430</sup> Lo mismo ha podido ser verificado en el caso de mujeres que trabajan en pisos de contacto en la ciudad de Lugo (Galicia) (López Riopedre, 2010).

Completísima, activa, pasiva, viciosa y amante del morbo. Sexo sin límites ni tabúes, me encantan los principiantes y las fantasías eróticas, hago de todo tipo de fiesta. Me encanta hacer el oral hasta el final (garganta profunda), besos con lengua, beso negro<sup>431</sup>, masajes eróticos, penetraciones mutuas, lluvia dorada<sup>432</sup>, transformismo, dilatación anal, sado. Tengo todos los juguetes, ropa y accesorios que te puedas imaginar... si eres principiante tranquilo, soy especialista en chicos nuevos en este mundo, y si eres un viciosillo cómo el que más voy a ser muy exigente, no vas a superarme<sup>433</sup>.

Soy una transex liberal y hago todo a tope, quiero decir, tanto el papel de activa cuanto el papel de pasiva. Podremos jugar tú siendo mi putita y yo siendo tu macho, cuanto tú siendo mi macho y yo tu putita linda... Hago francés, griego, cubanitas<sup>434</sup>, masajes, todas las posiciones, besos con lengua, y todo lo que imagines en tu cabecita... Yo soy muy cariñosa y paciente con principiantes, si jamás probaste con una trans, ya es hora, ven conmigo... Ya ves que me encanta correrme, ven a mí y vamos correr nos juntitos... Las perversidades me encantan: lluvias doradas, marrón y blanca<sup>435</sup>, sado, transformismo, etc...<sup>436</sup>

En estos anuncios se observa la versatilidad de las travestis. No sólo ofrecen prácticas diversas, sino que expresan su profesionalidad para cumplir las expectativas de todo tipo de clientes: desde los principiantes, pasando por los que se transvisten, hasta llegar a los que les gusta el sadomasoquismo. Plantean que son capaces de adaptarse a todas las situaciones que puedan presentarse, transmitiendo así la seguridad de brindar experiencia, placer y comodidad al cliente potencial. Mediante este repertorio de prácticas los cuerpos de las travestis brasileñas que se prostituyen en España se vuelven más flexibles para ajustarse a las lógicas del mercado del sexo nacional e intentar sobresalir en un universo altamente competitivo. En las páginas Webs españolas más importantes donde se anuncian travestis, sólo en Barcelona, se pueden presentar

---

<sup>431</sup> Recordemos, significa besar o lamer el ano.

<sup>432</sup> También conocida como urofilia, consiste en orinar sobre el cuerpo de la otra persona.

<sup>433</sup> Disponible en: <http://www.erosguia.com/es/ficha.php/6412/> [acceso 30/4/12].

<sup>434</sup> El “francés” simboliza una felación; “griego” significa sexo anal y con “cubanita” se nombra a la introducción del pene entre los pechos para simular el coito.

<sup>435</sup> Con “marrón” hace referencia a la coprofilia, es decir, cuando personas se excitan con las heces de sus compañeras/os; y “blanca” significa semen, cuando se eyacula sobre el cuerpo de la otra persona.

<sup>436</sup> Disponible en: <http://www.erosguia.com/es/ficha.php/3079/> [acceso 4/5/12].

aproximadamente entre 80 y 100 travestis. Se entiende, pues, la necesidad de distinguirse en los anuncios por medio de una serie de indicadores leídos tanto en los textos como en las fotografías que acompañan dicha información. Es importante, pues, describir una amplia oferta de prácticas sexuales ofrecidas y de “vender” cuán profesionales, “cariñosas” y “ardientes” pueden ser. Como se describió en otra sección, en el caso de las brasileñas, frecuentemente sexualizan su *brasileñidad*, es decir, emplean su identificación como brasileñas para añadir un “plus” de fogosidad.

En los anuncios queda por mostrar, a través de las imágenes, cómo son físicamente y cuán “calientes” pueden ser. Para ello exhiben abiertamente sus penes, nalgas y pechos, erotizan sus poses (posturas sensuales, lencería sugerente, cuerpos semidesnudos<sup>437</sup>) y algunas interpretan un rol (mecánica engrasada en un taller, sexy empleada doméstica o traviesa colegiala). Clientes “VIP” pueden también tener en cuenta la calidad de las fotografías presentadas: las diferencias son muy grandes entre quienes toman ellas mismas sus fotografías en alguna parte de sus casas y quienes pagan por una producción fotográfica más profesional, en un estudio, con la iluminación y las tomas adecuadas.

Un último aspecto a considerar en relación a los pisos se refiere al consumo de drogas. Si bien tanto en la calle como en los pisos se registra un elevado consumo de alcohol, marihuana y cocaína (Fernández Dávila y Morales, 2011), en los pisos se incrementa especialmente el uso del viagra y el popper<sup>438</sup>. En Brasil la utilización de drogas también es muy frecuente, tanto por trabajo como por ocio. Alcohol, cocaína, marihuana y crack son las sustancias que más se consumen allí. Sin embargo, comparado con España, mis informantes aseguran que aquí el consumo es aún mayor que en Brasil. Mientras que el alcohol<sup>439</sup> y la marihuana son utilizadas y compartidas entre las propias travestis mientras esperan a clientes en las largas noches en la calle, la

---

<sup>437</sup> Berger (2000 [1974]) diferencia el significado de la desnudez y del desnudo. Asegura que “[p]ara que un cuerpo desnudo se convierta en ‘un desnudo’ es preciso que se vea como un objeto. (Y el verlo como un objeto estimula el usarlo como un objeto). La desnudez se revela a sí misma. El desnudo se exhibe” (62).

<sup>438</sup> El popper es un tipo de droga “recreativa”, un ácido que es inhalado para aumentar el placer en las prácticas sexuales. Concretamente, es un potente vasodilatador que al entrar en contacto con el sistema nervioso central relaja el músculo liso. Es por ello que suele utilizarse para facilitar la penetración anal o para incrementar las sensaciones orgásmicas, en cuyo caso se inhala durante los momentos próximos al clímax.

<sup>439</sup> Cuando entrevisté a Helena de *Stop Sida* me aseguró que la bebida favorita de las travestis en el Camp Nou es whisky con Red Bull.

cocaína es muy común que se emplee junto a los clientes en pisos y hoteles, pues son ellos quienes generalmente la proporcionan (esta práctica sucede tanto en Brasil como en España). Si bien nunca escuché hablar del viagra en Brasil, esta sustancia ha sido más nombrada en España, pero no tanto como el popper. El popper es la droga que más se utiliza actualmente en los pisos, y es tanto demandada por las travestis como por los clientes. Últimamente, la oferta de popper comienza a estar incluida en los servicios que ofrecen las travestis. Un ejemplo:

Fiestas privadas con copas, peli porno y poppers, te recibo en un piso privado muy discreto en pleno centro de BCN para tu mayor comodidad, primera planta sin vecinos y una habitación de lujo. Estoy las 24 horas del día con cita previa. Te espero para pasarla muy bien<sup>440</sup>.

Para terminar, durante mi trabajo de campo en Barcelona conocí las dos modalidades de piso analizadas aquí. El piso de agencia pertenecía a una poderosa *mãe*, travesti brasileña, que contaba en una buena época con varios pisos donde trabajaban exclusivamente travestis brasileñas en España. Llegó a tener tres pisos en Cataluña (Barcelona y Reus) y dos en Madrid. Sus malos manejos administrativos, entre otros motivos no revelados, hicieron que su negocio se desmoronara. El piso se ubicaba en el barrio de Lesseps y, en realidad, era una especie de garage transformado y habilitado para vivir. Lo encontré muy deteriorado y mal decorado, el último vestigio vivo de lo que fue su “imperio”. Entrevisté a sus dos encargadas, Vera y Bernardette (quien no permitió que grabara la entrevista). Esta última me explicó que había tres turnos en el piso: mañana, tarde y noche, y durante el turno no se podía salir del piso, pues había que estar siempre disponible. Incluso aseguró que “las que tienen muchas deudas, se quedan las 24 horas” (Notas de campo, 28 de noviembre de 2010). El día que visité el piso sólo contaba con dos travestis, aunque tenía capacidad para más. La primera que apareció era una muy joven travesti, negra, que había llegado hace veinte días de Río. Observé su cuerpo “bombado”, “femenino” y sin pechos. Ella fue una de las tantas travestis que conocí en Barcelona que, con mucha desilusión de mi parte, no pude entrevistar. La otra travesti ya parecía con más experiencia y años en Europa, rubia, con pechos prominentes pero, pensando en las estéticas valoradas por las travestis, no llegaba a ser una “top”. Se la veía cansada y algo desaliñada. Rondaba los 40 años aunque generalmente suelen aparentar más edad de la que realmente tienen. Me explicó que

---

<sup>440</sup> Disponible en: [http://www.travestisland.com/222\\_susi-brasil/](http://www.travestisland.com/222_susi-brasil/) [acceso 30/4/12].

vivía en Italia y que estaba de paso (de “plaza”) por Barcelona. Acostumbraba viajar mucho.

El piso autogestionado que solía visitar pertenecía a Pía, una travesti brasileña de Río que conocí en Barcelona en un acto académico en el que acudieron activistas trabajadoras del sexo. Hace veinte años que vive en España. Pía fue compañera de Reyna en una época dura, en la que las dos vivieron experiencias complejas vinculadas con la delincuencia, las drogas y la severa represión policial. Sus cortes hechos en sus brazos y cuellos hablan de una época muy difícil en la que los límites entre la vida y la muerte eran muy difusos<sup>441</sup>. El piso que alquila está ubicado en el barrio de Sants, cuenta con un largo recibidor lleno de pétalos de rosas esparcidas por el suelo, dos habitaciones y una amplia sala. La segunda habitación la destina a travestis amigas o conocidas que vienen a “hacer plaza” en Barcelona, cobrándoles unas comisiones por su uso. Todas las travestis brasileñas que conocí y que estaban “de visita” en su piso llevaban ya una temporada larga en Europa (la mayoría provenía de Italia, conocí sólo a una que vivía en España, Málaga). Pía también suele viajar (Italia, Suiza y Alemania), dejando su piso a cargo de alguna amiga de confianza. De alguna manera el piso de Pía, al ofrecer “plazas”, sigue cierta dinámica de funcionamiento de los pisos de agencia, aunque a una escala más pequeña y “familiar”.

Volviendo a Pía, físicamente es muy alta, grande y musculosa. No tiene un cuerpo considerado “femenino” pues, en realidad, su estética es más de transformista. Cuando se “monta”, con una de sus pelucas, minivestido y largas botas hasta las rodillas, el cambio es asombroso. Al menos así la veo en sus fotos colgadas en Facebook ya que siempre que me encontré con Pía en su casa estaba sin producir. Nunca dejé de sorprenderme ver cómo Pía recibía las llamadas telefónicas de sus clientes, pues solía estar en pijamas, sin maquillar y con pelillos de barba que notaba en su rostro al besarla. Me preguntaba cómo haría para “montarse” con la rapidez necesaria si un cliente llegara a tocar el timbre a los diez minutos. Frente a mi inquietud, Pía me aseguró una vez que poniéndose su peluca y una ropa sexy ya estaría lista. “¿Y no te maquillas?”, le pregunté. Me contestó: “No, los hombres cuando llegan entran con la cabeza baja, ni me miran a la cara, sólo les interesa una cosa” (Notas de campo, 2 de abril de 2009). Mi “preocupación” en cuanto a su estética, condicionada por una percepción personal y cultural de cómo *debería* presentarse según ciertos parámetros

---

<sup>441</sup> Pía fue entrevistada y fotografiada en la investigación del fotógrafo Hugo Denizart (1997).

“femeninos”, se vio confrontada con un tipo de lógica que estructura una gran parte de los encuentros sexuales que tienen con sus clientes. Sus herramientas de trabajo que un día me enseñó en su habitación (penes de goma de todos los tamaños, látigos, antifaces, tangas de leopardo) ayudan a pensar que en estos encuentros con travestis intervienen fantasías que buscan, más que un “correcto” cuerpo “femenino”, un potente pene dispuesto a dar placer. Como mis informantes me han ido repitiendo en muchas ocasiones, “lo importante es tener un buen instrumento”.

Sin embargo, lo dicho no contradice que si bien existen hombres que sólo desean la virilidad de las travestis, también hay hombres (y muchos) que buscan esa virilidad en cuerpos muy “femeninos”. La variedad de experiencias, deseos y fantasías es muy amplia. No obstante, tanto en Brasil como en Europa, existe una tendencia a que los cuerpos travestis sean “bellos”, “femeninos” y, al mismo tiempo, “bien dotados”. Se puede efectuar otra matización. Como sostiene Alessandra, *bombadeira* y “creadora” de cuerpos travestis: *“Hoje na Europa quanto mais perfeita melhor, mais magrinha melhor, um corpinho torneado e um seio farto, quanto mais magrinha, baixa, melhor torneada. Mas aqui no Brasil ainda existe aquela coisa de ar avantajado, do corpão, de chamar a atenção... ainda existe isso”*<sup>442</sup>. La “perfección”, pues, para los gustos estéticos de los clientes europeos se traduce, según mis informantes, en cuerpos delgados y con grandes pechos. Si bien es cierto, como Alessandra menciona, que tradicionalmente las travestis en Brasil incorporaron volúmenes considerables para performar un tipo ideal de mujer ligado a ciertos valores estéticos y culturales de la sociedad brasileña, cada vez más –y aquí disiento con su comentario- se puede observar una tendencia hacia la “naturalidad” en las nuevas generaciones de travestis. Los cuerpos se homogeneizan a ambos lados del Atlántico. También las prácticas sexuales de los clientes se desinhiben más y se reconoce una gran versatilidad de los cuerpos travestis para adaptarse a las fantasías y deseos que se gestan en el campo de la sexualidad. Se distingue en los portales españoles en Internet que la mayoría de los anuncios exhiben cuerpos considerados “bellos” y “femeninos” según los valores estéticos travestis. Sin embargo, no es inusual que Pía o jóvenes

---

<sup>442</sup> “Hoy en Europa cuanto más perfecta mejor, más flaquita mejor, un cuerpito torneado y un abundante seno, cuanto más flaquita, baja, mejor torneada. Pero aquí en Brasil aún existe aquella cosa de un aspecto más exuberante, del cuerpazo, de llamar la atención... aún existe eso”.

transformistas/travestis<sup>443</sup> presenten otros modelos corporales que, de manera minoritaria, también son aceptados en el amplio mercado del sexo travesti.

En fin, más allá de los diferentes estilos corporales, trabajar en pisos se ha convertido en una de las principales modalidades de trabajo en Barcelona. Las persecuciones policiales que se efectúan en la calle, la inseguridad de estar “sin papeles” y la mayor amplitud de servicios que se pueden ofrecer en estas épocas de crisis hacen que su elección se vuelva casi hegemónica.

### **El espacio virtual**

Ya se ha avanzado y descrito la importancia que tiene Internet para insertarse en el mercado del sexo español. A través de portales especializados las travestis no sólo se anuncian, sino que también, y en menor medida, ofrecen servicios *online*, principalmente, contactos a través de webcams (cámaras digitales conectadas al ordenador). Esta última forma de interacción virtual aún no está del todo masificada y en portales donde, entre todas las ciudades, se anuncian más de 120 travestis, se encuentra que existen aproximadamente sólo 20 webcams *online*, es decir, travestis conectadas desde sus casas y disponibles las 24 horas. Se accede a este sistema pagando el tiempo de conexión a través de un teléfono fijo o móvil, mediante un SMS (mensaje de texto), o con una tarjeta de crédito. A través de este último medio de pago, por ejemplo, se pueden contratar servicios de 20 minutos por 24 euros o de 60 minutos por 60 euros. También en algunos portales existe la posibilidad de descargar (pagando) vídeos pornos completos donde intervienen travestis con otras personas (mujeres, hombres y/u otras travestis) con una duración aproximada que oscila entre los 20 y 30 minutos. De los seis portales más importantes que se analizaron, en dos (Erosguía y Travestiland) aparece la opción de ofrecer los servicios de webcam y dirigen a usuarios/as al mismo enlace donde se ofrecen exactamente las mismas conexiones *online*. Sólo RinconTranny ofrece la posibilidad de diferenciar entre “Webcam Tranny”

---

<sup>443</sup> En el portal teleTravesti (<http://www.teletravesti.com/principal3>) se observa que, con fecha del 6 de mayo de 2012, en la ciudad de Barcelona, se presentan 67 anuncios de travestis, de los cuales 10 corresponden a jóvenes entre 18 y 19 años que son transformistas o están recién iniciando sus procesos corporales de transformación pues todas usan pelucas, se ponen rellenos en sus sostenes y exhiben sus cuerpos con formas poco redondeadas y feminizadas. Algunas, incluso, comparadas con el resto de las anunciantes, performan un tipo más “rudimentario” de feminidad: sus maquillajes *grotescos* o sus vellos corporales (las travestis suelen estar completamente depiladas) revelan unos cuerpos que sólo están “montados”.

(travestis/transexuales), “Webcam Girls” (chicas) y “Webcam Boys” (chicos). Por su parte, teleTravesti y RinconTranny ofrecen un enlace (el mismo) con más de 15.000 vídeos protagonizados por travestis/transexuales y mujeres de todas partes del mundo, mientras que Travestiland ofrece 40 vídeos exclusivos de travestis. Tanto RinconTranny como Travestiland disponen de la opción de acceder a un Sex Shop (tienda virtual erótica).

De todos modos, la función más importante de estos portales consiste en la promoción de las travestis a través de sus anuncios. Tres portales (teleTravesti, Travestiland y Taiakashemales) son de anuncios exclusivos de travestis, mientras que Erosguía y Tu Guía Erótica dividen las clasificaciones entre mujeres y travestis escorts<sup>444</sup>, el primero, y entre chicas, travestis y chicos escorts, el segundo<sup>445</sup>. RinconTranny es especial porque si bien las webcams y los vídeos son “mixtos” (de mujeres, travestis o chicos), su importante foro se centra exclusivamente en las travestis y, en un lugar menos protagónico, los anuncios de “Top Escorts” también se refieren solamente a las travestis. Generalmente, las travestis se anuncian simultáneamente en varios portales a la vez, pagando o de forma gratuita dependiendo del portal. Aunque ya se describió a algunos de estos portales en previas notas, generalmente todos se estructuran siguiendo la misma modalidad. La búsqueda de las travestis se organiza por ciudad. Una vez seleccionada la misma, aparecen todas las travestis que se anuncian en dicha ciudad mediante una fotografía con su nombre, edad y, en algunos casos, nacionalidad o pequeña bandera de su país. En todos los portales la presencia de las brasileñas es realmente mayoritaria, seguidas por las venezolanas, argentinas, colombianas y españolas. En estas primeras presentaciones existen anuncios destacados, es decir, los formatos de sus fotografías son mayores o las imágenes titilan para llamar más la atención y sobresalir. También en Tu Guía Erótica se descubren fotografías con las distinciones “super destacada”, “destacada” y “elite”. Estas formas de destacado requieren una mayor inversión de dinero por parte de la travesti interesada o de la agencia para la cual trabaja. En cada anuncio se puede verificar si son independientes o si están vinculadas a una agencia, pues se especifica el nombre o el enlace de la misma.

---

<sup>444</sup> “Escorts” es un concepto que se refiere a las trabajadoras sexuales que no trabajan en la calle y sí en clubes o pisos privados. Originalmente, el concepto escorts está asociado a un tipo de prostitución de lujo, donde las mujeres –de buen nivel cultural– “acompañaban” a los hombres a determinados tipos de eventos.

<sup>445</sup> Utilizo las denominaciones empleadas en estos portales.

Por último, RinconTranny, teleTravesti y Taiakashemales cuentan con foros especializados para el encuentro y la interacción de opiniones de curiosos, clientes y travestis. No obstante, el resto de portales tiene la opción de visualizar los comentarios de personas (normalmente exclientes) que pueden opinar sobre cada travesti.

Cuando es seleccionada una travesti, se accede a su propio espacio personal. En todos los portales se puede registrar la misma información: una primera identificación (nombre, edad, idiomas que habla, nacionalidad, agencia – si la tuviera-, teléfono y en el caso de las travestis más “tops” el enlace de su propia página Web); una descripción más detallada (peso, altura, medidas, cómo es, gustos y, sobre todo, tamaño del pene); explicación de los servicios que ofrece y, por último, tarifas y contacto. Toda esta información escrita va acompañada de diversas fotografías y, en algunos casos, vídeos de corta duración (generalmente, la filmación de sus sesiones de fotografía). En algunos portales como Tu Guía Erótica se certifica que las fotos utilizadas son *reales* y no tienen ninguna intervención de algún programa informático que pueda retocarlas y modificarlas. En otros casos, son las propias travestis quienes se encargan de explicitar la autenticidad de sus fotografías y, específicamente en el caso del tamaño de sus penes, de asegurar que su dotación también es *real*.

A principios de los años noventa, muchas investigaciones que basaban sus análisis en las interacciones textuales *online* entre las personas, entendían sus performances identitarias como no encarnadas, anónimas y fragmentadas, es decir, se creía que las relaciones entre dos o más personas mediadas por Internet conducían a identidades no corpóreas y delineadas por una serie de representaciones textuales, “libres de la carne” (Gómez y Ardévol, 2010: 42). Estudios posteriores, generados a partir de la emergencia de la *World Wide Web* (www) y del enorme potencial de los medios audiovisuales en la red, criticaron la ausencia del cuerpo en Internet. Por el contrario, se estableció una clara conexión entre cuerpo e identidad, al mismo tiempo que el vínculo *online* y *offline* se mostró relevante para entender las experiencias personales creadas a través de Internet (Gómez y Ardévol, 2010: 43-4). Precisamente, Enguix y Ardévol (2012) discuten cómo se presenta el cuerpo en Internet a partir del análisis de dos sitios de contactos en la Web (uno, sobre todo, para encuentros heterosexuales y, el otro, exclusivamente gay). Los perfiles de cada usuario/a son creados, principalmente, por medio de una imagen corporal (fotografía) que más que convertirse en una práctica donde se muestran tal cual “cómo son” para buscar pareja,

invitan a un complejo juego donde las imágenes corporales accionan identidades relacionadas con la sexualidad, el género o la pertenencia a un grupo. El propio cuerpo y la capacidad (agencia) que cada uno/a tenga de representarlo con imágenes se convierte, pues, en el principal soporte de estas performances identitarias. Tal es la importancia que el cuerpo tiene en estos encuentros *online* que llega a pensarse en él como una mercancía (Gómez y Ardévol, 2010; Enguix y Ardévol, 2012), permitiendo a los/as usuarios/as de estos sitios publicitarse y presentarse al resto, y participar de una red de intercambio donde los productores de las imágenes visuales reciben comentarios, números de visitas o mensajes personales de quienes consumen dichos *productos*.

En el caso de los portales donde se anuncian las travestis, de forma muy explícita sus cuerpos son presentados como mercancías en este medio publicitario fundamental para el actual *mercado* del sexo español. Las descripciones pormenorizadas de sus medidas corporales, características físicas y personales, fantasías y capacidades amorias muestran cómo despliegan una serie de herramientas argumentativas (visuales y textuales) para captar al cliente potencial. El objetivo es vender unas prácticas sexuales por medio de la exhibición de cuerpos que encarnan al género (travesti), la nacionalidad (brasileñas “calientes”), la “raza” (“morena de infarto”) y la sexualidad (“[tengo una] gran dotación llena de placer para darte”<sup>446</sup>). La particularidad de este contacto *online* reside en que, después de una llamada telefónica, el encuentro será *real*, en el universo *offline*. El deseo de muchas travestis de garantizar la autenticidad de sus fotografías y de sus medidas penianas se explica por este tránsito, inmanente, a la vida *real*<sup>447</sup>. Como Enguix y Ardévol manifiestan: “*there is a misleading analytical distinction between virtual communities and real-life communities, as virtual scripts (e.g. personal advertisements on the Internet) can quickly turn into real-life sex*”<sup>448</sup> (2012: 512). Un último aspecto consiste en reconocer,

---

<sup>446</sup> Disponible en:

<http://barcelona.tuguiaerotica.com/travestis-escorts/samira-danner/2806/> [acceso 7/5/12].

<sup>447</sup> Coincido con Edgar Gómez (2003) quien emplea un concepto de la realidad como vivencial y experiencial en su trabajo etnográfico sobre la relaciones (reales y virtuales) que se establecen a través del cibersexo. Considera, pues, que la realidad es “la que se vive, se siente, o se percibe, y que no es necesariamente observable, objetiva y comprobable, es decir, que no existe necesariamente” (2003: 11). El autor utiliza el ejemplo del miedo. Para sentir miedo no es necesario que exista un peligro *real*, sino que es suficiente que exista la percepción de dicho peligro. No todas las personas sienten miedo por los mismos motivos. No obstante, este miedo es *real* para quien lo siente pues el corazón se acelera y las sensaciones se agudizan.

<sup>448</sup> “[...] existe una distinción analítica engañosa entre comunidades virtuales y reales, ya que los guiones virtuales (por ejemplo, los anuncios personales en Internet) pueden convertirse rápidamente en sexo real”.

como lo hacen las autoras citadas, que en este tipo de encuentros la geografía no desaparece del ciberespacio, de hecho, son las ciudades las que guían la búsqueda y la selección de las travestis, y las que determinan que las relaciones *online/offline* se concreten. Se aprecia, pues, que en vez de hablar de relaciones descorporizadas y desterritorializadas, las interacciones personales que surgen entre travestis y consumidores de imágenes/clientes a través de estos portales en Internet son, de forma explícita, “carnales”. Cuerpos y territorios se interceptan para trascender el espacio *online* y volverse encuentros *reales* que permiten que se consuman fantasías y deseos sexuales.

### **La prensa**

Existe un último medio para ofrecer los servicios sexuales de las travestis: los tradicionales anuncios clasificados que se agrupan bajo la categoría “relax” en la prensa escrita. Este tipo de publicidad, llamada *anuncios por palabras* (generalmente se paga por cada palabra introducida), contiene una información mínima, casi telegráfica, pero la necesaria para que el contacto entre las personas interesadas se lleve a cabo (Vigara, 2002). Se incluyen algunos ejemplos textuales (aunque no se mencionarán sus números telefónicos completos):

**Travesti Yesi** 23a. brasil, muy dot.  
Nou Rambla, 144, 24 h. 687123xxx<sup>449</sup>.

**Travesti** color canela, morbosa, guapa,  
140p, 22 cm, 617951xxx<sup>450</sup>.

**Travesti Brasileña Jessica**  
25a. 1,80 alt. 130 pecho, dotada 23  
cm. Morenaza, cuerpo escultural.  
Activa, pasiva. 93 209 xx xx<sup>451</sup>.

---

<sup>449</sup> El Periódico, jueves 13 de noviembre del 2008, p. 49.

<sup>450</sup> El Periódico, martes 7 de octubre del 2008, p. 47.

<sup>451</sup> El Periódico, lunes 7 de mayo del 2012, p. 44.

Si se comparan los tres anuncios, aunque proporcionan distinta información, todos coinciden en destacar dos datos relevantes: el tamaño del pene (“muy dot.” significa muy dotada; “22 cm”; “dotada 23 cm”) y un número telefónico para establecer el contacto. Lo demás es información complementaria que no aparece en todos los anuncios: edad, país de procedencia, medidas (altura y pechos), características físicas (“piel color canela”; “morenaza”; “guapa”; “cuerpo escultural”) y descripción del servicio que ofrecen (“morbosa”, es decir, dispuesta a cumplir diversas fantasías; “activa/pasiva”). Ellas se expresan siguiendo el estilo de publicación de los anuncios clasificados, o sea, de forma muy concisa, sin fotografías<sup>452</sup> y apuntando, sin rodeos, hacia lo que consideran que es el principal interés de los hombres: sus penes.

Teniendo en cuenta la expansión que en los últimos años han tenido los portales de Internet para publicitar a las travestis, los anuncios clasificados si bien siguen siendo una herramienta útil para muchas travestis, comienzan a ser menos utilizados. Al comparar los anuncios clasificados de un mismo periódico (El Periódico) en dos años diferentes (2008 y 2012) pero con unas fechas más o menos coincidentes en cuanto a la disponibilidad del dinero de los clientes<sup>453</sup> (martes 7 de octubre y lunes 7 de mayo), se observa que en los anuncios del 2008 se publicitaron 30 travestis (independientes) y 3 agencias que promocionaban a travestis. En el 2012, si bien se mantuvo el número de agencias publicitadas, el de travestis descendió a 16<sup>454</sup>. Este dato, que en ningún momento pretende ser exhaustivo dadas las limitaciones inherentes a esta simple comparación, es sólo un reflejo aproximado del creciente potencial que está teniendo la promoción de travestis a través de diversos portales en Internet para trabajar en el mercado del sexo español.

---

<sup>452</sup> De manera contraria, se publican primeros planos de mujeres que ofrecen sus servicios sexuales, sobre todo, asiáticas.

<sup>453</sup> Se sabe que hacia final del mes los clientes buscan menos a las/os trabajadoras/es del sexo (mujeres, travestis y hombres).

<sup>454</sup> Al mismo tiempo, no existen indicios fiables acerca de un descenso significativo de las travestis (de nacionalidad extranjera) en territorio español. Como ya se discutió, se reconoce, por parte de ONG’s y de estudios mencionados en este capítulo, la gran movilidad geográfica que ellas emplean como estrategia laboral.

El *viaje* llega a su fin. Aunque, en realidad, este recorrido nunca se detiene pues los procesos que lo conforman están reconfigurándose constantemente. Sin embargo, al menos de forma parcial, acompañé una gran parte de las experiencias corporales, sexuales y espaciales de algunas travestis brasileñas. Esto significa que analicé los procesos que organizan la construcción de las travestilidades siguiendo sus tránsitos migratorios más significativos. Si bien no existe un *único* camino transitado, usualmente las travestis siguen recorridos similares para transformarse en lo que desean ser. Para ello, mapeé un amplio territorio por el que las travestis transitaban. Partí del reconocimiento que cuando las travestis migran están, al mismo tiempo, construyéndose como sujetas pues las identidades travestis se construyen en la intersección de sus tránsitos corporales y geográfico/espaciales. Dicho de otra manera, un análisis de la *geografía travesti* permite comprender cómo la articulación entre cuerpo y espacio físico delinea los procesos identitarios de las travestis.

Empleé el concepto ‘migración trans’ para entender que sus movilizaciones a través del espacio geográfico no se efectuaban exclusivamente por motivos económicos, sino para satisfacer demandas más amplias a nivel: de la sexualidad y del género (vivir con mayor libertad sus prácticas sexuales e identidades de género), corporal (feminizar sus cuerpos) y social (ser respetadas por la sociedad, en general y admiradas por las travestis, en particular). Al considerar estas premisas, se discutió que generalmente era necesario abandonar sus pueblos o ciudades de origen para transformarse en travestis. En esta etapa inicial ya se pudo vislumbrar que sus migraciones no debían ser entendidas como una huida, sino como una forma de encontrarse a sí mismas para decidir y comenzar a vivir sus identidades de género de manera plena. Río de Janeiro se convirtió en la gran escuela para transformarse definitivamente en travestis. Ingresaban en un sistema jerárquico de relaciones sociales, aprendían cómo modificar sus cuerpos y performar una determinada manera de entender la feminidad, se entrenaban como profesionales del sexo y se preparaban para dar el siguiente paso: Europa. Este continente fue importante para entender las historias, pasadas y presentes, de sus migraciones transnacionales. En tanto “europeas”, “exitosas” y, algunas, “tops”, muchas pudieron conseguir un estatus material, social y simbólico que las distinguía del resto de sus compañeras y hacía que fueran positivamente valoradas en sus regresos a Brasil.

Paralelamente, describí que estos tránsitos geográfico/espaciales eran acompañados de transformaciones corporales concretas. Sus cuerpos fueron relevantes

para entender las travestilidades puesto que, de hecho, a partir de sus propios cuerpos ellas podían construir lo que *eran*. Desde sus primeros “montajes” y tomas de hormonas, pasando por los sucesivos “bombeos” de silicona líquida industrial, hasta llegar a las tan codiciadas cirugías estéticas, ellas iban transitando sus propios itinerarios identitarios. Estos procesos se desarrollaban de forma paulatina y siguiendo un ordenamiento que *culminaba*, aunque sea provisoriamente, al ser categorizadas como “europeas” y, por lo tanto, como más “bellas”. Dicha asociación que las travestis efectuaban pudo ser comprendida al repasar la historia de las migraciones de las primeras “travestis” que habían llegado a París y habían descubierto que fue allí donde podían transformar y embellecer sus cuerpos. Intentar entender quiénes son las travestis sin atender a cómo fueron pensadas y organizadas sus migraciones transnacionales proporcionaría una visión sesgada, pues fue prácticamente en París donde sus identidades como travestis comenzaron a gestarse y a tomar forma. Las categorías cuerpo, espacio y tiempo convergen para describir que los lugares se inscriben en la carne y sus tránsitos a Río de Janeiro y a Europa son una prueba de ello, tanto en el pasado como en el presente.

Al mismo tiempo, planteé que sus identidades eran relacionales y fue necesario distinguir en qué contextos ellas actuaban y constituían sus travestilidades. Para ello se examinaron los territorios del trabajo sexual tanto en Río como en Barcelona por medio de una serie de marcadores identitarios como los cuerpos travestis, el nivel socioeconómico de los clientes y las prácticas sexuales ofrecidas. En Río, el trabajo sexual se desarrolló exclusivamente en las calles de la ciudad. Se delimitaron cinco áreas, las más significativas, para concluir que si bien existía cierta homogeneidad en la mayoría de ellas (con la excepción de la Quinta da Boa Vista), las travestis consideraban que las más “bellas” trabajaban en las zonas más exclusivas y económicamente más rentables de Río. Por otro lado, contemplé que de manera creciente sus clientes solicitaban prácticas en las que ellos eran penetrados, como hace tiempo las travestis distinguían que esto sucedía en Europa.

En Barcelona, especifiqué que el mercado del sexo era más amplio que en Río, pues no sólo se desenvolvía en las cada vez más controladas calles de la ciudad, sino también a través de pisos privados o de agencias y, en menor medida, Internet. Asimismo, examiné que en este contexto ellas empleaban una serie de prácticas –que no eran comúnmente utilizadas en Brasil- para sobresalir e imponerse en el competitivo y

duro mercado del sexo: el alto nivel de movilidad (a otras ciudades españolas y/o europeas) y la capacidad de ofrecer una vasta variedad de servicios sexuales. Me centré específicamente en los anuncios que utilizaban para promocionarse a través de Internet para analizar, entre otras cuestiones, cómo accionaban su *brasileñidad* en España, es decir, en sus migraciones transnacionales ellas destacaban los aspectos que, históricamente y a partir de relaciones coloniales de poder, sexualizaban/sexualizan a las brasileñas. No obstante, la “particularidad” que resaltaban como brasileñas no sólo se mostraba a través de su “fogosidad” sexual y dimensiones penianas, sino que también valoraban y promulgaban que sus cuerpos eran “especiales”, “femeninos” y “bellos”.

En definitiva, se observó cómo en contextos migratorios sus identidades eran reconfiguradas para adaptarse y posicionarse en el mercado del sexo español. Sin embargo, más allá de sus motivaciones económicas, en estos tránsitos que identifiqué como migraciones trans, ellas estaban construyendo sus propias identidades como travestis. Es decir, sus identidades estaban siendo definidas a través de unos cuerpos que aspiraban a ser “perfectos” y que cada vez se homogeneizaban estéticamente más (cuerpos más “naturales”, delgados y con grandes pechos), de unas prácticas sexuales que hablaban de la versatilidad de sus cuerpos y de la capacidad de transitar de manera intermitente por el *continuum* de la masculinidad y la feminidad y, como se planteó en este capítulo, a través de unos territorios que delimitaron dónde y cómo se está *siendo* travesti.

## Capítulo 7

### El alcance político de las travestilidades

A través de los capítulos precedentes se ha podido conocer más el universo de las travestilidades. El estudio de las intersecciones de los cuerpos, la sexualidad y las migraciones (genéricas y espaciales) de las travestis brasileñas ha permitido analizar cómo construyen sus identidades y se ubican en un lugar en el mundo. No obstante, aún queda por reflexionar acerca del potencial político de sus identidades para cuestionar si las travestis transgreden o no el binomio hombre-mujer constituido por la matriz heterosexual. Para ello será necesario retornar sobre el vínculo sexo-género a partir de la exploración crítica de: a) la perspectiva antropológica que considera a las personas trans como pertenecientes al “tercer género”, y b) un posicionamiento teórico y político *queer* que entiende frecuentemente a estas identidades como inherentemente transgresoras.

#### 7.1. Los límites del “tercer género”

En el primer capítulo se describió el empleo de la categoría “tercer género” en antropología para cuestionar la hegemonía de la dicotomía hombre-mujer presente en la sociedad occidental. Mediante un rico material etnográfico se pretendía/pretende demostrar que existen ejemplos (sobre todo en sociedades no occidentales) que desafían la universalidad de dicha distinción. El alcance que tuvo el empleo del término “tercer género” no fue ignorado por un número importante de antropólogos que encontraron diversas limitaciones al mismo. Incluso Herdt (1996), uno de los antropólogos que más ha defendido el uso del concepto, lo utiliza más como una alternativa a las teorías

dualistas que por la convicción que su empleo sea el apropiado (Towle y Morgan, 2002).

Towle y Morgan son quienes elaboran una de las críticas más sistemáticas del concepto. Consideran que el “tercer género” es un concepto occidental que debe ser cuestionado al reflexionar acerca de: “*how ‘our’ narratives about ‘them’ (cultural others) reflect our own society’s contradictory agendas concerning sexuality, gender, and power*”<sup>455</sup> (2002: 476). Distinguen una serie de defectos con el uso de este concepto:

### 1) *Lugar primordial*

Muchos autores otorgan a los ejemplos etnográficos sobre el “tercer género” un lugar primordial en sus narrativas. Esta búsqueda de un pasado “original” sirve para describir dos tipos de argumentos que, generalmente, se presentan de manera simultánea. Por un lado, los casos no occidentales de variabilidad de género se utilizan para demostrar que las identidades (trans)genéricas de la sociedad occidental actual se constituyen a partir de procesos considerados *naturales* y ancestrales. Por otro lado, un resumen de la variabilidad genérica no occidental es ubicado frecuentemente al inicio de un texto, sugiriendo así que “otras” y/o “antiguas” formas de variación de género proporcionan los fundamentos de las formas contemporáneas. De esta manera, se romantiza e idealiza la consideración de las sociedades no-occidentales como la cuna y el ejemplo –en cuanto a las variantes de género- de las sociedades occidentales modernas.

### 2) *Reduccionismo y exclusionismo*

El concepto “tercer género” es defectuoso porque aglutina bajo una misma categoría todas las variaciones de género no normativas, limitando así que se comprenda el abanico de la diversidad de género en cuanto a sus ideologías y prácticas. Los autores utilizan el ejemplo de los *hijras* para indicar que estudiantes occidentales probablemente pensarán que en la India debe existir sólo esta alternativa al sistema de género dicotómico. Al mismo tiempo, existe el peligro de creer que adherirse al sistema triádico de género implicaría mayor libertad y menor opresión que en el sistema binario.

---

<sup>455</sup> “[...] cómo ‘nuestras’ narrativas sobre ‘ellos’ (los otros culturales) reflejan nuestras propias contradicciones con respecto a la sexualidad, al género, y al poder”.

Por el contrario, “‘*third gender*’ systems, too, can be rigid and intolerant”<sup>456</sup> (Towle y Morgan, 2002: 485). Siguiendo esta última idea, Morris (1995) considera que es necesario contextualizar socio-históricamente los casos e ir más allá del concepto “tercer género” porque, frecuentemente, quienes son identificados/as así lo son en relación a una socialización anterior que no siempre está basada en la admiración y el respeto.

Por último, algunos ejemplos etnográficos sobre la variabilidad genérica pueden reforzar, en vez de dismantelar, la ideología del género dicotómico. Don Kulick (1998), en su estudio etnográfico sobre travestis brasileñas en Salvador de Bahía, asegura que los teóricos del “tercer género” naturalizan y refuerzan las concepciones tradicionales del dimorfismo sexual, al sugerir que las personas que no encajan dentro del binario hombre-mujer quedan fuera del binomio o lo trascienden, en lugar de reconfigurarlo y alterarlo. También Carolyn Epple (1998) considera que el supuesto descubrimiento de un tercer, cuarto o más roles de género reifica y deja intacto el binarismo hombre-mujer, en lugar de desbaratarlo. Según la autora, al entender a los *nadle* Navajos como un género alternativo, “*keeps the meanings of ‘man’ and ‘woman’ safe from its disruptive influences, and thus forecloses the opportunity for truly radical reformulations of gender*”<sup>457</sup> (Epple, 1998: 273).

### 3) Errores tipológicos

Identificando a un grupo social con la categoría “tercer género” se ignora la diversidad de las experiencias dentro de cada categoría y se minimiza “*the often contentious processes through which social formations, relations, and hierarchies are created, lived, negotiated, and changed*”<sup>458</sup> (Towle y Morgan, 2002: 477). Al mismo tiempo, cada tipo de variación de género es alineado según una nación o cultura: India tiene sus *hijras*, la península Arábiga sus *xaniths*, Tailandia sus *kathoey*, la América nativa sus *berdaches*, México sus *muxes* y así sucesivamente. Aunque las categorías son útiles, también establecen un modelo inalterable de interpretación que, paradójicamente, se presenta como contrario a muchos objetivos políticos del colectivo transgénero.

---

<sup>456</sup> “[...] el sistema ‘tercer género’ también puede ser rígido e intolerante”.

<sup>457</sup> “[...] mantiene los significados de ‘hombre’ y ‘mujer’ a salvo de sus influencias perturbadoras, y así paraliza la oportunidad de una verdadera reformulación radical del género”.

<sup>458</sup> “[...] los procesos a menudo polémicos a través de los cuales las formaciones sociales, las relaciones y las jerarquías son creadas, vividas, negociadas y modificadas”.

#### 4) *Uso inconsistente del concepto cultura*

Towle y Morgan manifiestan su incomodidad al ver cómo los ejemplos no occidentales son utilizados en la literatura popular sobre transgéneros en Estados Unidos. Frecuentemente se sobreentiende que la presencia de la categoría “tercer género” da por hecho la existencia de diferencia y libertad. La creencia que la evidencia intercultural sobre la variación de género en otros sitios posibilita un cambio radical “en casa” es una falacia. Estos ejemplos tienen que ser analizados en relación a las dinámicas sociales, económicas y políticas propias de cada contexto cultural: *“if gender is determined by culture elsewhere, then it must be determined by culture at home, too”*<sup>459</sup> (Towle y Morgan, 2002: 487). Equiparar a los/as *hijras* o *dos espíritus* con transexuales contemporáneos como lo hacen, por ejemplo, Ogborn (1994) y Feinberg (1996), es una tarea incongruente. Por lo tanto, es un error importar estas categorías, idealizarlas e imaginar su adecuación a otros contextos culturales (occidentales).

#### 5) *Occidente contra el resto*

Analíticamente, mediante las categorías “tercer género” se refuerza la distinción entre sistemas de género occidental (como opresivo) y no occidental (como potencialmente liberador). Esta separación conlleva a que se esencialicen a las otras culturas e impide que se tengan en cuenta otros aspectos para el análisis. En consecuencia, los autores sugieren y concluyen que:

*Invoking “third gender” examples in an oversimplified way or citing them out of context to underwrite Western social agendas is an unwitting kind of neocolonial (or at least ethnocentric) appropriation that distorts the complexity and reality of other peoples’ lives*<sup>460</sup> (Towle y Morgan, 2002: 490).

---

<sup>459</sup> “[...] si el género es determinado por la cultura en otro lugar, entonces debe ser determinado por la cultura en casa también”.

<sup>460</sup> “Invocar los ejemplos de ‘tercer género’ de una manera demasiado simplificada o utilizarlos fuera de contexto para garantizar ciertas metas sociales de Occidente es una especie de apropiación neocolonialista involuntaria (o al menos etnocéntrica) que distorsiona la complejidad y realidad de la vida de otras personas”.

## 7.2. ¿Travestis como manifestación del “tercer género”?

A esta altura de la argumentación, es evidente la incomodidad que la categoría “tercer género” suscita. No sólo porque termina esencializando y dejando intacto el binomio hombre-mujer, sino también porque su invocación tiene mucho de romanticismo casi mitológico y poco de análisis de todas las variables sociales, económicas y políticas que intervienen en la construcción de estas categorías de género. Estos ejemplos etnográficos son descontextualizados al intentar entender “nuestro” propio sistema genérico y, al mismo tiempo, se acaban estableciendo -en un movimiento contrario-presupuestos etnocéntricos sobre las “otras” culturas.

En el caso de las travestis que se analizan en esta investigación, ellas no pueden ser entendidas como una expresión del “tercer género”. No sólo por las limitaciones del concepto que se acaban de mencionar, sino porque las travestis no se estructuran según el binomio de género hombre-mujer. Siguiendo a Kulick (1998), en vez de emplear el sistema de género basado en el sexo anatómico, *“the gender system that structures travestis’ perceptions and actions is based on sexuality”*<sup>461</sup> (Kulick, 1998: 227). Se ha analizado en el capítulo 5 que en Brasil, como en otros contextos culturales, la identificación de los genitales para designar a hombres y mujeres no es absolutamente exclusivo, como el uso que se le dan a esos genitales en los encuentros sexuales para determinar el grado de masculinidad y feminidad de cada persona. En efecto, no todo hombre que tiene un encuentro erótico y sexual con otro hombre pondrá en cuestión su masculinidad, siempre y cuando sea quien penetre. Por el contrario, los hombres que son penetrados son identificados con el polo femenino y desvalorizado de la relación<sup>462</sup>. Se examinó que las travestis ocupan una posición compleja con respecto a la sexualidad. Si bien se puede decir que siguen las mismas trayectorias que estigmatizan a gays afeminados al ser sexualmente penetradas y tener un cuerpo “femenino”, al mismo tiempo asumen un rol “activo”, tanto sexualmente con sus clientes como económicamente con sus *maridos*. Sus prácticas sexuales, los roles que adoptan en dichas prácticas y la orientación del deseo son elementos fundamentales para comprender la construcción del género travesti.

---

<sup>461</sup> “[...] el sistema de género que estructura las percepciones y las acciones de las travestis está basado en la *sexualidad*”.

<sup>462</sup> Como advierten Howe et al. (2008), es problemático basar una serie de presupuestos y estigmas a partir del modelo “activo/pasivo” de sexualidad porque es muy difícil que una persona sea “completamente pasiva” o “completamente activa” en el encuentro sexual.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, Annick Prieur (1998a, 1998b), llega a unas conclusiones similares a las de Kulick con su trabajo ya mencionado sobre los/as *jotas/vestidas* en México. Según Prieur, en vez de atribuirles la categoría de “tercer género”, los/as *jotas/vestidas* son reconocidos/as como no-hombres dentro de la categoría de hombres. Esto supone entender que el marco de interpretación significativo para los/as *jotas/vestidas* y el modelo de construcción del género mexicano están basados en la distinción: hombre (masculino-“activo”) / no-hombre (femenino-“pasivo”). La idea de un “tercer género” en relación al modelo dicotómico hombre-mujer no corresponde, pues, a sus hallazgos empíricos. Será la variable de la sexualidad, articulada con una serie de condiciones materiales, sociales y culturales, la que construirá los discursos y las prácticas corporales y sociales de este grupo de “hombres” gays femeninos y/o transformistas (“no-hombres”, según el discurso dominante).

En definitiva, es importante destacar que al incorporar la sexualidad en el análisis de las identificaciones genéricas, el modelo del “tercer género” se vuelve limitado e inapropiado para pensar las variables que intervienen en la construcción de las travestilidades brasileñas. El sistema de género travesti se organiza tanto por la forma de presentar una identidad corporal y estética “femenina”, como por la manera en que desempeñan y performan diferentes roles sexuales con sus clientes y *maridos*. En consecuencia, pensar que las travestis se posicionan como una tercera alternativa al binomio hombre-mujer (cuando el género no se basa *naturalmente* en el sexo anatómico), no permite trascender dicho modelo para comprender la construcción del género de las travestis. El uso de la categoría travesti y el reconocimiento que no son “hombres” ni “mujeres”, sino *travestis*, posibilitan contemplar que el binomio hombre-mujer es muy acotado para entender las travestilidades. En suma, por el momento hay que reconocer que más que pertenecientes al “tercer género”, las travestis representan una manera específica de entender la sexualidad y de encarnar un tipo de ideal “femenino”, posicionándose y transitando permanentemente a través del *continuum* de la masculinidad y la feminidad.

### 7.3. Lo *queer* contra la (hetero)normatividad

Los estudios *queer* surgen en Estados Unidos como una estrategia teórica y política para desnaturalizar la forma de entender heteronormativamente el sexo, el género, la sexualidad, y las relaciones entre ellos (Sullivan, 2003). La apropiación de este concepto que, como adjetivo, significa “raro”, “marica” o “torcido”, refleja un conjunto de prácticas y discursos que transgreden (o pretenden hacerlo) los esencialismos identitarios ligados a la institucionalización de la heterosexualidad. Tanto el activismo *queer* – que surge como una reacción al etnocentrismo y androcentrismo del activismo gay (Coll-Planas, 2012) - como su heterogéneo corpus teórico se basan, como sintetiza Sáez (2004), en: una crítica al binomio hombre/mujer y hetero/homo; la consideración del sexo como el resultado de la producción del género; la resistencia a la normalización; el reconocimiento del potencial subversivo de las sexualidades marginales; la necesidad de articular “raza”, sexo, cultura y clase; y la crítica a cualquier esencia y naturalización del género y la sexualidad. En definitiva, lo *queer* representa a un conjunto heterogéneo de personas con un sexo, género o sexualidad no normativas que, muchas veces de manera radical, reivindican la subversión de las identidades y de las etiquetas *gay*, *lesbiana*, *mujer* o *transsexual* que consideran esencialistas y reproducen relaciones de poder opresoras (Coll-Planas, *op. cit.*).

Las experiencias trans forman parte de un eje de reflexión importante para pensar acerca de la deconstrucción o subversión de las categorías sexuales y de género normativizadas en la sociedad. Partiendo del contexto teórico y de activismo *queer*, son numerosas las reivindicaciones que aluden al potencial político de las identidades trans. De gran influencia en los estudios feministas como *queer*, Judith Butler en *El género en disputa* menciona la capacidad de subversión de las *drags* (incluidas dentro del amplio abanico *trans*) al referirse concretamente al documental *París en llamas* en donde la comunidad gay y trans de origen latino y afroamericano organizan desfiles de moda y competiciones de bailes en la New York de mediados de los ochenta. Considera al *drag* (transformista) como un personaje subversivo al evidenciar la naturaleza paródica de las identidades de género. El género *se hace* constantemente a través de una “repetición estilizada de actos”, como Butler afirma (2001 [1990]: 172). Sin embargo, en *Cuerpos que importan* valora que no todas las performances *drag* son necesariamente subversivas. Ubica al “travestismo” (término que emplea al referirse a los transvestimientos *drag*) en una posición ambigua: si bien es subversivo desde el

momento que refleja el género como una actuación basada en una imitación, por otra parte considera que la sola exposición de esta condición *naturalizada* del género no basta para minar las raíces de la heterosexualidad. Las *drags* pueden repetir, imitar y parodiar las normas de género pero no las retan. No existe, pues, “una relación necesaria entre el travesti<sup>463</sup> y la subversión” (2002: 184). Butler concluye: “La heterosexualidad puede argumentar su hegemonía *a través* de su desnaturalización, como cuando vemos esas parodias de desnaturalización que reidealizan las normas heterosexuales *sin* cuestionarlas” (325).

La posible transgresión de lo trans es refutada, sobre todo, por un sector del feminismo que considera que las personas transexuales (las mujeres transexuales) son, en realidad, “víctimas” de un sistema de dominación patriarcal que las “obliga” a adecuarse a los patrones normativos del género. Especialmente Janice Raymond (1994 [1979]), entiende a la transexualidad como un programa que compite deslealmente con el movimiento de las mujeres que intenta acabar con la opresión de los roles sexuales estereotipados impuestos en la sociedad. Acusa a las transexuales (HaM) de formar parte de este sistema patriarcal y ser forzadas por él para “cambiar de sexo”. Estos *hombres convertidos en mujeres fabricadas*, como *los* llama, pretenden neutralizar a las mujeres biológicas al apropiarse del *espíritu* de la mujer. En una palabra, su posicionamiento esencialista concibe a la transexualidad como una forma de deificar los roles de género ya existentes que oprimen a las mujeres. Otras autoras como Kando (1973), Mackenzie (1994) y Jeffreys (1998), advierten que las transexuales imitan los ejemplos más extremos de la feminidad, manteniendo y reforzando los estereotipos de género. Asimismo, opinan que las cirugías de reasignación sexual sustentan las distinciones basadas en el “sexo”, en lugar de desafiarlas de alguna manera (Hird, 2000: 355).

En los últimos años, activistas trans-*queer* se enfrentan a estas acusaciones al reafirmar que no son conformistas ni pretenden “encajar” en ningún molde identitario. Los estudios sobre transgéneros utilizan la transexualidad como una causa *queer* para resaltar así su potencial “transgresor”. Por ejemplo, Leslie Feinberg (1996) rechaza cualquier tipo de asociación entre una identidad de género y una determinada expresión corporal. Propone, por el contrario, transitar constantemente entre las identidades masculinas y femeninas. El requisito de *pasar* es para él/ella el resultado de la opresión.

---

<sup>463</sup> Butler utiliza la expresión ‘travesti’ como sinónimo de *drag*, transvestido o transformista.

Por su parte, Kate Bornstein (1994) argumenta que las personas transexuales no pueden convertirse en hombres o mujeres, y no porque no sean “auténticas” como sugiere Raymond, sino porque quienes niegan identificarse como ‘hombres’ o ‘mujeres’ deconstruyen radicalmente el sexo y el género.

El aporte crítico de Myra Hird (2000) apunta que en la teoría *queer* al performar o *hacer* el género se está principalmente combinando prácticas de género ya existentes. Lo *queer* presume que al transgredir las fronteras basadas en el sexo y el género ya se está subvirtiendo. No obstante, la supuesta subversión no implica transgresión pues “all modern expressions of sex and gender identity depend on the current two-sex system for their expression”<sup>464</sup> (359). La autora puntualiza que la teoría *queer* debería ser capaz de producir “pasteles” interesantes, pero utiliza siempre los mismos “ingredientes”. Para Hird, finalmente, se transgrede cuando precisamente se puede trascender el sexo y la diferencia sexual.

Según Van Lenning (2004: 26), estar dispuesto/a a abandonar el cuerpo sexuado no implica necesariamente tener que huir del binarismo como marco central de referencia: aludir a la masculinidad y la feminidad es inevitable. Asimismo considera que los cuerpos en sí nunca pueden ser subversivos por definición, sino que dependen de los significados que son incorporados a ellos. Para la autora la transexualidad no puede servir como un ejemplo que rompa con la dualidad entre la masculinidad y la feminidad<sup>465</sup>. Disiente con Hird (2000) al argumentar que en vez de subvertir el sexo, conviene ampliar las categorías de feminidad y masculinidad. Las técnicas corporales que son utilizadas en la actualidad, no sólo no trascienden el sexo, sino que lo purifican. Advierte que si se insiste únicamente en la deconstrucción del género, se corre el riesgo de caer en un laberinto posmoderno donde nada es lo que parece. En suma, considera que tanto la teoría *queer* como las posibilidades tecnológicas de los últimos años permiten que se pueda jugar con el sexo, aunque (aún) no trascenderlo. Por último, Van Lenning observa que no se debería romantizar las vidas de quienes subvierten los límites del sexo pues no todos/as buscan transgredir y, en cambio, están rodeados/as de mucho sufrimiento y dolor.

---

<sup>464</sup> “[...] todas las expresiones modernas de la identidad sexual y de género dependen del actual sistema de los dos sexos para su expresión”.

<sup>465</sup> Lo mismo es contemplado por la investigación de Soley-Beltran (2009) al concluir que “aunque algunos transexuales consideran que están refutando la matriz, posiblemente están sometidos a la presión social que se ejerce contra la identificación no normativa al ceder ante la necesidad que perciben de cambiar sus cuerpos con los estándares normativos de identidad” (405).

Precisamente, tanto Namaste (1996) como Aizura (2012) critican los postulados teóricos que se apropian de la experiencia trans para enaltecerla como un símbolo de la transgresión. Estos postulados niegan el deseo *real* de muchas personas con una variante sexual o de género no normativa que sólo quieren ser vistas como hombres o mujeres, en muchos casos, “normales”. Namaste (*op. cit.*) comprende la centralidad de las personas transgénero en la teoría *queer* para dismantelar el rígido binarismo de género, pero cuestiona por qué lo *queer* se desvincula e ignora totalmente el sufrimiento y la precaria situación de, por ejemplo, mujeres transexuales negras que se dedican al trabajo sexual y que no buscan transgredir ningún mandato genérico. Asimismo, la gran mayoría de los/as informantes transexuales de Soley-Beltran es contundente al respecto: “sólo quiere encajar” (2009: 401). Aizura (*op. cit.*) propone que más que las personas transexuales o transgéneros en sí, es la *idea* de la variante de género la que debe teorizarse como una amenaza al orden dominante. De manera similar, Valentine y Wilchins (1997) advierten que en vez de preguntar cómo se explica a las personas trans y sus cuerpos, se debería considerar por qué estamos interesados/as en los cuerpos trans. En otras palabras, los cuerpos “sospechosos” no son los que tienen que ser explicados, sino que se deben investigar los requerimientos que se utilizan para explicarlos. En efecto, como también sostiene Butler (2001 [1990]), son estos mismos requerimientos los que naturalizan y normalizan a los cuerpos no trans y no intersexuales.

Me interesa resaltar, en el ámbito nacional, la crítica que Coll-Planas (2012) realiza sobre la activista y teórica *queer* Beatriz Preciado quien en su experimentación con la hormona testosterona incurre en explicaciones voluntaristas e idealistas para retratar la manera en que “transgrede” los límites del género. Coll-Planas contempla que Preciado se olvida de nombrar a tantas personas trans para quienes las hormonas no son un experimento, sino que sienten que su vida depende de ellas. En otro texto el autor advierte que:

Sin querer menospreciar el potencial subversivo de travestirse, de participar en un taller drag-king, de hormonarse lúdicamente o de experimentar sexualmente en una orgía *queer*, me parece que en algunos casos la supuesta subversión se reduce a actos performativos que no tienen capacidad de transformación de las estructuras que nos oprimen (2011: 6).

Por su parte, el activista intersex y fotógrafo Del LaGrace Volcano (*apud* Soley-Beltran, 2012: 91) advierte que en la identidad transexual existe un elemento de *moda*. Se establece una especie de *queernormatividad* que estipula un cierto “imperativo transgresor”, pues se es más o menos *queer* siguiendo el eje de la transgresión. Asimismo, Mérida Jiménez (2002) considera que la teoría *queer* “intenta crear una dimensión vital e intelectual tan subversiva y transgresora como rebelde, orgullosa y reivindicativa” (20). Se evidencia, pues, que esta teoría *debe* transgredir cualquier presupuesto heteronormativo.

Estas reflexiones teóricas nos conducen a la pregunta que origina este capítulo: finalmente, ¿las personas trans transgreden o no las fronteras sexuales y de género? La teoría *queer* suele considerar que las personas con cuerpos que no son inteligibles según el sistema dicotómico sexo-género de la sociedad o presentan cuerpos “ambiguos” son “transgresoras”, pues cuestionan las identidades heteronormativas de la sociedad. Sin embargo, conviene considerar como hace Morris (1995) que el concepto “ambigüedad” es utilizado como una fuerza explicativa en sí porque funciona en ciertos análisis como si fundara la diferencia sexual y de género, una especie de condición prediscursiva y preontológica. Como describiré a continuación al referirme a las travestis brasileñas, entiendo que estos cuerpos, sin una voluntad política de transgresión, no son en sí transgresores, como también sostiene Van Lenning.

Sintetizando, se han presentado distintos posicionamientos en relación al potencial transgresor de las identidades trans. Análisis más clásicos dentro del feminismo advierten que las mujeres transexuales reproducen y refuerzan las normas de género. De manera opuesta, activistas trans-*queer* entienden que sus cuerpos transgreden cualquier vinculación entre el sexo y el género, desarticulando radicalmente la heteronormatividad hegemónica de la sociedad. Otros estudios más críticos con la perspectiva *queer* se preguntan qué significa transgredir y de qué manera lo *queer* se presenta como destructor de las identidades: ¿Se puede huir del binarismo de género? ¿Cómo se posicionan (los más “revolucionarios”) frente a las personas trans que sólo quieren llevar una vida “normal”? ¿Todas las personas que presenten cuerpos “ambiguos” transgreden? Lo *queer* no sólo corre el riesgo de convertirse en una perspectiva inherentemente “transgresora” que se pone de *moda*, sino que incurre en el peligro de colonizar identidades trans que no pretenden ni quieren subvertir: sólo buscan la “normalidad”. Aunque presumiblemente desbaratan el ordenamiento sexual y

de género, no se debe olvidar el sufrimiento y el dolor que acompañan sus experiencias. En efecto, no todos los cuerpos ininteligibles transgreden, aunque sí cuestionan, el modelo dicotómico hombre-mujer. De hecho, las críticas apuntan a reconocer que en estos planteamientos *queer* el binomio permanece intacto y no es trascendido a pesar de sus proclamas de subversión.

#### **7.4. El potencial subversivo de las travestis**

Antes de reflexionar acerca del potencial transgresor de las travestis, conviene explicitar que sitúo mi investigación bajo el marco teórico y epistemológico de los *estudios de género*. Estos estudios, si bien surgieron como una denuncia y una crítica feminista de las relaciones opresivas de las mujeres en la sociedad, en la actualidad se centran también en otras formas de experiencias identitarias (de género y sexuales) para cuestionar la hegemonía de la heteronormatividad. En realidad, la relación entre la teoría *queer* y los estudios de género es muy estrecha, pues ambos pretenden deconstruir las identidades sexuales aparentemente estables y desestabilizar el binomio heterosexual/homosexual, entre otras metas. Como ya se anticipó, es una falacia pensar que ambos campos de estudio puedan llegar a ser independientes (Butler, 1994). Sin embargo, considero que la teoría *queer* va un paso más en su intento de romper (no sólo descentrar) los conceptos vinculados a los binomios heteronormativos.

A pesar de la creciente influencia de los estudios *queer*, y de considerar útiles algunos de sus presupuestos, rechazo incluir la presente investigación bajo su amplio abanico teórico por tres motivos principales. En primer lugar, tanto la academia como el activismo *queer* estadounidense y, posteriormente, europeo se alzan como el marco referencial *más legítimo* para analizar temas relacionados con el sexo, el género o la sexualidad. Se erige así como una propuesta universalista y de *moda*, como acusaba Del LaGrace Volcano. Al mismo tiempo, y en segundo lugar, entiendo que este enfoque deviene etnocéntrico al ser constituido como el ámbito (sobre todo, angloparlante, de clase media y blanco) autorizado para examinar *otras* variantes sexuales o de género no normativizadas. En efecto, al *leer* todas estas variantes bajo la óptica exclusivamente *queer* se corre el riesgo de homogeneizar experiencias y concepciones que deberían explicarse según su contexto histórico, social y cultural particular. Por último, considero inapropiado entender *todas* las manifestaciones vinculadas a lo *queer* como

necesariamente transgresoras. Las luchas reivindicativas contra cualquier tipo de heteronormatividad terminan volviéndose finalistas: se debe subvertir, transgredir, desmontar, desnaturalizar, deconstruir y desafiar toda relación de poder como sea. Evidentemente, y como se verá, no todas las experiencias son transgresoras ni deben ser vistas únicamente bajo esta perspectiva y con esta finalidad.

Por lo tanto, de la misma manera que mencioné mi rechazo de utilizar las categorías “tercer género” y ‘transgénero’ para nombrar a las travestis, expreso mi incomodidad con la teoría *queer* en tanto marco de estudio que guíe *exclusivamente* los análisis teóricos y empíricos de esta investigación. Asimismo, entiendo que mi estudio no es el *adecuado* para formar parte de los enfoques *queer* más radicales que quieren romper con la naturalización y la normalización de algunas identidades sexuales y de género. Una de mis principales contribuciones reside en analizar cómo las identidades travestis son encarnadas, esto es, sus tránsitos espaciales permiten transformar sus cuerpos y construir así sus identidades travestis. Ellas *hacen* su género, pues precisan de sus cuerpos (transformados, feminizados, “bellos”) para dotar de significado a las identidades travestis. Si imaginamos un diagrama circular, por un lado, las experiencias trans e intersexuales permitieron descentrar la férrea asociación entre el “sexo” (macho-hembra) y el género: convertirse en hombre/mujer (transexuales) o ser *como* una mujer (travestis) no tiene que ver con la realidad de un cuerpo “original”, sino que son experiencias sociales y culturales que se aprenden. Por otro lado, y completando el círculo, mi investigación empírica demuestra que sin sus intervenciones sobre los cuerpos -en tanto artefactos o construcciones sociales- las identidades travestis no podrían existir. En efecto, de manera *contraria* a algunas teorizaciones y al activismo *queer* y transgenérico que reclaman la descorporeización de las identidades, mi estudio se estructura a partir de las experiencias más carnales de las travestis al feminizar sus cuerpos y al relacionarse sexualmente con clientes y *maridos* para llegar a identificarse como travestis. Con este sentido en mente se puede entender por qué, en parte, esta tesis se desvía de algunas premisas *queer* más ortodoxas.

Las trayectorias corporales, sociales y sexuales de las travestis hacen que no sea tan sencillo pensar acerca del potencial político de sus identidades. Para empezar, la mayoría de mis informantes no se reconoce como “transgresora”, de hecho, no conoce el significado del término. Explican, en cambio, sus cuerpos femeninos con genitales masculinos como: “fascinantes”, “misteriosos”, “bonitos”, “extraños” y “diferentes”.

Suelen estar orgullosas de sus cuerpos, sobre todo las “bellas” y “exitosas” travestis, e incluso de sus penes, elemento que las vuelve “diferentes”. Por ejemplo, Samanta manifiesta que: “*Eu amo meu pênis, amo, adoro me ver no espelho nua e olhar para meu corpo, ver meu corpo feminino com pênis no meio das pernas. Ah, isso aí é muito gratificante para mim*”<sup>466</sup>. Para las travestis sus cuerpos, más que transgresores, son contemplados de acuerdo a un patrón estético y al efecto que en la intimidad generan en sus acompañantes. El “misterio” y la “fascinación” que sus cuerpos provocan son aspectos que ellas relacionan con la belleza y con la *particularidad* por la que son buscadas, admiradas y deseadas por los hombres. Asimismo, considero que buscar en sus cuerpos algún tipo de “transgresión” es un acto que sólo tiene sentido para la academia o el activismo, pero que no siempre proviene de las propias personas *sobre* las que se habla. Es problemático introducir reivindicaciones en colectivos que ni siquiera reconocen el significado de aquello que *deberían* estar reclamando.

Por otra parte, afirmar que ellas no son o no se sienten transgresoras, no significa considerar que son sujetas pasivas que sólo piensan en la estética y en ser más “bellas”. Por el contrario, son agentes que de manera estratégica combinan la forma de actuar y encarnar un tipo de feminidad con el deseo de reivindicar el placer sexual de ser penetradas y al mismo tiempo de penetrar con sus penes, accionando así un juego en donde los símbolos de la masculinidad y la feminidad son apropiados, en ocasiones rechazados o aceptados sólo en determinados contextos de la interacción social. Asimismo sus penes desestabilizan la presuposición –fundante de la heteronormatividad- que los cuerpos femeninos cuentan con una vagina (“vagina cultural”, según Garfinkel [1967]). Las travestis afirman en reiteradas ocasiones que son buscadas y deseadas por sus penes, elemento que las torna “fascinantes”, pues ese *algo más* determina –en el campo de la sexualidad- cómo actuarán y negociarán los roles de género a performar. Por otro lado, estos mismos penes permiten que para la sociedad brasileña en general sus cuerpos no sean entendidos como ambiguos, sino abyectos<sup>467</sup>, pues son cuerpos de *viados* (“maricones”) (Kulick, 1998). La transfobia en Brasil se funda precisamente a través de la consideración que las *infracciones* que estos

---

<sup>466</sup> “Yo amo mi pene, amo, adoro verme en el espejo desnuda y mirar mi cuerpo, ver mi cuerpo femenino con un pene en el medio de las piernas. Ah, eso ahí es muy gratificante para mí”.

<sup>467</sup> Butler (2002) asegura que la formación de los sujetos en el marco de la matriz heterosexual requiere, de manera simultánea, la producción de seres abyectos, aquéllos que no son “sujetos”. Nos dice que la “abyección implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción desde el cual se establece la diferencia” (19-20, nota 2).

“hombres” cometen al feminizar sus cuerpos y desear a otros hombres deben ser *castigadas*. En suma, cualquiera sea el grado de “respuesta” a sus cuerpos (del rechazo a la aceptación, pasando por el desconcierto), y aunque no exista una voluntad política de transgresión por parte de las travestis, se puede afirmar que sus cuerpos interpelan y no son indiferentes pues movilizan la dicotomía hombre-mujer.

Pensar, como se avanzó, que las travestis son una “alternativa”, “transgreden” o pueden ser incluidas bajo la categoría “tercer género”, implicaría reconocer que es el binomio hombre-mujer el que es “superado” o “transgredido”. En efecto, todo intento de superación o transgresión del binomio, en realidad, no lo altera y lo deja intacto, sin cuestionarlo. No obstante, entiendo que las travestis no pueden ser situadas siguiendo el binomio hombre-mujer, y no porque lo trasciendan o subviertan, sino porque no se rigen por el mismo: ellas no son hombres ni mujeres, *son* travestis. Desde el momento en que se reconocen a las identidades travestis como variantes de género singulares, con su propia lógica y organización del género y de la sexualidad, se está transitando por un camino paralelo y diferente al del binomio hombre-mujer. Este recorrido en paralelo, en un espacio identitario no convergente, se confirma al pensar en la indisolubilidad del género y la sexualidad de las travestis. Sus prácticas sexuales establecen en qué momento y con quien las travestis *están siendo* “femeninas” (*dan* su cuerpo/ano) o “masculinas” (*comen* a otros/as). La particularidad de las identidades travestis reside en que tienen la capacidad de imitar y performar el género atribuido tanto a los hombres como a las mujeres, sin ser ni hombre ni mujer, a través de su sexualidad y de sus atributos corporales (penes “viriles”, senos “femeninos”, nalgas prominentes). Esta capacidad de actuación camaleónica, paradójica e inquietante es la que, precisamente, define a las identidades travestis.

Al mismo tiempo, es necesario reconocer que es muy difícil llegar a pensar que se pueden obviar las categorías y prácticas de género ya establecidas. Recordando a Van Lenning (2004): la masculinidad y la feminidad son inevitables. Las travestis encarnan estas categorías, negocian y juegan con ellas, constituyendo así sus procesos identitarios. Sin embargo, mi propuesta consiste en entender que, aunque encarnen simultáneamente estos elementos, expresándolos tanto a través de sus estéticas corporales como prácticas sexuales, las travestis no son hombres, no son mujeres, son *travestis*, como ellas mismas afirman. La identidad de género travesti no se forma en los márgenes, no es híbrida, transicional ni liminal, no está incompleta, ni puede ser medida

según el binomio hombre-mujer. De hecho, las propias travestis sostienen que están más completas que las mujeres pues son *como* las más “bellas” y “femeninas” de las mujeres y, al mismo tiempo, cuentan con ese *algo más* (sus penes) que las convierte en objeto de deseo de los hombres. No obstante, si las travestis no están incompletas o están más completas que las mujeres es porque el género travesti se rige por su vinculación indisociable con la sexualidad, esto es, cuerpos femeninos que tienen la capacidad de penetrar con sus penes a los hombres (y en menor medida, a las mujeres). En consecuencia, sus identidades, experiencias, cuerpos y prácticas sexuales las sitúan en un lugar diferente al del binomio hegemónico, diferencia que –si bien no denomino, ni las travestis llaman “transgresión”- moviliza, interpela y no deja impasible la estructura en la que se asientan las nociones aprendidas en torno al sexo, el género y la sexualidad.

En fin, se podrá replicar que las travestis reproducen *fielmente* un tipo de belleza “femenina” al imitar la feminidad asignada culturalmente a las mujeres. Las críticas descritas de algunas feministas hacia las mujeres transexuales podrían ser dirigidas también a mis informantes. No obstante, recordemos, al querer ser *como* mujeres, se destaca una de las principales *particularidades* de las travestis: aún manteniendo su genitalidad masculina, ellas quieren ser *como* bellas mujeres. El placer y el atractivo que esta ecuación representa para las travestis y, sobre todo, para sus clientes, las posiciona en un lugar en el que la construcción del género es regido por unas dinámicas que divergen de asociaciones simplistas con el binomio hombre-mujer. Tampoco es mi intención romantizar sus vidas, pues se ha mencionado también que detrás de esta “diferencia” hay mucho dolor y sufrimiento. Orientar la discusión a través de la especificidad de las identidades travestis permite contextualizar socio-culturalmente el análisis (por ejemplo, la construcción del género de las travestis brasileñas sigue otros recorridos que el de las *vestidas* mexicanas). Al mismo tiempo, esta contextualización evita que, considerando concepciones importadas de la más sofisticada teoría *queer*, se intente “encajar” la realidad travesti en sus premisas casi revolucionarias. De igual modo, Escobar (2011) concluye en su tesis refiriéndose a la experiencia corporal trans en México y Colombia que:

La resistencia del cuerpo *trans* radica en su potencia para desordenar prescripciones, para imitarlas hasta la parodia del espectáculo, y para hacer evidente que lo que suele considerarse como una indiscutible naturaleza femenina o masculina es construcción cultural contingente y cambiante. Y

sin embargo, en su ambigüedad el cuerpo *trans* no aspira a la subversión del orden del género vigente. Incluso reitera patrones de género de la cultura machista local (133).

En suma, no existe en las travestis una voluntad de transgredir y subvertir la hegemonía del ordenamiento (hetero)sexual de la sociedad aunque sus cuerpos puedan interpelar y cuestionar dicho ordenamiento. Al mismo tiempo, en tanto *travestis*, sus trayectorias corporales, sociales y sexuales se organizan siguiendo un itinerario diferente al del binomio hombre-mujer. La capacidad que tienen para, simultáneamente, actuar *como* mujeres y *como* hombres desestabiliza toda noción de inteligibilidad. En consecuencia, aunque “jueguen” con estas categorías del binomio hombre-mujer, ellas no lo trascienden ni subvierten, porque predomina la consideración de la sexualidad como elemento que estructura sus percepciones y los roles de género performados. Las travestis no pretenden encarnar un ideal de mujer basado en la *congruencia*, por el contrario, su género se construye a partir de la intersección de unos cuerpos “femeninos” y “viriles” organizados según unas prácticas sexuales que determinan de qué manera actúan el *ser* travesti.

Para sintetizar lo expuesto, este capítulo fue una aproximación al potencial posicionamiento político de las travestis. Se examinaron críticamente las principales premisas en torno a la categoría “tercer género” y a la teoría *queer*. Mi investigación junto a las travestis brasileñas me condujo hacia resultados que se distancian de ambos razonamientos teóricos. Los puntos más discutibles de la perspectiva *queer* (su universalismo, etnocentrismo y “transgresionismo” radical) me resultaron problemáticos. La *particularidad* del universo de las travestilidades no podía ser examinada siguiendo exclusivamente el prisma de la teoría *queer*. En vez de importar ideas y categorías producidas por una élite intelectual angloparlante (principalmente), estimé más oportuno utilizar otras herramientas conceptuales para conocer a las travestis brasileñas y no caer en el error de homogeneizar sus realidades y pensar que son radicalmente “transgresoras”. Las travestis no buscan activamente la transgresión ni pueden ser estudiadas como un “tercer género”, o como una “alternativa” sexual. Aunque encarnen simultáneamente elementos masculinos y femeninos, las identidades travestis se construyen de manera paralela a las categorías hombre-mujer, pero no son lo mismo. Sus prácticas sexuales y corporales contribuyen a que la construcción del

género travesti se erija fuera del binomio hombre-mujer. Estar “fuera” es lo que las estigmatiza y las posiciona como seres abyectos y, paradójicamente, las convierte también en preciados objetos del deseo. Sus cuerpos, pues, no pasan desapercibidos. Generan fascinación, asombro y rechazo. Si bien no tienen una voluntad política de transgresión, sus cuerpos interpelan y permiten que se reflexione (las/os que estamos insertas/os en el binomio hombre-mujer) acerca de cómo nos construimos en lo que queremos – o *debemos*- ser.

## Conclusiones

Este recorrido llega a su fin. No obstante, he mostrado cómo los itinerarios que siguen las travestis son inacabables, pues *hacerse* travesti forma parte de un proceso continuo que requiere mucha dedicación. Sus tránsitos, corporales y espaciales, son permanentes. A pesar de esta movilidad constante, o gracias a esta movilidad, se ha podido acompañar las principales experiencias (trans)migratorias que definen a las identidades travestis. Este estudio se originó con la voluntad de visibilizar y comprender a un universo poco conocido. Las identidades travestis presentadas aquí siguen un camino diferente al de los “travestidos” de Hirschfeld (1992 [1910]) y los/as transexuales de (Cauldwell, 1949; Benjamin, 1966; o Stoller, 1968). Una de mis contribuciones reside en resaltar estas diferencias y comprender quiénes son las travestis.

Para comenzar, empleé la categoría *emic* travesti para nombrar a este tipo de identidad de género que, como otras, ponen de relieve la *incongruencia* entre el género deseado y el género atribuido al nacer en función de sus genitales. Sin embargo, en contra de cualquier dictamen médico-psiquiátrico, esta no correspondencia no es vivida como un “malestar” o un “problema”. El cuerpo no se enfrenta a la persona travesti, sino que la constituye. Precisamente, esta etnografía permite entender que las identidades travestis son/están encarnadas. El primer indicio de esta afirmación aparece al constatar que las travestis no sólo se transvisten, o se “montan” según su propia terminología. Ellas van un paso más, pues para transformarse en travesti se requiere un largo y costoso procedimiento de intervención corporal. Para la gran mayoría, una “verdadera” travesti es quien lleva a cabo prácticas que transforman al cuerpo de manera irreversible. No basta con vestirse de mujer. La búsqueda de la “perfección”, esto es según las travestis ser *como* las más bellas de las mujeres, es el motor del cambio. Se presenta aquí uno de los elementos más importantes para pensar las travestilidades: no quieren ser mujeres, sino *como* mujeres y para ello encarnan –

feminizando sus cuerpos- un determinado modelo de mujer. Lina, una travesti de la primera generación, nos decía:

[...] *nós não somos mulheres, parecemos mulheres. Eu nunca quis ser mulher, eu sempre fui muito inteligente, eu sempre quis parecer* [énfasis de la entrevistada] *mulher*<sup>468</sup>.

Ellas se ubican en todo momento en el plano del *parecer*, en el de una imitación estudiada y hasta “perfeccionada” de las mujeres. Son conscientes que no quieren *ser* mujeres. Aspecto que, de manera general, sí es apropiado por las transexuales más ortodoxas que buscan asemejarse y *pasar* por mujeres. Como si de un proceso ritual se tratara, los *gayzinhos* inician un largo recorrido en el que, lentamente, aprenderán a transformarse en “bellas” travestis. Para ello intervendrán directamente sobre sus cuerpos a través de diversas prácticas como la ingesta de hormonas, el “bombeo” de siliconas o las cirugías estéticas para redondear, suavizar, agrandar o empequeñecer cualquier atributo que recuerde a un cuerpo de “hombre”. Las identidades travestis evidencian que cuerpo y persona son dos categorías que se constituyen simultáneamente y obtienen sentido en el proceso de *hacerse* travesti.

Otro rasgo –corporal- que define a las travestilidades es el mantenimiento de sus genitales masculinos. En principio, y a diferencia de la mayoría de las personas transexuales, ellas no desean operar ni modificar su genitalidad. Samanta nos decía: “*Eu amo meu pênis, amo, adoro me ver no espelho nua e olhar para meu corpo, ver meu corpo feminino com pênis no meio das pernas. Ah, isso aí é muito gratificante para mim*”<sup>469</sup>. Asimismo, sus penes se convierten en un objetopreciado en el mercado del sexo travesti. La gran mayoría de sus clientes quiere ser penetrada y desea sus penes. Pero este deseo, para concretizarse, requiere que las travestis encarnen también una imagen femenina. Recordando a Cristina:

*eles querem uma mulher diferente, eles querem uma mulher com pau, vamos dizer assim* [ríe]. *Na verdade, os clientes de travestis mesmo, ele não gosta*

---

<sup>468</sup> “[...] nosotras no somos mujeres, nosotras parecemos mujeres. Yo nunca quise ser mujer, siempre fui muy inteligente, yo siempre quise **parecer** [énfasis de la entrevistada] una mujer”.

<sup>469</sup> “Yo amo mi pene, amo, adoro verme en el espejo desnuda y mirar mi cuerpo, ver mi cuerpo femenino con un pene en el medio de las piernas. Ah, eso ahí es muy gratificante para mí”.

*de estar na cama com outro homem, se você estiver vestido de homem ele não vai à cama com você*<sup>470</sup>.

Los cuerpos travestis combinan el principal rasgo que define –o se supone que lo hace– a la masculinidad (el pene) y las características atribuidas culturalmente a los cuerpos de las mujeres (la feminidad). Esta intersección, que las travestis interpretan como “fascinante”, descentra lo que Kessler y McKenna (1978) llaman una “actitud natural” hacia la consideración que todo hombre tiene un pene y toda mujer una vagina. Las travestis, que no son hombres ni mujeres, construyen su género tanto a través de sus prácticas sexuales como de sus modificaciones corporales para feminizarse. Sus genitales, de gran importancia en el universo travesti, no están ligados *naturalmente* con el modo de interpretar su género, pues no se reconocen como “hombres con penes”. Por el contrario, la particularidad de construir sus cuerpos femeninos y, al mismo tiempo, de mantener sus penes, impide toda legibilidad según el binarismo planteado por el modelo sexo/género. Las identidades travestis desvinculan cualquier tipo de relación lineal entre el sexo y el género al evidenciar que la genitalidad no determina su género. Importan menos sus penes y más cómo son empleados en sus prácticas sexuales. En efecto, el género de las travestis también es constituido por medio de sus prácticas sexuales porque ellas aspiran tanto a sentirse “bellas” como deseadas por los hombres.

Como hemos visto, el modelo “activo”/“pasivo” es una de las formas de organizar la sexualidad en Brasil. Este modelo, aunque presentado de una manera lineal y dicotómica, permite comprender que los roles sexuales son los que organizan las nociones de masculinidad y feminidad que comparten travestis, *maridos* y clientes. Los “hombres de verdad”, valorados, no sacrifican su identidad masculina mientras *coman* (penetren) y asuman el rol “activo” en el encuentro sexual. Por el contrario, quienes se someten sexualmente y *dan* su ano, es decir, son/están “pasivos”, se acercan al polo feminizado de la relación y, debido a ello, se los desvaloriza y estigmatiza. Las travestis se encuentran en una situación paradójica. La capacidad de desempeñar tanto un rol “activo” (con la mayoría de sus clientes que ellas llaman “mariconas”) como “pasivo” (con sus *maridos*, verdaderos “hombres” para las travestis) hace que se sitúen a ambos lados de la polaridad. Pueden ser muy “masculinas” con clientes que quieren *ser comidos* y, asimismo, ser “femeninas” con sus *maridos*, aunque sean ellas quienes

---

<sup>470</sup> “[...] ellos quieren una mujer diferente, ellos quieren una mujer con polla, vamos a decir así [ríe]. En verdad, a los clientes de las travestis no les gusta estar en el cama con otro hombre, si estuvieras vestido de hombre él no va a la cama contigo”.

suelen mantenerlos económicamente. Las identidades travestis transitan permanentemente por el *continuum* masculino-femenino para dotar de significado a sus performances de género en el campo de la sexualidad. Es el género el que actúa como regulador de los deseos y las prácticas sexuales pues le otorga sentido a los cuerpos (Butler, 2001 [1990]) que intervienen en dichos encuentros sexuales. En esta investigación me ha interesado resaltar que travestis, clientes y *maridos* forman parte de una trama en la que importa menos cómo se identifican con las categorías de género y más qué *hacen*, es decir, las prácticas más que las identidades, para entender de qué manera se ubican en una relación jerárquica sustentada por las asociaciones penetrador-masculinidad y penetrado/a-feminidad.

Por otra parte, las imágenes femeninas que las travestis encarnan permiten que se heterosexualice el deseo ya que, externamente, sus cuerpos parecen ser inteligibles. Sin embargo, sus prácticas sexuales y el mantenimiento de sus penes las posicionan en un lugar diferente: las travestis actúan simultáneamente *como* mujeres y *como* hombres. Las travestis no son hombres ni mujeres que se relacionan sexualmente con otros hombres. Las travestis, dependiendo de la situación, penetrarán o serán penetradas a/por los hombres. Es inútil, pues, pensar en las prácticas sexuales de las travestis midiéndolas según el binarismo hetero/homosexualidad puesto que ellas no son *simplemente* homosexuales, ni tampoco pueden ser consideradas como heterosexuales en el sentido tradicional que supone una continuidad entre sexo/género/sexualidad.

Los elementos hasta aquí planteados demuestran que el cuerpo de las travestis – en su dimensión más “carnal”- se convierte en uno de sus principales marcadores identitarios. Sus cuerpos, transformados para ser “bellos” y en interacción con los hombres en sus prácticas sexuales, delinean el género de las travestis. La tradición fenomenológica proporcionó la base para comprender la dimensión activa del cuerpo, destacando la intersección entre experiencia personal y social. Las prácticas corporales utilizadas por las travestis modifican no sólo las formas de sus cuerpos, sino que también el estatus ontológico en el medio social que habitan. Cuando se analizó la importancia que la belleza tiene en el ambiente de las travestis, se comprobó que las travestis no son meras reproductoras de los patrones de belleza normativos. Aunque cuenten con unos referentes estéticos enaltecidos en los medios de comunicación (de las grandes estrellas hollywoodenses a las cantantes y modelos contemporáneas), al apropiarse de estos ideales no están simplemente reproduciendo un modelo de belleza

impuesto –según una corriente dentro del feminismo- por un poder patriarcal que dictamina cómo deben ser los cuerpos de las mujeres “bellas”. Mi propuesta consiste en destacar que, precisamente, son estos modelos de belleza femeninos que otorgan poder a las travestis. Si bien no niego que normalizan las estéticas corporales de mujeres y travestis, son estos mismos patrones estéticos los que las empoderan, pues una travesti “bella” es una travesti poderosa, “glamourosa” y “exitosa”. Se describió que cada inyección de hormonas, cada litro de silicona e implantes conseguidos construyen a una travesti “bella” y, a su vez, contribuyen a moldear su personalidad. La autoestima y la seguridad de cada travesti están directamente relacionadas con el nivel de belleza alcanzado. Evocando los relatos de algunas de mis entrevistadas:

*Eu me sinto melhor, me sinto bem assim pelos olhos dos homens, né? Porque quando gay eles não olhavam. Hoje como travesti eu passo e desperto os olhares deles, eu me sinto desejada por eles quando passo perto*<sup>471</sup> (Samanta).

*Os amigos homens passam a te admirar, passam a quer ficar com você, as amigas mulheres te admiram e passam a te chamar de bonita, ficam querendo ficar igual a você*<sup>472</sup> (Roberta).

La transformación del *gayzinho* en travesti está mediada, en primer lugar, por la belleza. La profesionalización del trabajo sexual, la adquisición de bienes materiales y simbólicos, los viajes o la llegada a Europa completarán ese transformarse en travesti. No obstante, en un universo marcado por el individualismo y la apariencia, la búsqueda constante de la belleza se torna un objetivo primordial. La adquisición de la belleza, pues, convierte a las travestis en agentes activas y “poderosas” que interactúan desde otra posición con la sociedad. Aunque sigan siendo estigmatizadas por ser “maricas” en la estructura social, pueden también sentirse “bellas” y deseadas. Sin embargo, este empoderamiento travesti es efímero porque la belleza de la que dependen también lo es. Los “retoques” corporales pueden no tener un fin. Ellas buscan constantemente la “perfección” para encontrar un lugar, su lugar, en el mundo. En definitiva, esta etnografía revela que cuerpo y existencia son dos realidades indisociables en las

---

<sup>471</sup> “Yo me siento mejor, me siento bien así a través de la mirada de los hombres, ¿eh? Porque cuando era gay ellos no [me] miraban. Hoy como travesti, paso y despierto las miradas de ellos, me siento deseada por ellos cuando paso cerca”.

<sup>472</sup> “Tus amigos hombres pasan a admirarte, pasan a querer quedar contigo, las amigas mujeres te admiran y pasan a llamarte ‘bonita’ y quieren parecerse igual a tí”.

identidades travestis. Cuando modifican sus cuerpos no sólo están feminizándolos, sino que se constituyen como sujetas y adquieren una identidad.

Asimismo conviene recordar que el modo en que las travestis se apropian (o pretenden hacerlo) de ciertos ideales estéticos femeninos no está carente de un arduo proceso reflexivo en el que deben dominar, redondear, suavizar, ocultar y empujarse aquellas formas que denoten rasgos masculinos. La construcción de la belleza travesti no es un proceso azaroso, por el contrario, es cuidadosamente reflexionado y estudiado pues tienen que *negociar* entre un modelo estético que aspiran encarnar y la evidencia de un cuerpo con una base masculina que hay que controlar. Sus cuerpos, pues, son *creados* atendiendo a los mínimos detalles y articulando el desarrollo de saberes propios (el “bombeo” de siliconas) y el acceso a conocimientos y prácticas médicas/tecnológicas (hormonas y cirugías estéticas). De igual modo, como se describió, los patrones corporales de actrices, cantantes, modelos u otras travestis influyen en la manera de construir sus propios cuerpos: los excesivos volúmenes corporales de las primeras generaciones de travestis no coinciden con la “naturalidad” y mayor delgadez de las nuevas generaciones. Al mismo tiempo, los ideales estéticos cada vez más globalizados contribuyen a que las travestis en Brasil desarrollen diferentes prácticas para *blanquear* ciertos rasgos físicos o deseen encarnar la belleza de determinadas cantantes o modelos porque son “exitosas y ganan mucho dinero”, como me aseguraron. Sintetizando, el factor étnico, la clase y el género se interseccionan para comprender que las modificaciones corporales de las travestis también están vinculadas con la organización de los cuerpos, la moda y la belleza en el sistema mundial.

La experiencia de campo junto a travestis brasileñas demostró que sus trayectorias espaciales son fundamentales para entender a las travestilidades. Para transformarse en travesti se requiere, generalmente, haber abandonado previamente el lugar de origen para comenzar a viajar. Un viaje que las llevará a explorar nuevos territorios físicos/geográficos y corporales. La presente investigación sostuvo, sobre todo, que cuando las travestis migran no sólo transitan por distintos territorios físicos, sino que al mismo tiempo están construyendo su propia identidad. Río de Janeiro y Barcelona fueron consideradas como dos escalas, entre otras, por las que las travestis transitan tanto para conseguir bienes económicos y simbólicos a través del trabajo sexual como para modificar sus cuerpos. Sin esta doble lectura conjunta de sus

movilizaciones hubiera sido difícil comprender su universo. La persona travesti es construida en estos tránsitos.

La mayoría de mis informantes en Río migró a esta gran ciudad para comenzar a vivir sus identidades de género de manera plena y con menor estigma y rechazo que en sus entornos familiares de origen. Río se erige como una gran escuela para poder transformarse definitivamente en travestis y dejar atrás sus “montajes” de *gayzinhos*. Recordando a Samanta: “*Rio de Janeiro para mim é tudo, para mim Rio de Janeiro é mãe, foi mãe comigo, foi aqui que eu me encontrei, foi aqui que eu me achei, foi aqui que eu passei a dar valor para mim*”<sup>473</sup>. Para muchas, después de una temporada de aprendizaje y de embellecimiento, el siguiente paso es Europa. Sinónimo de “glamour”, respeto, libertad y sofisticación, Europa sigue representando para las nuevas generaciones un ascenso económico y social pues en tanto “europeas”, “exitosas” y, algunas, “tops”, pueden distinguirse del resto de sus compañeras para sentirse valoradas en sus regresos –permanentes o transitorios- a Brasil. Asimismo fue importante considerar la historia de las migraciones de las primeras ‘travestis’ que llegaron a París en los años setenta, puesto que fue allí donde comenzaron a transformar y embellecer sus cuerpos, fue en París donde las identidades travestis empezaron a gestarse.

Me centré también en el análisis del trabajo sexual como la principal fuente de ingresos de la mayoría de mis informantes. Al mismo tiempo, se convierte en un espacio ideal para aprender el género travesti. Esto significa que en el ámbito de la prostitución, en interacción con otras travestis y clientes, es donde construyen, reafirman y examinan la manera de transformarse en travestis. Exploré los territorios del trabajo sexual tanto en Río como en Barcelona a través de algunos marcadores identitarios como los cuerpos travestis, las prácticas sexuales ofrecidas y solicitadas, y el nivel socioeconómico de los clientes. En Río, el trabajo sexual se desarrolla exclusivamente en las calles mientras que en Barcelona el mercado del sexo es más amplio porque se incluye el trabajo en pisos privados e Internet. Fue particularmente fructífero examinar la manera en que promocionan sus servicios a través de los anuncios en Internet. En sus migraciones transnacionales, específicamente en España, ellas accionan su *brasileñidad*, es decir, resaltan ciertas características (“somos más calientes”, “sensuales”, “tenemos cuerpos espectaculares”) que fueron construidas a

---

<sup>473</sup> “Río de Janeiro para mí es todo, para mí Río de Janeiro es madre, fue madre conmigo, fue aquí que me encontré, fue aquí que me descubrí, fue aquí que empecé a valorarme”.

partir de relaciones históricas y coloniales de poder y que, incluso en la actualidad, siguen sexualizando a las mujeres brasileñas. Sin embargo, las travestis se apropian de su “particularidad” como brasileñas para encontrar una posición destacada en el competitivo mercado transnacional del sexo. En suma, las identidades son relacionales e importa distinguir en qué contextos ellas están *siendo* travestis, pues los diferentes territorios delimitan el modo en que ellas actúan y construyen sus travestilidades. Mientras que en Brasil llevan a cabo prácticas para *blanquear* su apariencia, en España resaltan y sexualizan su “color” moreno/mulato. Mientras que en Brasil las travestis que viajaron y vivieron en Europa son llamadas “europeas”, en España prefieren destacar su *brasileñidad*.

A nivel teórico propuse el empleo de la categoría ‘migración trans’ para, precisamente, considerar la particularidad de las migraciones de travestis, transexuales o transgéneros. En el caso estudiado en esta investigación, las travestis brasileñas no sólo migran para ganar dinero y encontrar un escenario atractivo para insertarse en el mercado sexual; tampoco lo hacen únicamente para vivir sus identidades de género con mayor libertad y en un entorno donde se sientan respetadas. Las travestis cuando migran también están construyendo su propia identidad, pues mientras van transitando por diferentes territorios (nacionales o transnacionales) están, al mismo tiempo, modificando y feminizando sus cuerpos. La variable espacial no puede ser considerada como una referencia superficial, anecdótica o “decorativa” de las experiencias migratorias de las travestis. Por el contrario, sus movilizaciones a través del espacio construyen sus identidades. Asimismo, el estudio de las migraciones de las travestis desveló que la construcción de sus procesos identitarios en sus tránsitos (espaciales y corporales) no puede ser pensada sin atender a los procesos económicos, sociales y políticos en el que están insertas. Por ejemplo, fue relevante descubrir que, una vez en Europa, el alto nivel de movilidad de las travestis para ofrecer sus servicios sexuales en diferentes sitios se convierte en una de sus principales estrategias laborales frente a las cada vez más frecuentes intervenciones persecutorias y represivas por parte de los cuerpos y las fuerzas de seguridad en el espacio público.

Finalmente, fue necesario cuestionar el potencial político de las travestilidades para evaluar no sólo si transgreden o no el binomio hombre-mujer, sino también para discutir acerca de cómo en nombre de lo trans algunas corrientes teóricas y grupos de activistas reclaman la subversión de cualquier etiqueta identitaria basada en el modelo

de la heteronormatividad. Particularmente, la perspectiva *queer* me resultó problemática para situar mi estudio porque su supuesto universalismo, etnocentrismo y radicalismo limitan el modo en que me acerco a las travestilidades brasileñas. No todas las experiencias trans *deben* ser transgresoras. Resulta sumamente peligroso colonizar identidades que no pretenden ni quieren subvertir ningún ordenamiento sexual y de género. Por el contrario, sólo buscan ser “normales”. En el caso de las travestis, si bien ellas no pretenden ser “normales”, tampoco se sienten “transgresoras”. Mis informantes no sólo desconocen el significado del término “transgresión”, sino que interpretan sus cuerpos travestis como “fascinantes” y “misteriosos”. Reconocen que son “diferentes” en relación a un patrón corporal que, para ellas, incide directamente en la manera en que son deseadas y odiadas (transfobia) por los hombres. Saben, pues, que sus cuerpos no son indiferentes y llaman la atención. En fin, considero que sus cuerpos, aunque puedan descentrar el binomio hombre-mujer, no son de por sí transgresores.

Al mismo tiempo, se describió la dificultad de entender a las travestis como una expresión del “tercer género”. Ellas no son una “alternativa”, no se encuentran en un “estadio intermedio” ni son un “tercer género” en relación al sistema dicotómico hombre-mujer. Cualquier intento de trascender o superar dicho modelo termina, en realidad, dejándolo intacto pues sigue siendo el binomio el que rige el grado de sumisión, transgresión o alternancia al mismo. Mi investigación no se propuso transgredir el binomio. Planteé que las travestis no pueden ser pensadas dentro de este modelo debido a que no son hombres, no son mujeres, sino travestis. La indisoluble vinculación entre la sexualidad y el género de las travestis hace que sus identidades recorran un camino paralelo, y no convergente, al de la dicotomía hombre-mujer. Fue importante reconocer que sus prácticas sexuales determinan de qué manera se está *siendo* travesti. Asimismo, la capacidad que tienen de transitar permanentemente por el *continuum* de la masculinidad y la feminidad no implica que se las reconozca como personas “híbridas”, “incompletas” o en una etapa *liminal*. Precisamente, son estos tránsitos los que constituyen su principal característica identitaria y los que las sitúan en una ubicación diferente al del binomio hombre-mujer. Sin embargo, esta diferencia – que no es pensada como “transgresión”- interpela y moviliza los cimientos construidos en torno al sexo, el género y a la sexualidad.

Uno de los objetivos de este estudio fue destacar la *particularidad* de las identidades travestis privilegiando, en primer lugar, el concepto *emic* ‘travesti’ como

marcador identitario. Consideré inapropiado denominar a las travestis ‘transgéneros’ porque el potencial político y de reivindicación de esta categoría no representa ni abarca las experiencias de mis informantes. En nombre de la “inclusión” de todas las variantes de género bajo un mismo concepto, las especificidades y las riquezas de los estudios etnográficos se desintegran con el peso de la uniformidad. Si bien las categorías son útiles para organizar la realidad, hay que ser cautas/os en el modo de emplearlas. Llamar a las travestis ‘transgéneros’ implica, según mi punto de vista, una forma de “etnocentrismo conceptual” pues se les adhiere un potencial “transgresor” que no es reconocido por la mayoría de las travestis que conocí. Recordando la respuesta de Reyna ante mi pregunta:

*J: - Que significa para você o conceito ‘transgênero’?*

*R: - [Piensa] Eu não sei. Já ouvi o termo a transgênera [sic], já fui qualificada como tal mais eu não sei não. Eu sei que sou ser humano e sou a Reyna, e depende do ponto de vista do cliente ou de quem me enxergue, eu posso ser homem ou mulher, ou posso ser as duas coisas<sup>474</sup>.*

Reyna manifiesta que puede ser un hombre, o una mujer, o las dos cosas. También asegura que: *“Eu sei quem eu sou, eu sou travesti. A travesti que habita em mim, a que eu sou, ela tem uma identidade própria que é a Reyna”<sup>475</sup>*. Tal vez todo fuera más sencillo si se favoreciera nuestra identidad como ‘seres humanos’, como ella reflexiona. Tal vez las paradojas que puedan leerse en los cuerpos travestis no necesiten más respuestas si comprendiéramos que detrás de sus curvas femeninas, sus implantes de pechos, sus litros de silicona, sus penes penetradores y sus prominentes nalgas dispuestas a recibir placer, puede encontrarse, por ejemplo, simplemente a Reyna, con su personalidad avasalladora e inteligencia singular.

No deseo finalizar este largo camino con palabras que puedan resultar utópicas. Tampoco niego que esta no sea una causa digna de defender –considerarnos únicamente como seres humanos- para vivir en un mundo más igualitario. Sin embargo, aún dependemos de innumerables categorías que delimitan nuestra identidad. La interrelación constante de variables como el género, la sexualidad, la clase social, la

---

<sup>474</sup> “J: - ¿Qué significa para tí el concepto ‘transgénero’?”

R: - No lo sé. Ya escuché el término la transgénera [sic], ya fui calificada como tal pero no lo sé. Yo sé que soy un ser humano y soy la Reyna, y depende del punto de vista del cliente o de quien me mire, yo puedo ser hombre o mujer, o puedo ser las dos cosas”.

<sup>475</sup> “Yo sé quién soy, yo soy travesti. La travesti que vive en mí, la que yo soy, ella tiene una identidad propia que es Reyna”.

nacionalidad, el grupo étnico, la edad o la educación, entre otras, nos están definiendo. Por el momento, tenemos que convivir con estas etiquetas identitarias, aunque algunos/as tengan la capacidad de desvincularse un poco más de las mismas. A pesar que Reyna, como otras, pueda cuestionar la manera de nombrarse, su identificación como travesti estructuró todas sus prácticas y discursos a lo largo de mi investigación. La categoría ‘travesti’ fue empleada por mis informantes para dar sentido a su *estar* en el mundo. Sin pretensiones universalistas, acompañé los tránsitos corporales y espaciales de un grupo de travestis brasileñas que se construyeron en ese andar permanente.

Para terminar, considero necesario que se amplíe el campo de estudios sobre las migraciones trans y que se tracen puentes de investigación conjunta entre América Latina y Europa pues los procesos de construcción identitarios de las personas (trans)migrantes deben ser analizados en un diálogo constante entre los contextos de origen y destino. En el transcurso de la tesis, algunos aspectos apenas fueron examinados y merecen una mayor profundidad en estudios futuros. También surgen nuevas preguntas que deben ser pensadas como posibles propuestas de investigación. Por ejemplo, a) ¿Cuál es la relación de los cultos y los dialectos de origen africano y las travestis? ¿Por qué el vínculo entre el *candomblé* y las travestilidades es tan estrecho?; b) ¿Cómo se entiende la afirmación de una de mis informantes de “ser un hombre” que será algún día castigada por Dios? ¿Existe otra manera más *natural* de interpretar el género travesti en relación al “sexo”?; c) ¿Han sido reconfigurados los territorios del trabajo sexual de las travestis, tanto en Río como en Barcelona? ¿Cómo influyen las (nuevas) reglamentaciones de las administraciones públicas en el diseño de las geografías del trabajo sexual en cada ciudad? ¿Han “conquistado” las travestis nuevos territorios para trabajar en Europa? Como ejemplo, la isla de Ibiza se presenta como un destino de las travestis en plena expansión; d) En tanto usuarias de los espacios públicos, ¿cómo los experimentan las travestis? ¿Existen indicios de una mayor “integración”? ¿Cuentan con espacios para el ocio y la diversión?; e) ¿Cómo son construidos los cuerpos de trans provenientes de otros contextos culturales? La “supremacía” de las brasileñas en cuanto a sus técnicas de modificación corporal, ¿es contrarrestada por trans de otras nacionalidades? Después de unos años de haber finalizado el trabajo de campo y a través de un estudio comparativo, ¿siguen siendo las brasileñas “las más bonitas”, como ellas afirman?

Se ha recorrido un largo camino para acompañar los procesos que intervienen en la transformación de los *gayzinhos* en travestis. Nuevas travesías son emprendidas constantemente por quienes buscan un cambio de vida e identitario. Sin embargo, mi propio *viaje* debe finalizar aquí. La presente investigación, como si de un mapa se tratara, delineó los principales contornos de esta *geografía travesti* que se reveló curvilínea, “femenina”, “bella” y, al mismo tiempo, “viril”.

# Bibliografía

- Adelman, Miriam y Lennita Ruggi (2008), "The Beautiful and the Abject: Gender, Identity and Constructions of the Body in Contemporary Brazilian Culture", *Current Sociology*, vol. 56 (4), pp. 555-586.
- Adrian, Bonnie (2003), *Framing the Bride: Globalizing Beauty and Romance in Taiwan's Bridal Industry*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Agustín, Laura (2002), "Cuestionar el concepto del 'lugar': La migración es algo más que una pérdida", *Development*, 45.1 (edición española), pp. 128-135.
- (2004), *Trabajar en la industria del sexo, y otros tópicos migratorios*. San Sebastián: Gakoa Editores.
- (2009), *Sexo y marginalidad. Emigración, mercado de trabajo e industria del rescate*. Madrid: Editorial Popular.
- Aizura, Aren (2012), "The persistence of transgender travel narratives", en: Cotten, Trystan (ed.), *Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition*. New York y Londres: Routledge, pp. 139-156.
- Albuquerque, Fernanda Farias de y Mauricio Jannelli (1996), *Princesa*. Barcelona: Anagrama.
- Almeida, Miguel Vale de (1995), *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- Arella, Celeste; Fernández, Cristina; Nicolás, Gemma y Julieta Vartabedian (2007), *Los pasos (in)visibles de la prostitución. Estigma, persecución y vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en Barcelona*. Barcelona: Virus Editorial.
- Arias Muñoz, José Adolfo (1975), *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*. Madrid: Fragua.
- Arriaga, Raúl (2009), "Vivir en riesgo: prostitución y VIH-sida en personas transgéneras de Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas", *Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Estudios de Género de los Hombres*, Ciudad Victoria, México, pp. 1-18.
- Austin, John (1971), *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Paidós: Barcelona.

- Bajtin, Mijail (1988), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Balsamo, Anne (1999), *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*. Durham: Duke University Press.
- Balzer, Carsten (2010), “«Eu acho transexual é aquele que disse: “Eu sou transexual!”»». Reflexiones etnológicas sobre la medicalización globalizada de las identidades trans a través del ejemplo de Brasil”, en: Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 81-96.
- Banet-Weiser, Sarah (1999), *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Bastide, Roger (1959), “O homem disfarçado em mulher”, en: *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Ed. Anhambi, pp. 60-65.
- Baudrillard, Jean (1974), *La sociedad de consumo*. Barcelona: Paza & Janés.
- Beauvoir, Simone de (1962 [1949]), *El Segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Becker, Anne (1994), “Nurturing and negligente: working on others’ bodies in Fiji”, en: Csordas, Thomas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 100-115.
- Benedetti, Marcos (1998), “Hormonizada! Reflexões sobre o uso de hormônios e tecnologia do gênero entre travestis de Porto Alegre”, *XXII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, Caxambu (MG), Brasil, pp. 1-16.
- (2005), *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Benedict, Ruth (1946), *Patterns of culture*. New York: Penguin Books.
- Benjamin, Harry (1966), *The transsexual phenomenon: A scientific report on transsexualism and sex conversion in the human male and female*. New York: Julian Press.
- Bento, Berenice (2006), *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- (2008), *O que é transexualidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Berger, John (2000 [1974]), *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Berkins, Lohana y Josefina Fernández (coords.) (2005), *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

- Besnier, Niko (1994), "Polynesian gender liminality through time and space", en: Herdt, Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, pp. 285-328.
- Bhanji, Nael (2012), "Trans/Scriptions. Homing Desires, (Trans)sexual Citizenship and Racialized Bodies", en: Cotten, Trystan (ed.), *Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition*. New York y Londres: Routledge, pp. 157-175.
- Birman, Patrícia (1995), *Fazer estilo, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora da UERJ.
- Blackwood, Evelyn (1984), "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, n. 1, pp. 27-42.
- Blanchette, Thaddeus y Ana Paula Silva (2004), *A mistura clássica: o apelo do Rio de Janeiro como destino para o turismo sexual*. Rio de Janeiro: Leitura Crítica.
- Bolin, Anne (1991), "Ritos transexuales de paso", en: Nieto, José Antonio (comp.), *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas antropológicas*. Madrid: Fundación Universidad-Empresa, pp. 237-272.
- (2003), "La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género", en: Nieto, José Antonio (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa, pp. 231-259.
- Bordo, Susan (1990), "Reading the Slender Body", en: Mary Jacobus; Evelyn Fox Keller y Sally Shuttleworth (eds.), *Body Politics. Women and the Discourses of Science*. Londres y New York: Routledge, pp. 83-112.
- (1993), *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. California: University of California Press.
- Bornstein, Kate (1994), *Gender Outlaw*. New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción*. Madrid: Taurus.
- (1996), *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bouzón, Patrícia (2010), *Construindo identidades: um estudo etnográfico sobre manipulação da aparência em salões de beleza na cidade do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Brown, Michael (2000), *Closet Space: Geographies of Metaphor from the Body to the Globe*. New York: Routledge.
- Brussa, Licia (2004), "Migración, trabajo sexual y salud: la experiencia de TAMPEP", en: Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra, pp. 193-205.

- Buñuel Heras, Ana (1994), "La construcción social del cuerpo de la mujer en el deporte", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nro. 68, pp. 97-117.
- Butler, Judith (1990), "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en: Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, Institució Valenciana D'Estudis i Investigació, pp. 193-211.
- (2001 [1990]), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- (1994), "Against Proper Objects", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, pp. 1-26.
- (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabral, Mauro (ed.) (2009), *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés Editorial.
- Callender, Charles y Lee Kochems (1983), "The North American Berdache", *Current Anthropology*, vol. 24, n. 4, pp. 443-470.
- Camacho, Margarita Zambrano (2009), *Cuerpos encerrados. Cuerpos emancipados. Travestis en el ex penal García Moreno*. Quito: Abya-Yala-El Conejo.
- Cantú, Lionel (2002), "De Ambiente. Queer Tourism and the Shifting Boundaries of Mexican Male Sexualities", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8: 1-2, pp. 139-166.
- Capel, Horacio (2007), "El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado 'Modelo Barcelona'", *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales* [en línea], XI (233).
- Cardín, Alberto (1984), *Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Tusquets: Barcelona.
- (1989), "Prólogo a la edición española", en: Malinowski, Bronislaw, *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Júcar Universidad, pp. 7-14.
- Carmona, Pedro (2006), "La Ley de Transexualidad del PSOE no cubre todas las expectativas", *Diagonal* 43, pp. 17-18.
- Carrara, Sérgio y Júlio Simões (2007), "Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira", *Cadernos Pagu*, nro. 28, pp. 65-99.
- Carrithers, Michael (1996), "An alternative social history of the self", en: Carrithers, M.; Collins, S. y S. Lukes (eds.), *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 234-256.
- Castellanos, Gabriela (2006), *Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna*. Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad; Universidad del Valle.

- Cauldwell, David (1949), "Psychopathia transexualis", *Sexology*, pp. 274-280.
- Chambers, Iain (1994), *Migrancy, Culture, Identity*. Londres y New York: Routledge.
- Chapkis, Wendy (1986), *Beauty Secrets*. Boston: South End Press.
- Clifford, James (1993), "Sobre la autoridad etnográfica", en: Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa, pp. 141-170.
- Clifford, James y George Marcus (eds.) (1991), *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- Coad, David (2008), *The Metrosexual: Gender, Sexuality, and Sport*. Albany: State University of New York Press.
- Cohen, Collins; Wilk, Richard y Beverley Stoeltje (eds.) (1996), *Beauty Queens on the Global Stage. Gender, Contests and Power*. New York: Routledge.
- Colebrook, Claire (2006), "Introduction", *Feminist Theory*, vol. 7(2), pp. 131-142.
- Coll-Planas, Gerard (2010a), "Introducción", en: Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 15-25.
- (2010b), *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans*. Barcelona y Madrid: Egales.
- (2011), "La colonización de la experiencia trans", *Jornadas Crítica a la raó sexològica. Etnografies entorn els cossos, els gèneres i les sexualitats*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 1-6.
- (2012), *La carn i la metàfora. Una reflexió sobre el cos a la teoria queer*. Barcelona: Editorial UOC.
- Córdoba, David; Sáez, Javier y Paco Vidarte (eds.) (2005), *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Madrid: Egales.
- Cornwall, Andrea (1994), "Gendered identities and gender ambiguity among *travestis* in Salvador, Brazil", in: Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity*. Londres: Routledge, pp. 111-132.
- Corrêa, Gustavo Borges (2009), *Carmens e drags: reflexões sobre os travestimentos transgenéricos no carnaval carioca*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Corrêa, Mariza (1996), "Sobre a invenção da mulata", *Cadernos Pagu*, 6-7, pp. 35-50.
- Cotten, Trystan (ed.) (2012), *Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition*. New York y Londres: Routledge.
- Craig, Maxine (2006), "Race, beauty, and the tangled knot of a guilty pleasure", *Feminist Theory*, vol. 7 (2), pp. 159-177.

- Crawford, Mary; Kerwin, Gregory; Gurung, Alka; Khati, Deepti; Jha, Pinky y Anjana Chalise Regmi (2008), "Globalizing Beauty: Attitudes toward Beauty Pageants among Nepali Women", *Feminism & Psychology*, vol. 18 (1), pp. 61-86.
- Cresswell, Tim (2004), *Place: a short introduction*. Oxford: Blackwell.
- Csordas, Thomas (2001a), "Body: Anthropological Aspects", en: Neil Smelser y Paul Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. New York: Elsevier, pp. 1270-4.
- (2001b), "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", en: Csordas, Thomas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-16.
- DaMatta, Roberto (1997), *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Davis, Kathy (1991), "Remaking the She-Devil: A Critical Look at Feminist Approaches to Beauty", *Hypatia*, vol. 6, n. 2, pp. 21-43.
- (1997), "Embodiment Theory. Beyond Modernist and Postmodernist Readings of the Body", en: Davis, Kathy (ed.), *Embodied Practices. Feminist Perspectives on the Body*. Londres: Sage, pp. 1-23.
- (2003), *Dubious Equalities and Embodied Differences. Cultural Studies on Cosmetic Surgery*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- De Garine, Igor (1995), "Los aspectos socioculturales de la nutrición", en: Contreras, Jesús (coord.), *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat de Barcelona, pp. 129-170.
- Dekker, Rudolf y Lotte Van de Pol (2006), *La doncella quiso ser marinero. Travestismo femenino en Europa (siglos XVII-XVIII)*. Madrid: Siglo XXI.
- De Lauretis, Teresa (1989), *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.
- (1992), "Freud, sexuality and perversion", en: Stanton, Donna (comp.), *Discourses of sexuality. From Aristotle to AIDS*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 216-235.
- Delpal, Jacques (1974), *Los travestis y el "enigma" del cambio de sexo*. Madrid: Tropos.
- Del Valle, Teresa (1997), *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.
- Del Valle, Teresa (coord.); Apaolaza, José; Arbe, Francisca; Cucó, Josepa; Díez, Carmen; Esteban, Mari Luz.; Etxeberria, Feli y Virginia Maquieira (2000), *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- De Mauro, Tullio (2000), *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*. Paravia: Torino.

- Denizart, Hugo (1997), *Engenharia erótica: travestis no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Devereux, George (1937), “Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians”, *Human Biology*, v. 9, pp. 498-527.
- Doan, Petra (2010), “The tyranny of gendered spaces – reflections from beyond the gender dichotomy”, *Gender, Place and Culture*, vol. 17, nro. 5, pp. 635-54.
- Docter, Richard (1988), *Transvestites and Transsexuals: Toward a Theory of Cross Gender Behaviour*. New York: Plenum.
- Doezema, Jo (2004), “¡A crecer! La infantilización de las mujeres en los debates sobre «tráfico de mujeres»”, en: Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra, pp. 151-163.
- Domínguez, Juan Manuel Fuentes (coord.) (2011), *Transexualidad en España: Análisis de la Realidad Social y Factores Psicosociales Asociados*. Málaga: Facultad de Estudios Sociales y del Trabajo, Universidad de Málaga y FELGTB.
- Doron, Roland y Françoise Parot (2007 [1998]), *Diccionario Akal de Psicología*. Madrid: Akal.
- Douglas, Mary (1973), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- (1978), *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Duque, Tiago (2009), *Montagens e Des-Montagens: vergonha e estigma na construção das travestilidades na adolescência*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.
- Eco, Umberto (2004), *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen.
- Edmonds, Alexander (2002), “No universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro”, en: Goldenberg, Mirian (org.), *Nu & Vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, pp. 189-261.
- Ellis, Havelock (1928), *Studies in the Psychology of Sex*. Philadelphia: F.A. Davis Company.
- Elósegui Itxaso, María (1999), *La transexualidad. Jurisprudencia y argumentación jurídica*. Granada: Editorial Comares.
- Enguix, Begonya (2010), “Fronteras, cuerpos e identidades gays”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, nro. 26, pp.83-106.

- (2011), “Cuerpo y transgresión: de Helena de Céspedes a Lady Gaga”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nro. 5, año 3, pp. 25-38.
- Enguix, Begonya y Elisenda Ardévol (2012), “Enacting Bodies: online dating and new media practices”, en: Ross, Karen (ed.), *The Handbook of Gender, Sex and Media*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 502-515.
- Enke, Anne (2012), “Introduction. Transfeminist Perspectives”, en: Enke, Anne (ed.), *Transfeminist Perspectives. In and beyond Transgender and Gender Studies*. Philadelphia: Temple University, pp. 1-15.
- Epple, Carolyn (1998), “Coming to terms with Navajo *nádleehí*: a critique of *berdache*, “gay”, “alternate gender”, and “two-spirit””, *American Ethnologist*, vol. 25 (2), pp. 267-290.
- Eribon, Didier (2001), “La huida a la ciudad”, en: *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama, pp. 32-40.
- Escobar, Manuel Cajamarca (2011), *Cuerpos en resistencia: corporalidad, resistencia y poder en los movimientos sociales latinoamericanos (estudio comparativo México-Colombia). Entre barroco y queer: el cuerpo trans en resistencia*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Espejo, Beatriz (2008), “La prostitución desde una visión transexual”, en: Holgado Fernández, Isabel (ed.), *Prostituciones*. Barcelona: Icaria, pp. 123-138.
- (2009), *Manifiesto puta*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz (2004), *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Facchini, Regina (2008), *Entre umas e outras. Mulheres, (homo)sexualidades e diferentes na cidade de São Paulo*. Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Fausto-Sterling, Anne (2006), *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Featherstone, Mike (1992), “The Body in Consumer Culture”, en: Featherstone, Mike; Hepworth, Mike y Bryan Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage, pp. 170-196.
- Feinberg, Leslie (2006 [1992]), “Transgender Liberation. A Movement Whose Time Has Come”, en: Stryker, Susan y Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*. Routledge: New York, pp. 205-220.
- (1996), *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Books.

- Felski, Rita (2006), “*Because it is beautiful*. New feminist perspectives on beauty”, *Feminist Theory*, vol. 7 (2), pp. 273-282.
- Fernández, Josefina (2004), *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.
- Fernández Bessa, Cristina (2010), “Movilidad bajo sospecha. El conveniente vínculo entre inmigración y criminalidad en las políticas migratorias de la Unión Europea”, *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, ano XVIII, nro. 35, pp. 137-154.
- Fernández Dávila, Percy y Adriana Morales (2011), *Estudio TranSex 2010. Conductas de riesgo y detección de necesidades para la prevención del VIH/ITS en mujeres transexuales trabajadoras sexuales*. Stop Sida: Barcelona, [memoria técnica no publicada].
- Figari, Carlos (2009), *Eróticas de la disidencia en América Latina: Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad – CICCUS y CLACSO.
- Firestone, Shulamith (1976), *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- Fortier, Anne-Marie (2003), “Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment”, en: Ahmed, Sara; Castañeda, Claudia, Fortier, Anne-Marie y Mimi Sheller (eds.), *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migrations*. Oxford y New York: Berg, pp. 115-135.
- Foucault, Michel (2006 [1977]), *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber (I)*. Madrid: Siglo XXI.
- (1985), *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Revolución.
- (1989), *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1991), “El juego de Michel Foucault”, en: *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta, pp. 127-162.
- França, Isadora Lins (2010), *Consumindo lugares, consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Freyre, Gilberto (1992 [1933]), *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro y São Paulo: Record.
- (1962), *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: J. Olympio.
- Fry, Peter (1982a), *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1982b), “Ser ou não ser homosexual, eis a questão”, *Folha de São Paulo*, 10 de Janeiro, folhetim.

- (2005), “Política, nacionalidade e o significado de “raça” no Brasil”, en: *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 207-248.
- Frye, Phyllis (2000), “Facing discrimination, organizing for freedom: the transgender community”, en: D’Emilio, John; Turner, William y Urvashi Vaid (eds.), *Creating Change: Sexuality, Public Policy, and Civil Rights*. New York: St. Martin’s Press, pp.451-68.
- Garaizabal, Cristina y Mamen Briz (coords.) (2007), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*. Madrid: Talasa.
- García, Antonio García y Sara Oñate Martínez (2010), “De viajes y cuerpos: proyectos migratorios e itinerarios corporales de mujeres transexuales ecuatorianas en Murcia”, en: García, Antonio; Gadea, María Elena y Andrés Pedreño (eds.), *Tránsitos migratorios: Contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 361-403.
- García Becerra, Andrea (2009), “Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis”, *Revista Colombiana de Antropología*, 45 (1), pp. 119-146.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Garrido, Lorena (2009), “Desde el Protocolo de Palermo al Convenio del Consejo de Europa sobre la lucha contra la trata de seres humanos. Avances e insuficiencias en el ordenamiento jurídico español”, *II Jornada de Acción contra la Trata*. Barcelona: Genera, Asociación en Defensa de los Derechos de las Mujeres, pp. 19-34.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- (1989), *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Giacomini, Sonia Maria (1994), “Beleza mulata e beleza negra”, *Estudos Feministas*, segundo semestre, pp. 217-227.
- Giddens, Anthony (1998), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gilman, Sander (1999), *Making the body beautiful. A cultural history of aesthetic surgery*. Princeton: Princeton University Press.
- Gimlin, Debra (2007), “Accounting for Cosmetic Surgery in the USA and Great Britain: A Cross-cultural Analysis of Women's Narratives”, *Body & Society*, vol. 13 (1), pp. 41-60.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Goldenberg, Mirian (2007a), “Introdução”, en: Goldenberg, Mirian (org.), *O corpo como capital. Estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores Editora, pp. 9-13.
- (2007b), “O corpo como capital”, en: Goldenberg, Mirian (org.), *O corpo como capital. Estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores Editora, pp. 17-31.
- Goldenberg, Mirian y Marcelo Silva Ramos (2002), “A civilização das formas: O corpo como valor”, en: Goldenberg, Mirian (org.), *Nu & Vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, pp. 19-40.
- Gómez, Agueda (2010), “Etnicidad y tercer género”, en: *Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*, Santiago de Compostela, pp. 2385-99.
- Gómez, Edgar (2003), *Cibersexo: ¿La última frontera del Eros? Un estudio etnográfico*. México: Universidad de Colima.
- Gómez, Edgar y Elisenda Ardévol (2010), “Playful embodiment: body and identity performance on the Internet”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, nro. 26, pp. 41-60.
- Gooren, J. Louis (2000), “Tratamiento hormonal para la reasignación de sexo”, *BSTc. Sexualidad, ciencia y política*, nro. 4, pp. 4-7.
- Gorman-Murray, Andrew (2007), “Rethinking queer migration through the body”, *Social & Cultural Geography*, vol. 8, no. 1, pp. 105-121.
- Goulart, Gilson (2011), “Imagens em trânsito: narrativas de uma travesti brasileira”, en: Piscitelli, Adriana; Glaucia, de Oliveira Assis y José Miguel, Nieto Olivar (orgs.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/PAGU, pp. 263-320.
- Goulet, Jean-Guy (1996), “The ‘Berdache’/‘Two-spirit’: a comparison of anthropological and native constructions of gendered identities among the Northern Athapaskans”, *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 4, pp. 683-701.
- Green, James (2000), *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Greer, Germaine, (2004 [1970]), *La Mujer Eunuco*. Barcelona: Kairós.
- Gregorio, Carmen Gil (1998), *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guasch, Òscar (1991), *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama.

- (2007), *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.
- Guasch Òscar y Raquel Osborne (2003), “Avances en sociología de la sexualidad”, en: Guasch y Osborne (comps.), *Sociología de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 1-23.
- Gundle, Stephen (2008), *Glamour: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Haggerty, George (ed.) (2000), *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*. New York y Londres: Garland Publishing.
- Haiken, Elizabeth (1999), *Venus Envy: A History of Cosmetic Surgery*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Halperin, David (1993), “Is There a History of Sexuality?”, en: Ablove, Henry; Barale, Michèle y David Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Londres y New York: Routledge, pp. 416-431.
- (2000), “El sexe abans de la sexualitat: pederàstia, política i poder a l’Atenes clàssica”, en: Fernández, Josep-Anton (ed.), *El gai saber. Introducció als estudis gais i lèsbics*. Barcelona: Llibres de l’Índex, pp. 31-68.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harris, Marvin (1979), *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hausman, Bernice (1995), *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*. Durham: Duke University Press.
- (1998), “En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género”, en: Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa, pp. 193-232.
- Hennen, Peter (2005), “Bear bodies, bear masculinity: Recuperation, resistance, or retreat?”, *Gender and Society*, 19 (1), pp. 25-43.
- Herdt, Gilbert (1996), “Introduction. Third Sexes and Third Genders”, en: Herdt, Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, pp. 21-81.
- Hirata, Helena; Françoise Laborie; Hélène Le Doaré y Danièle Senotier (coords.) (2002), *Diccionario crítico del feminismo*. Madrid: Síntesis.
- Hird, Myra (2000), “Gender’s nature. Intersexuality, transsexualism and the ‘sex’/‘gender’ binary”, *Feminist Theory*, vol. 1 (3), pp. 347-364.

- Hirschfeld, Magnus (1992 [1910]), *Transvestites: The erotic drive to cross dress*. Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Holgado Fernández, Isabel (ed.) (2008), *Prostituciones*. Barcelona: Icaria.
- Holliday, Ruth y Jacqueline Sanchez Taylor (2006), "Aesthetic surgery as false beauty", *Feminist Theory*, vol. 7(2), pp. 179-195.
- hooks, bell (1997), "Selling Hot Pussy. Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace", en: Conboy, Katie; Medina, Nadia y Sarah Stanbury (eds.) (1997), *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, pp. 113-128.
- Howe, Cymene; Zaraysky, Susanna y Lois Lorentzen (2008), "Transgender Sex Workers and Sexual Transmigration between Guadalajara and San Francisco", *Latin American Perspectives*, issue 158, vol. 35, n. 1, pp. 31-50.
- Hubbard, Phil; Matthews, Roger y Jane Scoular (2008), "Regulating sex work in the EU: prostitute women and the new spaces of exclusion", *Gender, Place and Culture*, 15 (2), pp. 137-152.
- Jacobs, Ellen (1983), "Comment on Callender and Kochems", en: Callender, Charles y Lee Kochems, "The North American Berdache", *Current Anthropology*, vol. 24, n. 4, pp. 459-60.
- Jeffreys, Sheila (1998), "Heterosexuality and the desire for gender", en: Richardson, Diane (ed.), *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*. Buckingham: Open University Press, pp. 75-90.
- Johnson, Mark (1997), *Beauty and Power. Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*. Oxford y New York: Berg.
- Juliano, Dolores (2002), *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.  
 ----- (2004), *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Madrid: Cátedra.
- Kalinsky, Beatriz y Gustavo Pérez, (1993), "De aquí y de allá: la ambigüedad etnográfica de la otredad", *Revista Iztapalapa*, nro. 30, pp. 51-65.
- Kando, Thomas (1973), *Sex Change: The Achievement of Gender Identity among Feminized Transsexuals*. Illinois: Charles Thomas Publishers.
- Kempadoo, Kamala (2000), "Gender, Race and Sex: Exoticism in the Caribbean", paper presentado en el Simposio Internacional "O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe", Salvador, Bahía, Brasil, pp. 1-16.
- Kessler, Suzanne y Wendy McKenna (1978), *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: University of Chicago Press.

- King, Dave (1996), "Gender blending: medical perspectives and technology", en: Ekins, Richard y Dave King (eds.), *Blending Gender. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing*. Londres y New York: Routledge, pp. 79-98.
- (1998), "Confusiones de género: concepciones psicológicas y psiquiátricas sobre el travestismo y la transexualidad", en: Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa, pp. 123-155.
- (2003), "Gender Migration: A Sociological Analysis (or The Leaving of Liverpool)", *Sexualities*, 6 (2), pp. 173-194.
- Krafft-Ebing, Richard Von (1998 [1886]), *Psychopatia Sexualis*. New York: Arcade Publishing.
- Kroeber, Alfred (1940), "Psychosis or Social Sanction", *Journal of Personality*, v. 8, n. 3, pp. 204-215.
- Kulick, Don (1998), *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kulick, Don y Charles Klein (2003), "Scandalous Acts: The politics of shame among Brazilian travesti prostitutes", Hobson, Barbara (ed.), *Recognition Struggles and Social Movements. Contested Identities, Agency and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-238.
- Lancaster, Roger (1992), *Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power*. Berkeley: University of California Press.
- Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra Universidad de Valencia.
- Le Breton, David (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2002), *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Leite Jr., Jorge (2008), "*Nossos Corpos Também Mudam*": sexo, gênero e a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Levesque, Maurice y David Vichesky (2006), "Raising the bar on the body beautiful: An analysis of the body image concerns of homosexual men", *Body Image*, vol. 3 (1), pp. 45-55.
- Lindón, Alicia (2009), "La construcción sociespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", *Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nro. 1, año 1, pp. 6-20.
- Llamas, Ricardo (1998), *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Madrid: Siglo XXI.

- Lopes, Moisés (2011), “A construção social da ‘branquidade’ em homossexuais masculinos do Brasil e da Argentina”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, nro. 8, pp. 113-130.
- López-Galiacho, Javier (1998), *La problemática jurídica de la transexualidad*. Madrid: McGraw Hill.
- López Riopedre, José (2010), *Inmigración colombiana y brasileña y prostitución femenina en la ciudad de Lugo: Historias de vida de mujeres que ejercen la prostitución en pisos de contacto*. Tesis de doctorado, Departamento de Sociología I, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UNED.
- Luibhéid, Eithne (2008), “Queer/Migration. An Unruly Body of Scholarship”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14: 2-3, pp. 169-190.
- Lumsden, Ian (1996), *Machos, Maricones, and Gays: Cuba and Homosexuality*. Philadelphia: Temple University Press.
- MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (comps.) (1980), *Nature, Culture and Gender*. New York: Cambridge University Press.
- MacKenzie, Gordene (1994), *Transgender Nation*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press.
- MacKinnon, Catharine (1982), “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”, *Signs*, 7 (3), pp. 515-544.
- Malinowski, Bronislaw (1974 [1927]), *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires: Nueva Visión.  
 ----- (1989 [1967]), *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Júcar Universidad.
- Malysse, Stephane (1998), “Em busca do corpo ideal”, *Sexualidade, Gênero e Sociedade*, nro. 7/8, pp. 12-17.
- Maquieira, Virginia (2001), “Género, diferencia y desigualdad”, en: Beltrán, Elena y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 127-190.
- Marcus, George (1995), “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography”, *Annual Anthropological Review*, vol. 24, pp. 95-117.
- Marcus, George y Michael Fischer (2000 [1986]), *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Martí, Josep y Yolanda Aixelà (2010), “La presentació social del cos. Pròleg”, *Quaderns de l'Institut Català d' Antropologia*, nro. 26, pp. 5-15.

- Martin, M. Kay y Barbara Voorhies (1978), "Sexos supernumerarios", en: *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama, pp. 81-100.
- Martín Casares, Aurelia (2006), *Antropología del género. Cultura, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra.
- Martín-Pérez, Alberto y Myriam Navas (2008), *Informe Transmadrid. Descripción de una población de mujeres trans trabajadoras del sexo en Madrid*. Madrid: Colectivo de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales de Madrid (COGAM).
- Martín Romero, Dolores (2004), *La transexualidad, diversidad de una realidad*. Cuadernos Técnicos de Servicios Sociales, Consejería de Familia y Asuntos Sociales. Madrid: Comunidad de Madrid.
- Martínez Barreiro, Ana (2004), "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas", *Papers*, nro. 73, pp. 127-152.
- Mauss, Marcel (1979 [1936]), "Técnicas y Movimientos Corporales", en: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 337-356.
- Mayorga, Claudia (2011), "Cruzando fronteiras. Prostituição e imigração", *Cadernos Pagu* 37, pp. 323-355.
- Mead, Margaret (1961 [1935]), *Sexo y temperamento*. Buenos Aires: Paidós.
- Medeiros, Regina de Paula (2002), *Hablan las putas. Sobre prácticas sexuales, preservativos y SIDA en el mundo de la prostitución*. Barcelona: Virus Editorial.
- Mejía, Norma (2006), *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Mercader, Patricia (1997), *La ilusión transexual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mérida Jiménez, Rafael (2002), "Prólogo", en: Mérida Jiménez, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, pp. 7-25.
- (2009), *Cuerpos desordenados*. Barcelona: Editorial UOC.
- Merleau-Ponty, Maurice (1975), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Mestre, Ruth (2004), "Las caras de la prostitución en el Estado español: entre la Ley de Extranjería y el Código Penal", en: Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra, pp. 245-262.
- Millet, Kate (1995 [1969]), *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Misse, Michel (1979), *O estigma do passivo sexual*. Rio de Janeiro: Achiamé.

- Missé, Miquel (2010), “Epílogo”, en: Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 265-275.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.) (2010), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid: Egales.
- Molina, Cristina (2000), “Debates sobre el género”, en: Amorós, Celia (ed.), *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis, pp. 255-284.
- Moore, Henrietta (1999), “Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology”, en: Moore, Henrietta (ed.), *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, pp. 151-171.
- (2004 [1991]), *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morgan, Kathryn (1991), “Women and the Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies”, *Hypatia*, vol. 6 (3), pp. 25-53.
- Morokvasic, Mirjana (1984), “Birds of passage are also women”, *International Migration Review*, vol. 18 (4), pp. 886-907.
- Morris, Rosalind (1995), “All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender”, *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 567-592.
- Mott, Luiz y Aroldo Assunção (1987), “Gilete na carne: Etnografia das automutilações dos travestis da Bahia”, *Temas Imesc*, 4 (1), pp. 41-56.
- Moutinho, Laura (2004), *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp.
- (2006), “Negociando com a adversidade: Reflexões sobre ‘raça’, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro”, *Estudos Feministas*, nro. 14 (1), pp. 103-116.
- Namaste, Viviane Ki (1996), “‘Tragic Misreadings’. Queer Theory’s Erasure of Transgender Subjectivity”, en: Beemyin, Brett y Mickey Eliason (eds.), *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*. New York y Londres: New York University Press, pp. 183-203.
- (2006), “Genderbashing. Sexuality, Gender, and the Regulation of Public Space”, en: Stryker, Susan y Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*. Routledge: New York, pp. 584-600.
- Nanda, Serena (1990), *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. California: Wadsworth.
- (2003), “Hijra y Sādhin. Ni hombre ni mujer en la India”, en: Nieto, José Antonio (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa, pp. 261-274.

- Nash, Mary; Tello, Rosa y Núria Benach (eds.) (2005), *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Bellaterra,
- Nicholson, Linda (1998), "Gender", en: Jaggar, Alison e Iris Marion Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell, pp. 289-297.
- Nieto, José Antonio (1998), "Transgénero/Transexualidad: de la crisis a la reafirmación del deseo", en: Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa, pp. 11-37.
- (2008), *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Bellaterra.
- Núñez, Esther (2002), "Transsexualisme, transgenerisme i sistemes de gènere", en: Guasch, Óscar y Antoni Adam (eds.), *Sociologia de la sexualitat. Una aproximación a la diversitat sexual*. Barcelona: Pòrtic-Els Juliols, pp. 123-139.
- (2003), "La transexualidad en el sistema de géneros contemporáneo: del problema de género a la solución del mercado" en: Osborne, Raquel y Óscar Guasch (comps.), *Sociología de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI y CIS, pp. 224-235.
- Ochoa, Marcia (2006), *Queen for a Day: Transformistas, Misses, and Mass Media in Venezuela*. Ph.D. dissertation, Department of Cultural and Social Anthropology, Stanford University.
- (2010), "Latina/o Transpopulations", en: Asencio, Marysol (ed.), *Latina/o Sexualities. Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*. New Brunswick, New Jersey y Londres: Rutgers University Press, pp. 230-42.
- Ogborn, Anne (1994), "Saheli!", *Transsexual News Telegraph*, nro. 3, pp. 1-20.
- Oliveira, Leandro de (2009), "Diversidade sexual e trocas no mercado erótico: gênero, interação e subjetividade em uma boate na periferia do Rio de Janeiro", en: Díaz Benítez, Elvira y Carlos Fígari (comps.), *Prazeres dissidentes*. Río de Janeiro: Garamond, pp. 119-145.
- Oliveira, Neuza Maria de (1994), *Damas de Paus: O jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA.
- Ong, Aihwa (1999), *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Orbach, Susie (2010), *La tiranía del culto al cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Ortega, Francisco (2010), *El cuerpo incierto: corporeidad, tecnologías médicas y cultura contemporánea*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (eds.) (1981), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Osborne, Raquel (1991), *Las prostitutas: una voz propia (Crónica de un encuentro)*. Barcelona: Icaria.

- (ed.) (2004), *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra.
- Padilla, Mark (2007), *Caribbean pleasure industry: tourism, sexuality, and AIDS in the Dominican Republic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parker, Richard (1991), *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best-Seller.
- (2002), *Abaixo do Equador. Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- (1996), “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en: Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, pp. 31-52.
- Patrício, Maria Cecília (2008), *No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.
- Pelúcio, Larissa (2005a), “«Toda Quebrada na Plástica». Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas”, *Campos* 6 (1-2), pp. 97-112.
- (2005b), “Na noite nem todos os gatos são pardos. Notas sobre a prostituição travesti”, *Cadernos Pagu* 25, pp. 217-248.
- (2006), “O Gênero na Carne: sexualidade, corporalidade e pessoa - uma etnografia entre travestis paulistas”, en: Grossi, Miriam P. y Schwade, Elisete, (orgs.), *Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Florianópolis/SC: Nova Letra, pp. 189-216.
- (2007), “‘Mulheres com Algo Mais’ – corpos, gêneros e prazeres no mercado sexual travesti”, *Revista Versões*, vol. 3, pp. 77-93.
- (2008), “Travestis brasileiras: singularidades nacionais, desejos transnacionais”, paper presentado en: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, Bahia, Brasil, pp. 1-24.
- (2009a), *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- (2009b), “‘Sin papeles’ pero con glamur. Migración de travestis brasileñas a España. (Reflexiones iniciales)”, *Vibrant*, vol. 6, nro. 1, pp. 170-197.
- (2011), “‘Amores perros’ – sexo, paixão e dinheiro na relação entre espanhóis e travestis brasileiras no mercado transnacional do sexo”, en: Piscitelli, Adriana; Glauca, de Oliveira Assis y José Miguel, Nieto Olivar (orgs.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/PAGU, pp. 185-224.
- Pereira, Cláudia da Silva (2008), *Gisele da Favela: Uma análise antropológica sobre a carreira de modelo*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Peres, William Siqueira (2005), *Subjetividade das Travestis Brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

- Perlongher, Néstor (2008 [1987]), *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Pheterson, Gail (comp.) (1989), *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa.  
 ----- (2000), *El prisma de la prostitución*. Madrid: Talasa.
- Phizacklea, Annie (ed.) (1983), *One Way Ticket: Migration and Female Labour*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Pichardo, José Ignacio (2003), “Migraciones y opción sexual”, en: Guasch, Óscar y Olga Viñuales (eds.), *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra, pp. 277-297.
- Pierrot (2006), *Memorias Trans. Transexuales-Travestis-Transformistas*. Barcelona: Morales i Torres Editores.
- Piscitelli, Adriana (2004), “Entre a praia de Iracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina”, en: Piscitelli Adriana; Gregori, María Filomena y Sérgio Carrara (orgs.), *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 283-318.  
 ----- (2007a), “Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do ‘turismo sexual’ internacional”, *Estudos Feministas*, 15 (3), pp. 717-744.  
 ----- (2007b), “Corporalidade em confronto. Brasileiras na indústria do sexo na Espanha”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, nro. 64, pp. 17-32.  
 ----- (2008), “Entre as ‘máfias’ e a ‘ajuda’: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas”, *Cadernos Pagu*, 31, pp. 29-63.  
 ----- (2009), “Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial”, *Horizontes Antropológicos*, año 15, nro. 31, pp. 101-136.  
 ----- (2011), “¿Actuar la brasileñidad? Tránsitos a partir del mercado del sexo”, *Etnográfica*, 15 (1), pp. 5-29.
- Piscitelli, Adriana; Glauca, de Oliveira Assis y José Miguel, Nieto Olivar (orgs.) (2011), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/PAGU, pp. 185-224.
- Platero, Raquel (2009), “Transexualidad y agenda política: una historia de (dis)continuidades y patologización”, *Política y Sociedad*, vol. 46, nro. 1 y 2, pp. 107-128.
- Pontes, Luciana (2004), “Mulheres brasileiras na mídia portuguesa”, *Cadernos Pagu* 23, pp. 229-256.
- Popenoe, Rebecca (2004), *Feeding Desire: Fatness, Beauty, and Sexuality among a Saharan People*. New York y Londres: Routledge.
- Prada, Nancy; Herrera, Susana; Lozano, Lina y Ana Ortiz (2012), *¿A mí me sacaron volada de allá! Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia*

*Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.

- Preciado, Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.  
----- (2007), “Entrevista com Beatriz Preciado (por Jesús Carrillo)”, *Cadernos Pagu*, nro. 28, pp. 375-405.
- Prieur, Annick (1998a), *Mema’s House, Mexico city: on transvestites, queens, and machos*. Chicago: University of Chicago Press.  
----- (1998b), “Bodily and Symbolic Constructions among Homosexual Men in Mexico”, *Sexualities*, vol. 1 (3), pp. 287-298.
- Prosser, Jay (1999), “Exceptional Locations: Transsexual Travelogues”, en: More, Kate y Stephen Whittle (eds.), *Reclaiming Genders: Transsexual Grammars at the Fin de Siècle*. New York: Continuum International Publishing Group, pp. 83-114.
- Puleo, Alicia (1994), “De Marcuse a la sociobiología: La deriva de una teoría feminista no ilustrada”, en: Amorós, Celia (coord.), *Historia de la teoría feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer, pp. 173-199.
- Rabinow, Paul (1992), *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Raymond, Janice (1994 [1979]), *The Transsexual Empire*. New York: Teachers College Press.
- Reischer, Erica y Kathryn Koo (2004), “The Body Beautiful: Symbolism and Agency in the Social World”, *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 297-317.
- Reiter Rayna (ed.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Rey-Debove, Josette y Alain Rey (1996), *Le Petit Robert de la Langue Française*. Dictionnaires Le Robert: París.
- Rial, Carmen (2008), “Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior”, *Horizontes Antropológicos*, año 14, nro. 30, pp. 21-65.
- Rich, Adrienne (1980), “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5, pp. 631-60.
- Rios, Roger Raupp (2000), “Prostitutas, Michês e Travestis: uma análise crítica do discurso jurídico sobre a prostituição e de suas conseqüências práticas”, en: Fábregas-Martínez, Ana Isabel y Marcos Benedetti (orgs.), *Na batalha: sexualidade, identidade e poder no universo da prostituição*. Porto Alegre: Dacasa, Palmarica, pp. 81-93.
- Roca i Girona, Jordi y Lidia Martínez Flores (2006), “Relatar la vida, delatar la identidad”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, nro. 36, pp. 89-112.

- Rojas, Daniela; Zaro, Iván y Teresa Navazo (2009), *Trabajadoras transexuales del sexo: el doble estigma*. Madrid: Fundación Triángulo.
- Romesburg, Don (2012), "Longevity and limits in Rae Bourbons's life in motion", en: Cotten, Trystan (ed.), *Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition*. New York y Londres: Routledge, pp. 119-135.
- Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere (eds.) (1974), *Women, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Roscoe, Will (1996), "How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity", en: Herdt, Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, pp. 329-371.
- Rose, Gillian (1995), "Place and identity: a sense of place", en: Massey, D. y P. Jess (eds.), *A Place in the World? Places, Culture and Globalization*. Milton Keynes: The Open University, pp. 87-132.
- Rubin, Gayle (1975), "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", en: Reiter Rayna (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en: Vance, Carole (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, Talasa, pp. 113-204.
- Sabsay, Leticia (2011), *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Sáez, Javier (2004), *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- (2005), "El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault", en: Córdoba, David; Sáez, Javier y Paco Vidarte (eds.), *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Madrid: Egales, pp. 67-76.
- Salazar, Carles (2006), *Anthropology and Sexual Morality. A theoretical investigation*. New York y Oxford: Berghahn Books.
- Sansone, Livio (2000), "Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil", *Mana*, 6(1), pp. 87-119.
- Sant'Anna, Denise (1995), "Cuidados de si e embelezamento feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil", en: Sant'Anna, Denise (org.), *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, pp.121-139.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock (1987), "The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (1), pp. 6-41.

- Schilder, Paul (1983 [1934]), *Imagen y apariencia del cuerpo humano. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*. Paidós: Barcelona.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1998), *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Sharpe, Pamela (2001), "Introduction: gender and the experience of migration", en: Sharpe Pamela (ed.), *Women, Gender and Labour Migration*. Londres: Routledge, pp. 1-14.
- Shaw, Alison (2007), "Changing sex and bending gender: an introduction", en: Shaw, Alison y Shirley Ardener (eds.), *Changing Sex and Bending Gender*. Oxford: Berghahn Books, pp. 1-19.
- Sikora, Jacobo Schifter (1998), *De ranas a princesas: sufridas, atrevidas y travestidas*. San José de Costa Rica: Ilpes.
- Silva, Hélio (1993), *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.  
 ----- (1996), *Certas cariocas: Travestis e vida de rua no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.  
 ----- (2007), *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Silva, Hélio y Cristina de Oliveira Florentino (1996), "A sociedade dos travestis: Espelhos, papéis e interpretações", en: Parker, Richard y Regina Maria Barbosa (eds.), *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 105-118.
- Siqueira, Mônica Soares (2004), *Sou senhora: Um estudo antropológico sobre travestis na velhice*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.
- Soley-Beltran, Patrícia (2009), *Transexualidad y la Matriz Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra.  
 ----- (2010), "Cuerpos ideales. Una aproximación interdisciplinaria al estudio de las modelos de moda", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, nro. 26, pp. 107-134.  
 ----- (2012), "«No-body is perfect». Transexualidad y performatividad de género", en: Soley-Beltrán, Patrícia y Leticia Sabsay (eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Barcelona y Madrid: Egales, pp. 59-100.
- Soley-Beltran, Patrícia y Gerard Coll-Planas (2011), "“Having words for everything?. Institutionalizing gender migration in Spain (1998-2008)”, *Sexualities*, 14 (3), pp. 334-353.
- Stearns, Peter (1997), *Fat History: Bodies and Beauty in the Modern West*. New York: New York University Press.
- Stolcke, Verena (2000), "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?", *Política y Cultura*, nro. 14, pp. 25-60.

- (2003), “La mujer es puro cuento: la cultura del género”, *Quaderns de l’Institut CATALA d’Antropologia*, nro. 19, pp. 69-95.
- Stoller, Robert (1968), *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity (Vol. 1)*. Londres: Maresfield Reprints.
- Strathern, Andrew (1996), *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stryker, Susan (1994), “My words to Victor Frankenstein above the village of Chamounix”, *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*, vol. 1, pp. 237-54.
- Sullivan, Nikki (2003), *A Critical Introduction to Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Synnott, Anthony (1989), “Truth and Goodness, Mirrors and Masks – Part I: A Sociology of Beauty and the Face”, *The British Journal of Sociology*, vol. 40, n. 4, pp. 607-636.
- Tamagne, Florence (2006), “La era homosexual (1870-1940)”, en: Aldrich, Robert (ed.), *Gays y lesbianas. Vida y cultura. Un legado universal*. San Sebastián: Nerea, pp. 167-195.
- Taylor, S. J. y R. Bogdan (1986), *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós.
- Teather, Elizabeth Kenworthy (1999), “Introduction: geographies of personal discovery”, en: Teather, Elizabeth Kenworthy (ed.), *Embodied Geographies. Spaces, Bodies and Rites of Passage*. Londres y New York: Routledge, pp. 1-26.
- Teixeira, Flávia do Bonsucesso (2008), “L’Italia dei Divieti: entre o sonho de ser *européia* e o *babado* da prostituição”, *Cadernos Pagu* (31), pp. 275-308.
- (2011), “*Juízo e Sorte*: enredando *maridos e clientes* nas narrativas sobre o projeto migratório das travestis brasileiras para a Itália”, en: Piscitelli, Adriana; Glaucia, de Oliveira Assis y José Miguel, Nieto Olivar (orgs.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/PAGU, pp. 225-262.
- Towle, Evan y Lynn Morgan (2002), “Romancing the Transgender Native. Rethinking the Use of the ‘Third Gender’ Concept”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8 (4), pp. 469-497.
- Trevisan, João (2007 [1986]), *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record.
- Troka, Donna; Kathleen Lebesco y Jean Noble (eds.) (2002), *The Drag King Anthology*. New York: Harrington Park Press.
- Turner, Bryan S. (1994), “Avances recientes en la Teoría del cuerpo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nro. 68, pp. 11-39.

- (1995), "Introduction to the second edition: The embodiment of social theory", en: *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Londres: Sage, pp. 1-36.
- Turner, Victor (1980), *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Tyler, Stephen (1993), "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto", en: Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa, pp. 297-313.
- Vale, Alexandre Fleming Câmara (2005), *O Vôo da Beleza: travestilidade e devir minoritário*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará.
- (2009), "Migração, sexualidade e prostituição: travestis e transgêneros no Bois de Boulogne", *33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, Caxambu (MG), Brasil, pp. 1-28.
- Valentine, David (2007), *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Valentine, David y Riki Anne Wilchins (1997), "One Percent on the Burn Chart: Gender, Genitals, and Hermaphrodites with Attitude", *Social Text* 53/53, vol. 15, nros. 3-4, pp. 215-221.
- Van Gennep, Arnold (1986 [1909]), *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Van Lenning, Alkeline (2004), "The body as crowbar. Transcending or stretching sex?", *Feminist Theory*, vol. 5 (1), pp. 25-47.
- Vartabedian, Julieta (2007), "El cuerpo como espejo de las construcciones de género. Una aproximación a la transexualidad femenina", *Quaderns-e*, nro. 10, Institut Català d'Antropologia, pp. 1-14.
- Vencato, Anna Paula (2009), "Negociando desejos e fantasias: corpo, gênero, sexualidade e subjetividade em homens que praticam crossdressing", en: Díaz Benítez, Elvira y Carlos Figari (comps.), *Prazeres dissidentes*. Río de Janeiro: Garamond, pp. 93-117.
- Vigara, Ana María (2002), "Del texto al discurso: sexo y 'género' en los anuncios de relax", en: Vigara, Ana María y Rosa Jiménez (eds.), *'Género', sexo, discurso*. Madrid: Ed. del Laberinto, pp. 377-411.
- Vigarelló, Georges (2005), *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Vogel, Katrin (2009), "The Mother, the Daughter, and the Cow: Venezuelan Transformistas' Migration to Europe", *Mobilities*, vol. 4, n. 3, pp. 367-387.

- Weeks, Jeffrey (1993), *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid: Talasa.
- (1998a), *Sexualidad*. México: Paidós.
- (1998b), "The Sexual Citizen", *Theory, Culture & Society*, vol. 15 (3-4), pp. 35-52.
- Whitehead, Harriet (1981), "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native America", en: Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York: Cambridge University Press, pp. 80-115.
- Wikan, Unni (1991), "The xanith: a third gender role?", en: *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 168-186.
- (1998), "El hombre se convierte en mujer: la transexualidad en Omán como clave de los roles de género", en: Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa, pp. 271-295.
- Wilton, Tamsin (1999), "Temporality, Materiality: Towards a Body in Time", en: Jane Arthurs y Jean Grimshaw (eds.), *Women's Bodies. Discipline and Transgression*. Londres y New York: Cassell, pp. 48-66.
- Wittig, Monique (2006 [1992]), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona, Madrid: Egales.
- Wolf, Naomi (1991), *El mito de la belleza*. Barcelona: Emecé Editores.
- Yanagisako, Sylvia y Jane Collier (1987), "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", en: Collier y Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, pp. 14-50.
- Ying Wuen, Wong (2005), "The Making of a Local Queen in an International Transsexual Beauty Contest", *Sexualities, Genders, and Rights in Asia. 1<sup>st</sup> International Conference of Asian Queer Studies*, Bangkok, Thailand, pp. 1-13.
- Zambrano, Elizabeth (2011), "Transexuais: identidade e cidadania", en: Venturi, Gustavo y Vilma Bokany (orgs.), *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, pp. 97-107.
- Zontini, Elisabetta (2005), "Migraciones, género y multiculturalismo. Una perspectiva de Europa meridional", en: Nash, Mary; Tello, Rosa y Núria Benach (eds.), *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Bellaterra, pp. 99-122.