

## TRANSFEMINISMO Y MATERNIDAD\* TRAVESTI/TRAVA EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA (XXI)

ÁNGELES MATEO DEL PINO

### Feminismo vs. transfeminismo

Que los discursos feministas se han hecho cada vez más presentes en este siglo XXI —tanto o más “cambalache, problemático y febril” que el XX, como tanguera Enrique Santos Discépolo— no se puede negar. Es una verdad incuestionable. Las diferentes olas feministas sucedidas a lo largo de las décadas han aportado diferentes propuestas, adaptándose a cada contexto histórico, siempre privilegiando la categoría “mujer” como sujeto político vindicativo de la igualdad. En este sentido, la Conferencia de Beijing (1995) fijó una agenda feminista, con unos objetivos y medidas estratégicas para lograr una igualdad real y efectiva entre mujeres y hombres, actualmente vigente y en coalición con la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible<sup>1</sup>. Sin embargo, en los últimos tiempos, más visible a partir de 2015, la lucha feminista toma las calles y la tecnología (#NiUnaMenos, #VivasNosQueremos, #MeToo, #YoSiTeCreo, #Cuéntalo...) y se hace masiva, plural, intergeneracional, interseccional, transnacional, generando nuevos debates y posturas críticas que interpelan y cuestionan qué es el feminismo y cuál es el sujeto político de este. Nuria Varela (2024: 33), parafraseando

---

<sup>1</sup> La Declaración y Plataforma de Acción de Beijing estableció doce esferas cruciales: pobreza; educación; salud; violencia; conflictos armados; economía; ejercicio del poder y toma de decisiones; instituciones; derechos humanos; medios de difusión, medio ambiente; niñez (ONU Mujeres). En 2025 tendrá lugar el trigésimo aniversario: Beijing+30, una oportunidad para reforzar los compromisos asumidos por los Estados para alcanzar la igualdad de género, así como para asegurar su incorporación en la implementación de otros compromisos mundiales, como la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, entre otros (CEPAL Naciones Unidas).

a Rosa Luxemburgo, dirá que la reflexión del siglo XXI es “feminismo o barbarie”. O acaso deberíamos decir ¿transfeminismo o barbarie?<sup>2</sup>

Alicia Miyares, desde las primeras páginas de su libro *Distopías patriarcales. Análisis feminista del ‘generismo queer’*, advierte que entre las distintas trampas conceptuales a las que se enfrenta el feminismo político hoy se encuentra la imposición “normativa y politizada” —gracias al reconocimiento legal de la identidad de género—, “de un nuevo sujeto político, llámase ‘trans’ o ‘transgénero’, que no solo invisibiliza a las mujeres sino también a las personas transexuales” (2021: 9). Para añadir, poco después, “que la agenda queer/transgénero es diametralmente opuesta a la agenda feminista” (Miyares, 2021: 13). El punto de inflexión, según esta autora, tiene lugar a finales del siglo XX, debido a diversas circunstancias colectivas: globalización económica, aumento de la desigualdad social e intensificación de las tecnologías de la comunicación. A nivel individual, será la experiencia vital la que se imponga para elevar a “categoría política la subjetividad” (Miyares, 2021: 111). Este nuevo relato —afirma Miyares— se difunde gracias a ciertos sectores de la izquierda política y transfeministas/queer que “pretenden erigirse en la voz de un ‘nuevo feminismo’”, defendiendo la subjetividad y las teorías de la identidad de género (2021: 111-112).

El género devendrá, pues, concepto problemático para cierto feminismo, al considerar que tanto las teóricas del género, como los estudios *queer* identifican el género con el cuerpo, las sexualidades y sus representaciones, de ahí que se hable de “generismo”<sup>3</sup> (Miyares, 2021: 163-165). A propósito, recordemos que la Organización Mundial de la Salud (OMS) define el género en los siguientes términos, y para ello alude al sexo y a la interseccionalidad:

El género se refiere a los roles, las características y oportunidades definidos por la sociedad que se consideran apropiados para los

hombres, las mujeres, los niños, las niñas y las personas con identidades no binarias. El género es también producto de las relaciones entre las personas y puede reflejar la distribución de poder entre ellas. No es un concepto estático, sino que cambia con el tiempo y el lugar. Cuando las personas o los grupos no se ajustan a las normas (incluidos los conceptos de masculinidad o feminidad), los roles, las responsabilidades o las relaciones relacionadas con el género, suelen ser objeto de estigmatización, exclusión social y discriminación, todo lo cual puede afectar negativamente a la salud. El género interactúa con el sexo biológico, pero es un concepto distinto.

[...]

El concepto de interseccionalidad se refiere al significado y la relación entre el sexo, el género y otros determinantes sociales, así como a los factores que crean inequidades sanitarias en los procesos y sistemas de poder a nivel individual, institucional y mundial. Se basa en el análisis de las cuestiones relacionadas con el género, y lo amplía. (OMS, 2018)

Como observamos, la clave de la discusión estriba no solo en el género sino en la identidad de género y, sobre todo, en la aparición de ese sujeto transgénero que, según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, describe a personas que pueden “identificarse con los conceptos de hombre, mujer, hombre trans, mujer trans y persona no binaria, o bien con otros términos como hijra, tercer género, biespiritual, travesti, fa’afafine, queer, transpinoy, muxe, waria y meti” (United Nations), entre otros, aludiendo con ello a sociedades de géneros múltiples. De esta manera, afirmará Miyares, que si bien se representa el papel de la diversidad, no sucede lo mismo con el ser humano “mujer”, pues se impone una *queernormatividad*, un nuevo binarismo “cis/trans”, que niega la categoría sexo y, al hacerlo, no reconoce los derechos específicos de las *mujeres*, de sus cuerpos y de sus vidas (Miyares, 2021: 197-203. La cursiva es nuestra).

Con anterioridad, Rosa María Rodríguez Magda, también se distanciaba del transfeminismo por lo mismo, “en lo que este tiene de abandono del sujeto mujer, y su nueva invisibilización en la proliferación performativa de los géneros” (2015: 43). Por esta razón, en algunas obras de difusión, como la que edita Rosa Cobo y Beatriz

2 Con esta pregunta hacemos un guiño a las obras *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (Platero, Rosón y Ortega, 2017) y *Transfeminismo o barbarie* (AA.VV, 2020).

3 Alicia Miyares considera que el “generismo” no es más que un esencialismo constructivista, pues la adscripción de género de las personas parece residir exclusivamente en el “subjetivismo de la voluntad”, lo cual no difiere, según sus palabras, del sexismo o esencialismo biológico (2021: 165).

Ranea Triviño, *Breve diccionario de feminismo* (2020), aun cuando se menciona el crecimiento de la producción de saber feminista, no se recoge ninguna entrada que dé cuenta del transfeminismo. A pesar de que se señala que la “perspectiva feminista es transdisciplinar y bebe de todas las ciencias, suma conocimientos y ningún objeto de estudio le es ajeno”, pero —se precisa— “siempre y cuando las *mujeres* estén directa o indirectamente involucradas en ese mismo objeto de estudio” (Cobo y Ranea Triviño, 2020: 9. La cursiva es nuestra). Las mujeres trans escapan a esta consideración<sup>4</sup>. Tal es lo que se desprende también de lo formulado por Rodríguez Magda, quien indica que los *Gender Studies*, al ampliar el objeto de estudio a la diversidad sexual —gais, lesbianas, nuevas masculinidades, *queer* y trans—, difuminan el alcance del género tal y como lo entiende la teoría feminista. Además, en la línea de Alicia Miyares, subraya que para la teoría *queer* es “la identidad de género elegida la que puede transformar el cuerpo, estética o quirúrgicamente”. Y sobre todo insiste en que esta teoría “no considera a la mujer como sujeto del feminismo”, y que “ser mujer no es una mera opción” (Rodríguez Magda, 2020: 132). El peligro de ello, en palabras de Luisa Posada, es que se concibe el sujeto como una “coalición de identidades diversas y contingentes, aliadas en la resistencia al orden heteropatriarcal (transexuales, transgénero, bisexuales, etc.)”. Y —añadirá— esta estrategia es “una senda peligrosa”, pues invisibiliza y desempodera a las mujeres, “cuando todavía no estamos en condiciones, ni mucho menos, de dar por liquidado el patriarcado” (Posada, 2020: 265-266).

María Luisa Femenías ofrece una visión muy distinta desde Latinoamérica, ya que reconoce el aporte de la transversalidad de la cate-

4 Conviene recordar que en los años setenta una parte del discurso feminista consideraba que el feminismo era un “espacio exclusivo de las mujeres” y que las mujeres trans eran, por definición, “violadores de mujeres, puesto que representan una ‘penetración no deseada’ en el espacio de la mujer”; “una invasión necrófila”; que parodian la opresión y el sufrimiento de las mujeres. Máxima expresión de todo ello es la obra de Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, publicado en 1979 y reeditado en 1994: “Todos los transexuales violan el cuerpo de la mujer al reducir la verdadera forma femenina a un mero artefacto, apropiándose de dicho cuerpo en su propio beneficio” (Stryker, 2017: 174-188).

goría de género y de la mirada feminista, junto con los estudios *queer*, pues ello ha propiciado la creación de interdisciplinas, de las que surgen herramientas teóricas y favorecen interpretaciones enriquecedoras:

No solo en lo concerniente a los derechos de las mujeres *qua* personas humanas (su efecto más visible) y de las personas *trans* o *inter sex*, sino también en el rastreo y desmontaje de los mecanismos sociales de exclusión, disciplinamiento y conculcación de estilos y conductas “naturalizadas” con componentes sexistas. Revisar la psicología del deseo, las necesidades de dominio, los corpus institucionales, los juegos de identidades del cuerpo propio, del trabajo y del proyecto de vida son algunas de las contribuciones inestimables del feminismo y de las teorías de género y *queer*. Se trata de un proceso renovador que consolida y abre espacios, cuyos límites paradigmáticos aún no están a la vista. (Femenías, 2015: 142).

Con todo, cabe preguntarse, qué opina el transfeminismo al respecto, cuáles son sus propuestas. Nada mejor que retomar las palabras de Carmen Romero Bachiller, quien interroga: “¿Quién teme al transfeminismo?” (2020: 17). Sobre todo cuando declara de partida que su convencimiento y compromiso es que “el feminismo es un movimiento político de emancipación y que no podemos dejar a nadie fuera” (2020: 17). Lucas Platero apostilla que pareciera que se quiere obviar la participación de las mujeres trans en los encuentros feministas que se sucedieron en un pasado no tan lejano (Platero, 2020: 44-45). Entonces, ¿qué ha sucedido para que se produzca este rechazo y se haya instalado “el fantasma de lo trans”? —para utilizar una imagen de Nuria Alabao—. El transfeminismo, como el mismo nombre indica, es “una corriente del feminismo que amplía los sujetos del mismo a otras personas que no son mujeres cisgéneros, incluye el activismo LGBTIQ —con influencias de la teoría *queer*—. Así como otros componentes provenientes de las luchas antirracistas, postcoloniales y de movimientos por la justicia social” (Alabao, 2020: 142).

Así, pues, en la ampliación del sujeto político se halla el *quid* de la cuestión, como anotamos más arriba. Pero cabe destacar que el transfeminismo, a diferencia de lo planteado por Miyares, Rodríguez Magda o Posada, no trata de borrar-invisibilizar-desempoderar a las *mujeres*, sino de establecer alianzas con todas ellas —una sororidad intersec-

cional y transversal— y con otros movimientos de transformación social. No resulta, por tanto, que se deba delimitar entre unas mujeres y otras, para categorizar cuáles son las “verdaderas” (biomujeres<sup>5</sup>) y cuáles las “impostadas”, lo que ha dado lugar a que se instale el discurso del “borrado de las mujeres”<sup>6</sup>, entendidas estas como mujeres no trans.

El transfeminismo no se concibe como una superación del feminismo, sí una (re)visión de este, que obliga a (re)plantear quién es el sujeto del feminismo, qué abarca el género y cuáles son los efectos del patriarcado en los distintos individuos (Fernández-Garrido y Araneta, 2017: 417). Todo ello, sin olvidar el periodo de intensas transformaciones sociales que han tenido lugar en las dos últimas décadas. De esta manera, aunque la consideración del transfeminismo ha variado a lo largo de los años y de las geografías, no debe entenderse como un movimiento exclusivo por y para las mujeres trans, sino como “un feminismo interseccional, que apuesta por integrar aspectos como las violencias de género, de clase, los post-colonialismos o las cuestiones de raza, el estigma del trabajo sexual o el rechazo y la patologización de las personas trans” (Fernández-Garrido y Araneta, 2017: 421), así como otras realidades que igualmente reclaman justicia social.

5 Lucas Platero utilizó este término en la ponencia “La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicasos, camioneras y otras disidentes”, que tuvo lugar en las Jornadas Estatales Feministas de Granada. Mesa Redonda: *Cuerpos, sexualidades y políticas feministas*, el 6 de diciembre de 2009. En aquel momento precisó que la elección de este término, a falta de uno mejor, le resultaba problemática, sin embargo, con él aludía a “aquellos sujetos que, en esta sociedad, son percibidos y reconocidos como mujeres” (2009: 1-2). El paso del tiempo ha demostrado que su empleo ha servido a quienes quieren diferenciar entre lo que consideran “verdaderas” y “falsas” mujeres. El original y la copia.

6 Mientras escribo estas páginas tiene lugar una polémica en la Universidad de La Laguna (ULL), a propósito de una exposición instalada en el Edificio Central de dicha institución como parte de los actos del 25N (2024): “Momentos del feminismo”. Entre el contenido expuesto en los carteles se denuncia “el borrado sistemático de las mujeres”, debido a la identidad de género, ya que “cualquier varón puede ‘autodenominarse’ mujer con su palabra como único trámite”, lo que nos conecta con aquel “subjetivismo de la voluntad” al que hacía referencia Alicia Miyares (2021: 165). Ante esto, distintas organizaciones y el propio equipo de gobierno de la ULL emitieron diferentes comunicados alertando de que se trata de una forma de discriminación por transfobia. En consecuencia, la universidad ha procedido a retirar el cartel señalado.

Ahora bien, dado el contenido de las páginas siguientes, nos interesa especialmente leer el transfeminismo desde América Latina. Para las investigadoras mexicanas Sayak Valencia y Alejandra León Olvera, la perspectiva transfeminista debe entenderse como una herramienta epistémica “que se articula como una red con memoria histórica” [...] capaz de abrir espacios y campos discursivos a todas aquellas prácticas y sujetos de la contemporaneidad y de los devenires minoritarios que no son considerados de manera directa por el feminismo hetero-blanco-biologicista e institucional” (Valencia y León Olvera, 2019: 26). De esta manera, se visibiliza “la necesidad política de hacerse cargo de la multiplicidad del sujeto feminista” (Solá, 2014: 19), lo que va más allá de la categoría “mujeres” y de la visión esencialista de los sexos, pues se trata de crear redes con otras corporalidades y disidencias. Un proyecto político y ético que, como reclama Valencia (2018: 40), funde una “comunidad glocal” basada en alianzas estratégicas entre clases, etnias, razas, géneros, diversidades funcionales...

Estas ideas conectan con lo expresado por la dominicana Ochy Curiel, aun cuando ella apunte más concretamente al feminismo decolonial, con el cual los feminismos no hegemónicos y, en particular, el transfeminismo comparten lucha. La autora menciona que deben tenerse en cuenta “otras corporalidades con similares opresiones de clase, raza y colonialidad y que siendo feminizadas o habiendo roto los binarios tradicionales de género —subjetividades no binarias, LGBTI o *cuir*”— recurrieron a los feminismos, pero no obtuvieron respuesta. La justificación de este “silencio” la ofrece la misma ensayista, quien alude a “cierto esencialismo al momento de pensar la subjetividad mujer y por un sospechoso binarismo occidental que, por ejemplo, desconocía las diversas formas de sexualidad y performatividad en el Abya Ayala<sup>8</sup>, antes de la llegada hispano-portuguesa”

7 Con anterioridad, Sayak Valencia había hecho hincapié en la conciencia histórica del transfeminismo, para referirse a la herencia aportada por el movimiento feminista de los últimos dos siglos (2014: 114).

8 Abya Yala es el nombre que le dio el pueblo guna (kuna), ubicado entre Panamá y Colombia, al continente que los colonizadores denominaron América. Curiel Ochy subraya que lo nombra así “como una posición descolonizadora del saber” (2021: 61).

(Curiel, 2021: 34). Como veremos a continuación, las teorías travestis, entre otras, no solo desafían el “sistema mundo-colonial” y la genealogía de la disidencia sexual de Occidente, sino que “buscan entablar diálogos anticoloniales desde el género, la raza, la clase, la geopolítica, la migración, etc., [...] [lo] que permite que coincidencias, tensiones y desencuentros se expresen para expandir la noción de sujeto del feminismo decolonial y así discutir las acciones para emancipar a ciertas corporalidades y ciertos deseos” (Curiel, 2021: 34-35). El objetivo tiene que ser, en palabras de Sayak Valencia, “despatriarcalizar, decolonizar, desneoliberalizar” (Valencia, 2018: 40). En este sentido, se hace necesario un pensamiento feminista —con sus diversas corrientes, perspectivas históricas, experiencias y agendas políticas— como frente común, que tenga en cuenta el contexto particular de las múltiples realidades contemporáneas. La clave reside en crear alianzas.

### Travestidad o Nostedad trava

Hay una sublimación del modelo macho/masculino que le viene bien al mercado y que no afecta al paisaje social capitalista. No le afecta ver a dos tipos rubios, paseándose de la mano, a diferencia de ver a un pájaro dislocado, difícil de definir<sup>9</sup>.

(Pedro Lemebel, en Luongo, Álvarez y Sánchez, 1996: 212)

No nos detendremos en este trabajo a establecer distinciones entre las denominaciones transgénero, transexual, trans o trans\*, para remitir

9 Esta dificultad a la hora de definir conecta con la necesidad de etiquetar y la disputa al nombrar. Camila Sosa Villada menciona cómo determinadas feministas ponen en entredicho el que las travestis se denominen mujeres y añade: “si ellas no quieren que nos nombremos mujeres, pues nos nombramos colibríes, despropósitos, pájaros o inmateriales, pero yo estoy un poco agotada de tener que pelear por cómo me nombran” (Bazán, 2020). Le debemos a Susy Shock la identificación “de género colibrí” (22 febrero 2020).

a diferentes expresiones e identidades sexo-genéricas, con las que nos hemos ido familiarizando en los últimos tiempos<sup>10</sup>. En cambio, sí nos interesa reparar en la carga política que tiene el término “travesti” si lo leemos desde/en el ámbito latinoamericano, ya que con él se impugna el sistema dicotómico de una masculinidad hegemónica y una feminidad normativa. No debemos olvidar lo que manifestaba Ochy Curiel, cuando especificaba que antes de la llegada de los conquistadores existían diversas formas de sexualidad y performatividad en Abya Ayala (Curiel, 2021: 34). Los cronistas de Indias dieron puntual cuenta de ellas, pero desde una óptica cristiana-occidental calificaron ciertas prácticas de “nefando vicio”, sin advertir conexiones rituales entre el chamanismo y el travestismo (Cardín, 1989: 131-132 y 147-154). La cosmovisión de los pueblos originarios concebía el ser humano no a partir de las dicotomías, sino de la integración de contrarios<sup>11</sup>. Como enuncia la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, es decir, existe un mundo *ch'ixi* que obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, que responde a la lógica del tercero incluido (Rivera Cusicanqui, 2010: 69-70). En este sentido, el travesti precolombino, dirá Wayar, oficia como puente, entre lo humano y lo divino, pero al señalarlo con el pecado nefando, “se instala la culpa basada en la sexualidad y se asienta el poder de la iglesia en estas tierras” (2021: 23 y 26). Algo similar sostendrá Mafe Moscoso, quien asevera que “fue durante la colonia que se implantó un régimen hetero-normativo y binario de mirar e interpretar el mundo” (2020: 76). De este modo, el sistema sexogenérico introducido por la Iglesia Católica formó “parte estructurante del proyecto colonial”<sup>12</sup> (Galindo, 2020: 110-111).

En épocas más recientes, Lucas Platero (2017: 411), encargado de hacer una “arqueología del asterisco” (trans\*), advierte que en América

10 Véase el estudio “*Travalenguas*. Identidad y habla en el contexto travesti-translatinoamericano” (Mateo del Pino, 2023b: 233-281).

11 En este punto, cabe traer a colación lo que subrayaba Severo Sarduy, que el travesti remite a otro mito complementario, el del andrógino, en su indiferenciación latente de los sexos (1987: 93).

12 A esto mismo se refieren autoras y autores como Marlene Wayar, Giuseppe Campuzano y Pedro Lemebel (Mateo del Pino, 2023b: 256-259).

Latina “travesti” y “trava”<sup>13</sup>, a diferencia de otros países, implica un proceso propio de empoderamiento. En lo que se refiere a esto último, Lohana Berkins remite a la lucha que comenzó en la década de los noventa del pasado siglo, cuando se forma la primera Asociación de Travestis Argentinas (ATA) (1991), a la que le siguieron otras: Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT) y Organización de Travestis y Transexuales de la República Argentina (OTTRA) (1995). No obstante, a pesar de este asociacionismo, tendrá que transcurrir algún tiempo más para que las travestis se autoperciban como “personas con derechos o con una identidad propia, ni masculina ni femenina”, y esto se logra “a través del feminismo” (Berkins, 2003: 127-129). De la misma opinión será Claudia Rodríguez, quien reconoce que al acceder a las lecturas feministas fue cuando se percató de que estaba “tan declasada y desarraigada” (2023: 30). Por tanto, será la herencia feminista la que actúe como desencadenante para que se cimiente la conciencia histórica del transfeminismo y, en particular, de la identidad travesti.

Unos años después, se producirá un hecho histórico que será clave para el reconocimiento. Durante los días 19 y 20 de diciembre de 2001, ante la fuerte crisis política, económica, social e institucional y anunciado el estado de sitio, el pueblo argentino toma la calle en un gesto de desobediencia civil, lo que provocó que el presidente Fernando de la Rúa renunciara al cargo y abandonara la casa Rosada en helicóptero. Las travestis integraron las manifestaciones sin sentirse rechazadas, en un mano a mano con el resto de la ciudadanía. Berkins aclarará que el estado de sitio era, por otro lado, lo habitual en la lucha diaria de las travestis:

Lucha contra nuestras familias, que nos expulsan a temprana edad con la firme decisión de desterrar de sus livings el pecado; lucha contra las instituciones escolares, que nos cierran las puertas para que no manchemos a sus blancas palomitas; lucha contra el sistema médico, que nos considera una execrable patología que hay que conducir a la normalidad heterosexual; lucha contra los empleadores que se desmayan cuando el DNI contraviene la imagen que tienen

13 Trava es un apócope de travesti, que al ser reapropiado por las propias travestis para designarse como tal, se resemantiza y despoja de connotación peyorativa.

ante los ojos pero no sienten pudor a la explotación que ejercen, a la contratación en negro, etc.; lucha contra poderosos medios de comunicación que lucran con nuestra apariencia fortaleciendo un estereotipo cada vez más alejado de lo que somos. (Berkins, 2003: 133)

Marlene Wayar llama la atención sobre lo travesti como categoría política e identidad no binaria, elaborando para ello una *Teoría lo suficientemente buena* (2018). Un no-binarismo que rompe con los determinantes del género, las dicotomías jerarquizadas y los encasillamientos y, en este sentido, tiende hacia el “no identitarismo” (Berkins, 2003: 136) o, siguiendo a Paul Preciado, a la “desidentificación” (2019: 284-285). Por este motivo, Lohana Berkins había expresado tiempo atrás (1997) que ella no necesitaba ampararse en una cédula: “Yo sacaré un documento para invisibilizarme, pero no para confirmar mi identidad” (Moreno, 2005: 284). Ahora bien, esta conciencia no siempre estuvo presente. En épocas pasadas, si las travestis no se identificaban con lo masculino, entonces se pensaba que la única opción era ser mujer:

Nosotras no nos hemos encontrado a gusto como personas condicionadas masculinamente. Tenemos diferencias con las mujeres, como ellas las tienen entre sí. Las nuestras giran en torno a haber sido criadas con toda una carga patriarcal, para ser “opresores”, para gozar de la dominación y esto ha hecho más difícil nuestra propia elección de género. Somos traidoras del patriarcado y muchas veces pagamos esto con nuestra vida. Brevemente dicho, las travestis sufrimos dos tipos de opresión. Por un lado, la opresión social basada en el imaginario colectivo de lo que es una travesti: misterio, ocultamiento, perversión, contagio, etc. El patriarcado nos castiga por “renegar” de los privilegios de la dominación que nos adjudican los genitales con los cuales nacemos. Las mujeres se sienten muchas veces con un sentimiento de invasión, de usurpación de la identidad. Por el otro lado, sufrimos la violencia institucional, aplicada en aras de salvaguardar la moral, las buenas costumbres, la familia, la religión. Esta violencia es consecuencia de otra, la social<sup>14</sup>, y nos es

14 Sayak Valencia destaca que a las personas trans\* se las mata dos veces. La primera muerte es social, al no reconocerlas como personas, además, se las injuria constantemente, lo que permite un proceso de desvaloración de sus vidas, y con ello

aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer. (Berkins, 2003: 135-136)

María Moreno recoge que Lohana Berkins solía decir que no se reconocía ni como hombre, ni como mujer: “Soy travesti. Esa es la palabra que me identifica” (Moreno, 2020: 24). De la misma opinión es Marlene Wayar, cuando señala “hoy voy siendo travesti” (2018: 25). De ahí que Moreno se refiera a la identidad travesti como “una autodefinición *en situación*” (Moreno, 2005: 294). Pero no son las únicas. En los últimos años se han ido sumando personalidades del mundo mediático a lo que podemos denominar la revolución trava, tal es el caso de Flor de la V, actriz y presentadora argentina, quien a raíz de unas fotos de adolescencia de su periodo de transición, recuerda aquellos tiempos en los que “sentía que quería ser mujer”, “una mujer cis binaria”. Sin embargo, con el tiempo se afirmará como “una disidente del sistema-género, [...] [una] travesti de pura cepa. Eso es lo que soy y lo que quiero y elijo ser” (De la V, 2021). En el mismo artículo, Flor de la V puntualiza que el sueño del nombre propio femenino era solo una fantasía. Con la Ley de identidad de género (2012) pensó que con el DNI dejaría de sentirse “indocumentada”, sin embargo, confiesa: “jamás imaginé que al aceptarlo estaba vendiendo mi alma al diablo. Indirectamente el Estado me ponía otra vez en el binarismo, invisibilizando mi identidad travesti” (De la V, 2021). Por tanto, esa *gesta del nombre propio* —parafraseando el título del primer informe sobre la comunidad travesti argentina coordinado por Lohana Berkins y Josefina Fernández (2005)—, la lucha por el reconocimiento de los derechos de las travestis, que en el documento figurara la foto real o que en las escuelas se las llamara con un nombre acorde a su identidad, choca con los mecanismos biopolíticos de regularización de los cuerpos y el binarismo impuesto. No será hasta 2019 que Lara María Bertolini, activista por los derechos de las personas travestis, transgéneros y no binaries, consiga que en su documento de identidad, en el campo reservado para el sexo, figure “Feminidad travesti”. A ella le debemos la obra *Soberanía travesti: una identidad Argentina* (2020),

se castiga la desobediencia o disconformidad de género (Valencia, 2021: 88-89). Doble violencia, institucional y social.

en la que, en la línea de Marlene Wayar (2018), reclama la palabra *identicidio* para aludir a los crímenes que se cometen por razón de la identidad de la víctima.

A lo largo de su reflexión, Flor de la V trae a colación la obra de Paul B. Preciado, *Un apartamento en Urano*, quien se refiere al proceso de transición como cruce o lugar de la incertidumbre y, en este sentido, manifiesta que en una sociedad dominada por “el axioma científico-mercantil del binarismo sexual”, la reasignación de género supone “cruzar la que es quizás, junto con la raza, la más violenta de las fronteras políticas inventadas por la humanidad” (Preciado, 2019: 30). De ahí que haya aseverado que tanto la reasignación de género como la migración, “al poner en cuestión la arquitectura política y legal del colonialismo patriarcal, de la diferencia sexual y del Estado-nación, sitúan a un cuerpo humano vivo en los límites de la ciudadanía e incluso de lo que entendemos por humanidad”. Para Preciado todo ello supone una transformación radical, no únicamente para quien transita, sino también para “la comunidad humana que lo acoge o lo rechaza” (Preciado, 2019: 29). Siguiendo a este filósofo, debemos reconocer que todavía quedan muchas “fronteras políticas” por transformar. *Maternar*<sup>15</sup> es una de ellas.

### Maternar: experiencias travas

Dunia Alzard, al definir la maternidad, hace hincapié en que “las imágenes y discursos normativos sobre esta han sido descritos y des-

15 En una consulta hecha a la Real Academia Española, a través de twitter, el 26 de noviembre de 2020, esta respondió que “maternar” “ha surgido en el último tercio del siglo XX para aludir a la crianza y cuidado de los hijos por parte de la madre, aunque su empleo está poco extendido. De forma paralela ha surgido ‘paternar’ referido al padre” (RAE, 2020). En este trabajo empleamos “maternar”, no en un sentido biológico, ni ontológico, ni referido exclusivamente a las mujeres, sino como “una acción, un hacer y, ante todo, una experiencia de cuidado y de sostenimiento de la vida. El maternar, siendo madres, xadres —o cualquier otra forma inimaginable de parentesco—, reclama otras relaciones. [...] actos de producción: de afectos, de sentidos, de repartos, de derechos, de relaciones, de intercambios, de vida” (Chávez Mc Gregor y Labastida, 2021: 11).

arrollados por las elites patriarcales. Elites beneficiarias del control de las construcciones de género y, a su vez, creadoras de la *ideología de la maternidad* (2020: 189). De igual manera, especifica que la maternidad se revela como una construcción cultural “en constante performatividad”, que deviene “imagen absolutamente caleidoscópica”:

El ejercicio maternal va más allá de dimensiones naturales, reales, individuales, imaginarias o simbólicas; por ello, no puede ser abordado desde un único y exclusivo punto de vista, de ahí que incidamos en la multidimensionalidad del fenómeno. [...] La maternidad no es por tanto una cuestión exclusivamente natural ni puramente cultural: representa un baile de múltiples máscaras interconectadas entre ambos planos donde se imbrican lo real, lo imaginario y lo simbólico. Precisamente por ello no podemos negar que sea un asunto que afecta directamente a los géneros y que ha de estudiarse en un formato transversal por constituirse como un hecho social y cultural. (Alzard, 2020: 189-190)

Teniendo en cuenta esto, en las páginas siguientes haremos referencia a la experiencia de maternar por parte de las travestis, entendiendo por ello no a quienes gestan, sino a quienes deciden desarrollar una función sociocultural, de protección, amor y cuidado, tanto de manera individual como colectiva. Para ello, nos apoyaremos en Marlene Wayar —sujeto y productora de saber— y en su libro *Travesti/Una teoría lo suficientemente buena* (2018), quien para dar título a su volumen se inspiró en el psicoanalista inglés Donald Woods Winnicott, quien acuñó el concepto de *madre suficientemente buena*, en contraposición a *madre perfecta*. Dicho autor había insistido en la relación o díada entre madre-hijx, enfatizando en la propia función materna, más que en quien la realiza, pues este desempeño puede ejercerlo aquella persona que tenga condiciones y disposición para ello. Así, retomando estas ideas, Wayar aclara: “Con nuestros saberes maricas, tortas y travas infantes ponemos en crisis la piedra nodal del sistema heterosexual, la responsabilidad social de las funciones paterno-maternales” (2018: 26). En una ocasión, ante la pregunta de si esta maternidad no sería otra forma de intentar alcanzar el estereotipo femenino, la pensadora argentina contesta que, partiendo de la base de que para nadie ella sería la mejor opción que pudiera tener una cria-

tura, el hecho de maternar resarce ese agravio y repara el odio social: “No es una réplica intacta de la propuesta hegemónica, porque el objetivo es ser madre y no ser mujer. Es crear un vínculo de cuidado, amor y vida como respuesta a la violencia, el odio, la muerte” (2018: 118-119). Al final de su obra advertirá que “hay que pensar otras formas de futuro y romper el lenguaje” (Wayar, 2018: 124). La familia y la maternidad necesita de ambos<sup>16</sup>.

Esto es lo que hace Wayar en su siguiente libro, *Furia travesti. Diccionario de la T a la T* (2021), que funciona más bien como *contradictionary* o, como anota Camila Sosa Villada en el Prólogo, “terreno inseguro donde todo lo sabido se refuta o al menos se pone en duda” (2021: 11). Y, lo que es más importante, se corrigen “los vacíos que dejaron para la palabra travesti” (Sosa Villada, 2021: 13). Este texto es también “una gesta, entre lo personal y lo político, entre lo colectivo y lo íntimo”; “acervo travesti, carne de polémica” (Viola, 2021: 292). Entre todas las palabras de las que se hace acopio, queremos poner el foco en aquellas que designan el hecho de maternar: maternidad trava, maternaje colectivo o madrinazgo, que son algunos de los términos que iremos comentando a continuación y ejemplificando con algunos textos literarios latinoamericanos del siglo XXI.

Al respecto de esto último, Ana Gallego Cuiñas, en su ensayo “Sujetxs pobres: narrativas trans/travestis argentinas en el siglo XXI”, comenta que en obras como *Las malas*, de Camila Sosa Villada, se narra

16 Conviene recordar, como anécdota, el revuelo que se originó cuando se aprobó el matrimonio igualitario en España (2005) por parte de quienes proponían que no se denominara “matrimonio”, ya que este término debería reservarse para la unión de un hombre y una mujer. Ana Botella, en ese momento segunda teniente de alcalde del Ayuntamiento de Madrid, lo explicaba así: “El matrimonio entre homosexuales es tratar de la misma manera lo que es diferente. Si se suman dos manzanas, pues dan dos manzanas, y si se suman una manzana y una pera, nunca pueden dar dos manzanas porque son componentes distintos. Hombre y mujer es una cosa, que es el matrimonio, y dos hombres o dos mujeres serán otra cosa distinta” (LaSexta, 4 marzo 2013). Lo mismo sucede con el concepto de maternidad, por ello, en un trabajo anterior propusimos maternidad\* —con asterisco— para evitar cualquier proceso de exclusión o discriminación. De este modo, “maternidad\*” reconoce diferentes experiencias plurales y diversas de lo que es o no maternar y, a la vez, deconstruye la maternidad romántica y esencialista” (Mateo del Pino, 2023a: 150).

“una agenda transcomunal y transfeminista de (re)construcción de la identidad disidente —que no es unívoca ni total—. Y para ello pone de relieve, entre otros, dos elementos comunes a estas narrativas. Uno es el cuerpo, más específicamente, “la politización del cuerpo como foco del relato, como un territorio en disputa por la legibilidad de un sujeto social marginado” (2021: 94). Otro, y es el que más nos interesa para este trabajo, la comunidad, que será la protagonista de la novela, en tanto que ressignifica la idea de familia “para articular una verdadera transcomunidad” (Gallego Cuiñas, 2021: 98). Una “nostredad trava” (Viola, 2021: 292) o *travestidad* (Wayar, 2021: 46).

Aunque no reconocida y negada socialmente, las travestis han ejercido la maternidad/paternidad con su propia familia consanguínea (hermanos, hermanas, sobrinos, sobrinas...) <sup>17</sup>, pero también con mujeres en situación de prostitución o empobrecidas, de las que ellas han sido el sustento económico. La maternidad trava “implica estar presentes en el hogar brindando cuidados o cumplir el rol de maternaje comunitario solas o junto con otras madres. Es muy habitual ver a las travestis llevando adelante ese maternaje colectivo que a su vez rompe con la práctica de una maternidad individual” (Wayar, 2021: 39). Si bien esta función se vincula en un primer momento con ser proveedoras, luego se amplía a la toma de decisiones sobre la crianza y termina imperando los afectos. De ahí que Wayar sostenga que “esta maternidad o madrinazgo sin duda rompe con la idea de consanguinidad y la pone fuertemente en crisis” (2021: 39).

Un tipo de maternidad es la que lleva a cabo la “trava madrina” o madrinazgo que se ejerce con las travas menores. Este rol maternal tiene que ver con numerosas cuestiones, como la edad, la trayectoria, el conocimiento de ciertas zonas de trabajo y el poder que se tenga en ellas, pero también con “el deseo de protección a partir de esa indefensión de quien está llegando a un mundo, que viene en orfandad y pide, necesita, ese rol de maternaje, de cuidado, de protección” (Wayar,

17 Al hablar de las travas como sostén de la familia, Wayar subraya el hecho de que en muchas ocasiones son las propias madres y padres quienes entregan a sus “hijas mariquitas” al cuidado de travestis mayores para que se las lleven a las grandes ciudades, donde pueden obtener mayores beneficios económicos para las familias (2021: 38).

2021: 40). La madre es la que sostiene, alimenta, aconseja y protege, y cuando las hijas adquieren experiencias, se independizan: “entonces ingresa otra camada de hijas, que las hijas adultas van acercando al hogar cada vez que se encuentran con una chica desprotegida y, entonces, las hijas mayores se convierten en tías de las nuevas hijas de la mamá” (Wayar, 2021: 41). Se crea así una familia alternativa, una red de apoyos y afectos, cuyos vínculos son más poderosos que los que generalmente mantienen con sus progenitores.

Un ejemplo de este madrinazgo lo encontramos reflejado en la novela *Tengo miedo torero* (2001) de Pedro Lemebel, en la configuración de esa “matrona colipata” (2001: 148) que es la Rana, quien junto a otras hermanas colas conforman la familia trava de la Loca del Frente. La Rana, “una vieja coliza jubilada del patín” <sup>18</sup> (2001: 76), que ayudó a la Loca cuando esta era una “callejera perdida”. Ella fue la única que le dio alojamiento, un plato de comida y “la acogió como una madre, aconsejándola que no se dejara morir, que la cortara con el trago, que olvidara al curagüilla [borracho] que la hundió en el vicio [...], obligándola a bañarse, prestándole ropa limpia [...]. Después [...] le dio trabajo”: le enseñó el arte de bordar (2001: 76-77). La Loca, superando a la “maestra” en destreza y en clientela, fue expulsada de la casa. Sin embargo, al tiempo se reconciliaron y la Loca volvió de nuevo al hogar de la Rana. Para festejar el cumpleaños de Carlos, le pide prestado el tocadiscos. Ese don preciado que la madre conservaba de aquel prostíbulo que había regentado en el Norte, “la mejor casa de putas de Antofagasta”, cuando era “Doña Rana”, “la señora Rana, la Gran Rana, la Rana-Reina” (2001: 147) y se codeaba con el alcalde y las autoridades. Cuando la Rana conoce a Carlos, se refiere a la Loca como “mi hija” y esta le responde llamándola “mami” (2001: 148). En un gesto de madre protectora, le insiste al joven que cuide de ella: “lo único que le pido es que no la haga sufrir, porque su vida no ha sido nada fácil [...], no la entusiasme, no le haga creer cosas que no pueden ser” (2001: 148). Será precisamente a la Rana a quien la Loca dejará

18 Los términos cola —vesre (revés) de loca—, colipato, colisa/coliza, aunque los diccionarios los suelen recoger con el significado de homosexual masculino, Pedro Lemebel los usa para referirse a la travesti/trava. Patinar, patinaje, patín, hace referencia a la prostitución callejera (Spotorno, 1995: 119-120 y 129).

sus cosas —unos trabajos sin terminar y la radio—, cuando se ve obligada a desmantelar su casa de Santiago y poner rumbo a Valparaíso, donde tendrá que despedirse de Carlos, quien partirá a Cuba.

Una de las cuestiones que se planteó Camila Sosa Villada al escribir *Las malas* fue precisamente el hecho de problematizar la experiencia maternal travesti. Ante la pregunta de por qué incomoda esta maternidad, la escritora contesta que se debe a que “es el territorio donde el patriarcado disputa su perpetuidad. Donde el patriarcado se asegura seguir existiendo” (Bazán, 2020). Por eso *Las malas* nos enfrenta con esas otras formas de maternar travesti. En este sentido, la Tía Encarna<sup>19</sup> es la que mejor “encarna” este rol de cuidado que ejerce sobre otras personas, travas o niño. Al igual que veíamos con la Rana de Lemebel, ella representa la protección materna: “Nos defendía de la policía, nos daba consejos cuando nos rompían el corazón, quería emanciparnos del chongo, quería que nos liberásemos. Que no nos comiéramos el cuento del amor romántico [...]. Nosotras, las emancipadas del capitalismo, de la familia y de la seguridad social” (2020a: 28).

Simbólicamente Encarna deviene matrona, cuando al inicio de la novela, en el Parque Sarmiento de la ciudad de Córdoba, encuentra abandonado un bebé de unos tres meses, cubierto de ramas espinosas, y ella “[p]arece una partera metiendo las manos dentro de la yegua para extraer al potrillo [...]. Entre las arcadas y la sangre, la Tía Encarna lo sujeta contra el pecho” (2020a: 20-21). Después, se lo lleva a su casa, al que cree un lugar seguro. Sin embargo, pronto se oír el clamor de policías y de medios de comunicación, haciéndose patente el miedo social: “La infancia y las travestis son incompatibles. La imagen de una travesti con un niño en brazos es pecado para esa gentuza. Los idiotas dirán que es mejor ocultarlas de sus hijos, que no vean hasta qué punto puede degenerarse un ser humano” (2020a: 24).

19 De Tía Encarna sabemos que había llegado de España huyendo de Franco —en el poder desde 1936 a 1975—, cuando le habían matado al marido, y que la Argentina la recibió con el golpe de Estado de Juan Carlos Onganía —28 de junio de 1966— (Sosa Villada, 2020a: 83-84). Por tanto, como transterrada dicho personaje escenifica muy bien “el cruce o lugar de la incertidumbre”, al que hacía alusión Paul Preciado, no solo es disidente sexo-genérica, sino también migrante, lo que la sitúa “en los límites de la ciudadanía e incluso de lo que entendemos por humanidad” (Preciado, 2019: 30).

Acaso una de las escenas más “maternales”, que igualmente se puede leer como una parodia, es la de la Tía Encarna amamantando al niño:

La Tía Encarna desnuda su pecho ensiliconado y lleva al bebé hacia él. El niño olfatea la teta dura y gigante y se prende con tranquilidad. No podrá extraer de ese pezón ni una sola gota de leche, pero la mujer travesti que lo lleva en brazos finge amamantarlo y le canta un canción de cuna. Nadie en este mundo ha dormido nunca realmente si una travesti no le ha cantado una canción de cuna [...] María [...] abre la puerta de Encarna [...], y se encuentra con aquel cuadro. La Tía Encarna amamantando con su pecho relleno de aceite de avión a un recién nacido. La Tía Encarna está como a diez centímetros del suelo de la paz que siente en todo el cuerpo en aquel momento, con ese niño que drena el dolor histérico que la habita. El secreto mejor guardado de las nodrizas, el placer y el dolor de ser drenadas por un cachorro. Una dolorosa inyección de paz. La Tía Encarna tiene los ojos derribados hacia atrás, un éxtasis absoluto. Susurra, bañada en lágrimas que resbalan por sus tetas y caen sobre la ropa del niño. (Sosa Villada, 2020a: 25-26)

Una escena que bien podríamos denominar *El éxtasis de Santa Encarna*, como remedo de aquellos otros éxtasis, el de Santa Teresa (1647-1652) y el de la beata Ludovica Albertoni (1671-1674), magistralmente recreados como grupos escultóricos por el artista italiano Gian Lorenzo Bernini. En ellos, como en Encarna, se da esa transverberación o experiencia mística, como un fuego sobrenatural que traspasa el corazón y que provoca una unión íntima con el niño al que se quiere amamantar, bautizado posteriormente como El Brillo de los Ojos.

Otra escena de parto, no simbólica sino real, es la que acontece con Laura, quien ejerce la prostitución junto a las travestis en el Parque Sarmiento. Ante esto, Tía Encarna le susurra a El Brillo de los Ojos: “yo también te parí”, “grité de dolor cuando te traje al mundo”. En su delirio describirá el alumbramiento en los siguientes términos: “Detenida frente a la muerte, troqué mi memoria por tu felicidad, mi salud por la tuya. Y los dioses escucharon, y me dijeron que eras mío. Y te tomé en mis brazos y te amamanté con ese río aceitoso que me brotaba del pecho” (2020a: 55). Y en una suerte de respuesta ante lo

que percibe como amenaza o recelo afirmará: “Tu nacimiento no es menos que este. Y yo no soy menos tu madre por no tener entre las piernas una herida abierta” (2020a: 56). La Tía Encarna lloraba y lloraba, “como si tuviera culpa por no haber sido madre de aquel modo [...] Como si la lastimara el hecho de que Laura estuviera pariendo y el parto fuera como eran todos los partos” (2020a: 56). No obstante, entre ambas mujeres existe un vínculo de complicidad, no solo por el hecho de materner, sino porque comparten similares estrategias para sobrevivir en un mundo que las margina. Laura se enamora de Nadina, enfermero de día y travesti de noche, quien ante la ley reconoce a sus hijxs como padre, cediendo/acatando el imperativo cisheteropatriarcal, como del mismo modo hará Encarna para poder mantener a su lado a El Brillo de los Ojos.

Esta entrega de Tía Encarna al que es su hijo se manifiesta a través de las páginas en ese mimo, cuidado y sacrificio que le brinda. Cuando decide sacarlo a la calle en su cochecito, en esa necesidad de “mostrar al mundo su niño”, se enfrenta irremediamente al peligro: “Los hombres miran muy extraño a La Tía Encarna, y las mujeres la miran peor” (2020: 120). La violencia irá en aumento. Primero serán los insultos: “¡Degenerado! ¡Robachicos! ¡Sidosos! ¡Reventados!” (2020a: 162). Luego las pintadas y el acoso incesante del barrio: “Quieren la matanza de los travestis. Que lo anuncien los diarios, que lo filmen los noticieros, que figure después en los libros de historia” (2020a: 187). Ante el asedio La Tía Encarna decide “disfrazarse” de hombre, barba y ropa holgada, para que no la reconozcan cuando lleva a su hijo al jardín de infantes, donde ha dicho que es Antonio Ruiz, viudo (2020: 193). Se ha vuelto un camaleón, apostillará la narradora, para “adecuarse al mundo tal y como es” (2020a: 195). Pero el secreto se revela, la espían, la acorralan los patrulleros, le han intentado quemar la casa, van a por ella y el niño (2020a: 222). Las otras travestis han huido presas del pánico. El niño ya no acude a la escuela, víctima de todas las violencias posibles: “Un día llegó a la casa con los dedos hinchados y de color violáceo, [...]. Unos compañeros le habían apretado los dedos con una puerta hasta dejárselos así. ¿Por qué? —preguntó La Tía Encarna—. —Porque soy hijo tuyo —contestó El Brillo” (2020a: 223). Al final, el acoso deviene derribo: La Tía Encarna abre la llave del gas y se deja morir (2020a: 226). Encuentran al niño acostado de

perfil junto a su madre: “Murieron cara a cara, mirándose a los ojos. Murieron sabiamente, para no tener que soportar más humillaciones” (2020a: 227)<sup>20</sup>. Este acto será considerado como un suicidio y un asesinato, de fondo se oye el clamor popular aunado en la voz del bombero: “Que se mate ella, vaya y pase. Pero arrastrar a la criatura” (2020a: 227). La hipocresía social se hace patente, todo el mundo llora, las personas curiosas, las que antes insultaban, las pocas que apreciaban a las travestis, quienes fueron las “madrinas de un niño encontrado en una zanja” (2020a: 229), como el hijo de la Difunta Correa<sup>21</sup>.

En *Tesis sobre una domesticación* (2019), Camila Sosa Villada va desgranando los entresijos de la vida familiar a través de la protagonista, una actriz travesti con una respetable vida *doméstica*: un marido abogado y un hijo adoptado (seropositivo). En el capítulo “Mommie Dearest” (Mamá querida) se refiere a la adopción de bebés, pero se subraya que las familias preferían siempre que estos fueran rubios y sanos (2019: 56), lo que la escritora argentina Tamara Tenebaum considera la fantasía de “un bebé recién nacido blanco y puro” (2021: 288). En contraposición, se menciona la maternidad ejercida por las travestis, quienes conocen la pobreza y todas las posibles salidas de la miseria, pues ellas son las que se ocupan de niños y niñas “sin padre ni madre que boyaban por la ciudad” (2019: 57). Sin embargo, esta experiencia contrasta con la opinión pública:

¿Usted cree que es posible que las travestis puedan hacerse cargo de la vida de un niño? ¿Cree que pueden ser niños sanos? ¿Acaso

20 Camila Sosa Villada, en *El viaje inútil. Trans/escritura*, señala que a veces fantaseaba que la encontrarían muerta, “como una virgen trans latina después de dejar el gas abierto” (2018: 42). En este punto, encontramos cierto paralelismo con la imagen que nos ofrece de la Tía Encarna.

21 La Difunta Correa, Deolinda Correa, forma parte del imaginario popular, convirtiéndose en un símbolo de quien da vida aún después de muerta. Se dice que Deolinda con su hijo lactante a cuestas cruzó los desiertos de la provincia de San Juan, con la intención de reunirse con su marido en La Rioja. Murió a causa de la sed y el hambre, pero su vástago sobrevivió amamantándose de sus pechos. Camila Sosa Villada recurre a ella en el escenario, interpretando el *Cabaret de la Difunta Correa* (2017), pero también en sus relatos recogidos en *Soy una tonta por quererte* (2022a: 9-21), donde dialoga con *Las malas*: “¿Qué fue del hijo de la Difunta Correa? Se lo encontraron las travestis del Parque Sarmiento” (2022a: 21).

no están condenados los niños a la homosexualidad? ¿Los violarían? ¿Sabrán dar amor? Las personas respondían que el mundo se encontraba en tal proceso de devastación, tal podredumbre, que era mejor el amor venido de esas madres, al desamor, a la ausencia. “Tienen ese derecho, es imposible vivir en ese estado de cosas, los niños se mueren en las calles”, respondían. (2019: 57)

En esta intervención se advierten los ecos de la pregunta que en el programa *Almorzando con Mirtha Legrand* la presentadora argentina hizo al diseñador de moda Roberto Piazza, el 12 de julio de 2010: “si una pareja de homosexuales, suponte que adoptan un varón, como tienen inclinaciones homosexuales, ¿no podría producirse una violación hacia su hijo?” (Lobato, 2010). Sin comentarios.

En la misma obra, en el capítulo titulado “Apuntes históricos sobre la maternidad travesti”, la narradora coincide con Marlene Wayar (2021: 38), quien igualmente resalta que en ocasiones las noticias informan de un niño o una niña rescatada de la miseria por una travesti, y anota:

Desde siempre, las travestis se prostituían para mantener a sus hermanos menores, para enviar dinero a sus casas en provincias lejanas u otros países. Daban ese dinero a sus sobrinos, a los hijos de sus amigas, muchas incluso se hacían cargo de su crianza cuando la familia de los niños no podía responsabilizarse por sus vidas. Tías, madres postizas, madrastras, nadie desconocía que, desde hacía muchos años, muchísimos, las travestis ocupaban el rol que nadie en este mundo podía o quería ocupar, ni siquiera el Estado, que son esos afectos sin nombre, sin estatuto, esos afectos inclasificables que vivían las travestis. Madres de nadie, hijas de nadie, amores de nadie, vecinas de nadie, tías de nadie y, sin embargo... (Sosa Villada, 2019: 59).

En este capítulo, a modo de homenaje, se trae a colación la figura de Mariela Muñoz (1943-2017), primera mujer trans que el Estado Argentino reconoció oficialmente concediéndole un DNI (1997)<sup>22</sup>. A

22 Hay que destacar que esto sucedió mucho antes de que se aprobara la Ley de identidad de género en Argentina (2012). En 2016 se dio a conocer el documental *Amor a paso de gigante*, realizado por la directora María Audras, que

pesar de haber criado a los hijos y las hijas de otras, en total diecisiete, en diciembre de 1993, un juez de menores de Quilmes decidió retirarles la custodia de tres niños que ella había inscrito y criado como suyos. Después de una batalla legal, se la sentenció a un año de cárcel: “Fue condenada a prisión por haberse atrevido a escribir en los sagrados libros de la nación que tres niños eran hijos de un hombre vestido de mujer” (Sosa Villada, 2019: 60) y, más adelante, se afirmará: “Ella fue la referencia de la maternidad para todas las travestis que se lanzaban al vacío” (2019: 60). Sin embargo, no era del mismo parecer Lohana Berkins, pues para ella Mariela Muñoz tenía “un discurso terrible”, al resaltar que la mujer debía ser lavaplatos y paridora, y con ello no hacía más que obedecer al mandato social y a la Santa Madre Iglesia. Por esta razón, concluye Berkins, obtuvo el documento de identidad: “Porque no es una puta. Es una madre sufrida y vapuleada” (Moreno, 2005: 284). No obstante, no es esta la única travesti madre adoptiva que se menciona en la obra de Camila Sosa Villada, pues también se recuerda a Mariluz Pedertera, quien rescató a su sobrina de la familia de su hermana adicta a la pasta base de cocaína (paco). La niña pedía limosna en la calle y había sido violada en reiteradas ocasiones por la pareja de su progenitora. Mariluz se quedó con la niña. El dictamen de la Jueza fue ejemplar: “La niña no podría haber encontrado mejor madre” (2019: 62). Además de reconocer que hay “miles de travestis en las calles ocupándose de las infancias desprotegidas...” (2019: 63).

La protagonista de *Tesis sobre una domesticación*, conocedora de que algunas personas pondrán en duda que una actriz travesti como ella quiera adoptar, se pregunta si “todas las mujeres que son madres, lo son por el puro deseo de traer un niño al mundo y cuidarlo”. O no será, acaso, que tienen “otros deseos parásitos”: “¿No existían los niños que venían al mundo para hacer más sólidos los lazos de algunos matrimonios? Niños que actuaban como anclas para maridos fugaces, como ansiolíticos para parejas inestables?” (2019: 63-64). Lo que pone en entredicho y, por tanto, cuestiona la maternidad romántica y esencialista, frente a otro modelo de familia que desafía el orden patriarcal.

relata la vida de Mariela Muñoz. El documental recibió el premio al mejor largometraje en la cuarta edición de Asterisco Festival Internacional de cine LGBTIQ+ (2017), celebrado en Buenos Aires.

Desde esta perspectiva, concordamos con Alejandra Márquez cuando sostiene que Sosa Villada “socava el concepto de maternidad heteronormativa”, al presentar una “familia cuir [...] contrahegemónica y un rol maternal desde la subjetividad travesti” (2022: 384).

La psicóloga argentina Clara Coira menciona que en algunas sociedades el cuidado de otras y otros no es responsabilidad de una única persona, de la que gesta, pare y amamanta, sino de la comunidad (2001: 41-42). Entre las travestis, como hemos comentado, existe esta noción de comunidad, “transcomunidad”, la denomina Ana Gallego Cuiñas (2021: 98), “nostredad trava”, al decir de Liliana Viola (2021: 292), o *travestidad*, en palabras de Marlene Wayar (2021: 46). En cualquier caso, el grupo de travestis deviene familia. Una familia trava nucleada en torno a la casa de la Tía Encarna, como observamos en *Las malas*: “un caserón de dos plantas pintado de rosa” (2020a: 23); “la pensión más maricona del mundo, que a tantas travestis ha acogido, escondido, protegido, asilado en tantos momentos de desesperanza” (2020a: 22). Quien ejerce de trava madrina será la encargada de proveer en muchos sentidos, simbólicos (afecto, cuidado y protección) y reales (alimento, educación y servicios). Encarna desempeña a la perfección este papel: “exageraba como una madre, controlaba como una madre” (2020a: 29). Es también quien educa: “ella nos había enseñado a resistir, a defendernos, a fingir que éramos amorosas personas castigadas por el sistema, [...], a decir siempre gracias y por favor, todo el tiempo. Y perdón, también, mucho perdón, que es lo que a la gente le gusta escuchar de putas como nosotras” (2020a: 34). Y es quien de igual manera provee: “En la casa de Tía Encarna las alacenas estaban siempre llenas; si te faltaba algo, ella te lo daba: harina, azúcar, aceite, yerba, lo que no podía faltar en ninguna casa” (2020a: 37).

Se crea así un sentimiento de pertenencia, lo que responde a esa pregunta formulada frecuentemente: “a qué mamá pertenecés” (Wayar, 2021: 42). A esta experiencia de maternar alude la presentadora argentina Flor de la V, cuando dedica el día de la madre a las “mamá travas” (De la V, 2022), para lo que recuerda a la Mery:

La suya era una gran familia diversa, que estaba compuesta por chicas de la zona y barrios cercanos. Casi siempre se conocían en la ruta trabajando. Los escalafones eran moneda corriente en esa época

[...] Las novatas eran las que se encargaban de la limpieza [...] En esa época las travestis grandes eran muy respetadas entre sus pares y más si habían trabajado en Europa [...] La Mery no era una persona que demostraba cariño: más bien era hostil con las chicas, pero si alguien de afuera les decía algo o se metía con alguna de ellas, saltaba como una fiera [...] Ella les pasaba todo su conocimiento: cómo maquillarse y peinarse, de qué manera defenderse si un cliente se ponía bravo, cuántas inyecciones de silicona debían ponerse en las caderas. (De la V, 2022)

Josefina Fernández, en su libro *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*, apunta a una forma organizativa que tiene lugar en el ámbito del trabajo callejero y es el mecanismo por medio del cual se socializa a las travestis más jóvenes en la prostitución: el pupilaje. Esta investigadora señala que en esta modalidad intervienen, por un lado, las pupilas, que son quienes buscan protección, “modelos de identificación y pautas culturales para moverse en el escenario prostibular”. Por otro lado, la madre, quien se hace cargo de las pupilas, y quien distribuye esquinas y zonas donde laburar a cambio de una remuneración. En otras ocasiones, será la madre la que aconseje sobre dónde vivir, trabajar y cómo comportarse con los clientes, sobre todo a las pupilas llegadas del interior. A este modo organizativo Fernández, retomando el concepto de Ervin Goffmann, atribuye el rol de *socialización anticipante*, por aludir a un conjunto de saberes que las travestis se encontrarán después en el medio prostibulario (Fernández, 2004: 94-95).

En este pupilaje ciertas madres consiguen que sus hijas viajen a Europa, y para ello les facilitan dinero, además de diversos conocimientos sobre alojamientos y estrategias para sobrevivir (Wayar, 2021: 42-43). Así, entra en juego lo que Marlene Wayar denomina la “trava traductora”, que es aquella que conoce el lenguaje de la vida en el exterior, porque ella mismo ha vivido allá. Un ejemplo de esto lo encontramos en la crónica “Trans” de Gabriela Wiener, recogida en su obra *Sexografías* (2008, 1ª ed. y 2022, 2ª ed. amp.)<sup>23</sup>. La última edición

23 Respecto a esta crónica Gabriela Wiener comentaba, en la primera edición de *Sexografías*, que este texto nació como coedición bilingüe entre la revista *Etiqueta Negra* y la *Virginia Quarterly Review*. En realidad la crónica se publicó primero

ampliada contiene un prólogo de Camila Sosa Villada. Resulta curioso que la escritora argentina manifieste que la crónica que más le incomodó del libro fue precisamente “Trans”, y justifica el porqué:

El juego de palabras me exigió una atención especial. Un trabajo de lectura, que es el mismo trabajo de lectura, entiendo, que exige el lenguaje de las travestis. A veces parecía escrita por una de nosotras, a veces por una periodista indolente que no conoce de pronombres, a veces solo por Gabriela confundida con tantos géneros y tanta hermosura. Mientras tanto, una de las imágenes más poderosas de estas dieciocho crónicas asoma: la de una prostituta en un bosque de París, que parece un mascarón de proa. Y luego la oración: “Dios mío, hazme invisible a la policía” (Sosa Villada, 2022b: 12-13).

Gabriela Wiener narra cómo Vanesa, una trans peruana, ve cumplido su sueño de emigrar a Europa: “Ir a Milán para una transexual peruana es como ir a Harvard para un estudiantes de Derecho”. Estas migrantes se convierten en verdaderos soportes económicos familiares: “gracias al trabajo sexual han construido verdaderas mansiones para sus familias en los mismo barrios pobres en la periferia de Lima donde se criaron. [...]. Solo enviando esas remesas han podido restituir su imagen ante los que las juzgaron” (2022: 44). En una conversación que mantiene Wiener con el cineasta peruano Felipe Degrégori (1954-2023), a quien debemos los documentales *Rosas de acero* (2009) y *Translatina* (2010), sobre la discriminación que sufre la población trans\* en América Latina, este comenta que para las personas trans\*, quienes viven constantemente el rechazo y la marginalidad, “migrar supone demostrar que ellas pueden contribuir al progreso de la familia, solucionar sus problemas económicos y de esa manera ganarse el respecto de padres, hermanos, vecinos, e incluso de la sociedad”. Y agrega: “así las familias olvidan que son travestis, olvidan que en algún momento sintieron que eran la vergüenza de la familia y pasan a consi-

en *Etiqueta Negra*, en julio de 2007, páginas 62-77. Poco después, con el título “Trans: A Love Story”, traducción de Carolina de Robertis y fotografías de Cecilia Jurado Chueca, apareció recogida en un monográfico dedicado a *South America in the 21<sup>st</sup> Century*, el 3 de septiembre de 2007, en *Virginia Quarterly Review*, 83 (4), páginas 84-105.

derarlas las benefactoras” (Wiener, 2022: 44-45). En una anécdota que relata Vanesa, una vez que la detuvieron en París, en Le Bois de Boulogne, “por ser trans, puta e ilegal”, confiesa que al llamar a Perú en busca de apoyo su familia solo deseaba conocer “cuándo mandaría el dinero” (Wiener, 2022: 60).

En esta crónica también se hace alusión al madrinazgo travesti, pues Vanesa cuenta con una “hija”, Georgina, a quien trajo a París, para lo cual le prestó cinco mil euros, que es lo que costaba sacar el pasaporte, comprar el billete de avión, e instalarse en una ciudad europea. A cambio, la hija-pupila deberá trabajar cada noche para devolver “la confianza de su madre en dinero contante y sonante” (2022: 45). Para la madre poder pagarle el viaje es un signo de categoría, y cuantas más hijas tenga su prestigio será mayor. Vanesa tiene dos hijas en París —Georgina y Tatiana—, pero este madrinazgo le ha servido para tener otras hijas en Perú, a una “le puso una peluquería y a otra le operó la nariz” (Wiener, 2022: 46). Ella a su vez es también la hija de alguien, de otra Vanesa, de la que tomó el nombre, quien vive en Milán, que iba a ser el destino de Vanesa-hija, llegar a Italia entrando por Francia, pero al final se quedó en la ciudad de la luz, para vivir entre las sombras. Vanesa es también madre biológica de Valeria, por ella sostendrá que “viajó a Europa como puta” (2022: 51). Su hija, cuando la ve en fotos, dice: “Mi papá es bien bonita” (Wiener, 2022: 57).

Vanesa se prostituye en Le Bois de Boulogne, un parque en el límite oeste de París, donde trabajan sobre todo personas trans\* migrantes de origen latinoamericano, sin documentos oficiales (Wiener, 2022: 55). Marlene Wayar igualmente nombraba este espacio francés de prostitución trava, demarcando el territorio por nacionalidades: Argentina, Brasil, Colombia, Perú. Entre ellas se establecen ciertos privilegios, que tienen que ver con los estereotipos de “animal sexual”: “brasileña y travesti” o “princesa incaica” de Perú (Wayar, 2021: 64). Por este motivo, no es de extrañar que en la crónica de Gabriela Wiener se asevere: “Esto es América Latina [...], nuestro continente a pequeña escala” (2022: 59), aun cuando este se revele como un presente distópico:

[E]l bosque de Boulogne no es un bosquecito de mariposas con arduillas que saltan aquí y allá, es realmente un bosque total y abso-

lutamente salvaje, sin luz, oscurísimo, con un frío del orto que tenés que estar muy bien abrigada, ver de tener un calzado muy bueno, muy caro, que resista la humedad de la nieve que te llega hasta las rodillas. [...] te llevás cosas para calentarte que dejás escondidas [...] buscás un árbol y ahí ponés más abrigo, toallas, preservativos, un tupper con sopa, con café caliente, alcohol, encendedor... Prender un fuego para poder descansar y que haya una fuente de calor. [...] Estás parada ahí y uno de los autos viene, tenés que identificar si es un cliente o una patota de medio-orientales que se bajan con bates de béisbol a quebrar los huesos a las maricas. [...] Entonces, lo mejor es que contrates un servicio de coche, sea remis [automóvil de alquiler con conductor] o taxi, [...] porque, si no, todo puede desmadrarse. (Wayar, 2021: 67)

Estas referencias las encontramos en el texto de Gabriela Wiener, quien se hace eco de las palabras de Vanesa, quien trabaja casi desnuda sin abrigo, “prefiero morir de frío que morir de hambre” (Wiener, 2022: 56), y quien para protegerse se acompaña de su pareja, Frederic, que hace de taxista clandestino, cobrando diez euros por llevar a las chicas desde sus casas a las inmediaciones del bosque. No es el único, la hermana de Frederic, Florence, también lo hace (Wiener, 2022: 56-59).

### A modo de cierre provisional

Estas páginas remiten desde su título al transfeminismo, porque este término conlleva implícito el discurso feminista como memoria histórica. Así lo han reconocido aquellas travestis en las que nos hemos apoyado para dar cuenta de la identidad trava: Lohana Berkins, Marlene Wayar y Claudia Rodríguez, entre otras. Todas ellas nos han servido como interlocutoras y productoras de conocimiento, y cada una ha manifestado que el discurso y las luchas feministas han actuado como desencadenantes en la consecución de una conciencia “trava trans latinoamericana”, al decir de Susy Shock (2018: 14). Esto pone de manifiesto que el transfeminismo, concebido como proyecto político y ético, como sostiene Sayak Valencia (2018: 40), permite urdir alianzas estratégicas e interseccionales entre diferentes categorías, clases, etnias, razas, géneros, diversidades corporales... No solo con otras

mujeres (sin cursivas), sin distinguir entre “mujeres cis” y “mujeres trans”, sino también con otros movimientos de transformación social. Desde esta perspectiva, en las páginas precedentes hemos hecho alusión a la realidad travesti, “transcomunidad”, “nostredad trava” o *travestidad*, así como a su experiencia de materner, ejemplificando con algunas producciones literarias latinoamericanas del siglo XXI: *Tengo miedo torero* (2001), de Pedro Lemebel; *Las malas* (2020 [2019]) y *Tesis sobre una domesticación* (2019), de Camila Sosa Villada, aunque puntualmente hicimos algún guiño a otros títulos de esta misma autora, como *El viaje inútil. Trans/escritura* (2018) y *Soy una tonta por quererte* (2022); además de la crónica literaria “Trans”, recogido en *Sexografías* (2008, 1ª ed. y 2022, 2ª ed. amp.), de Gabriela Wiener. Estas obras, desde distintas perspectivas y registros discursivos, se enfrentan al mandato hegemónico patriarcal, desmontando algunos de los mitos más poderosos: la familia y la maternidad.

Materner, tal y como lo hemos empleado en este trabajo, siguiendo a Helena Chávez Mc Gregor y Alejandra Labastida (2021: 11), implica una riqueza y complejidad mayor que las relaciones consanguíneas, ya que va más allá de lo biológico, incluso de lo ontológico, pues se concibe como “experiencia de cuidado y de sostenimiento de vida”. En los últimos años, particularmente desde el ámbito latinoamericano, se ha incrementado la producción literaria y teórica que presenta otras formas de concebir la experiencia de materner. A lo que debemos sumar el aumento de obras, tanto artísticas como ensayísticas, sobre la identidad travesti/trava. De ahí que hayamos titulado este epígrafe “A modo de cierre provisional”. Unas escrituras que reclaman la urgencia de no dejar a nadie afuera, y en las que se adueñan de la palabra a quienes se les ha negado. Como advierte Camila Sosa Villada, en el “Prólogo” a *Fatal. Una crónica trans*, de Carolina Unrein: “saben las antiguas que no se trata solo de vivir la vida propia, [...], que se baila sobre la eternidad para que las que nazcan puedan también ser queridas” (2020b: 10). Testimonios de vida que se proyectan hacia un futuro que ya es presente.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2020). *Transfeminismo o barbarie*. Madrid: Kaótica Libros.
- ALABAO, Nuria (2020). "El fantasma de la teoría queer sobrevuela el feminismo", en AA.VV., *Transfeminismo o barbarie*. Madrid: Kaótica Libros, pp. 127-151.
- ALZARD, Dunia (2020). "Maternidad", en Rosa Cobo y Beatriz Ranea Triviño (eds.), *Breve diccionario de feminismo*. Madrid: Catarata, pp. 189-190.
- BAZÁN, Cristina (20 agosto 2020). "Camila Sosa (entrevista). 'Me interesa poner en discusión la maternidad trans'. *La Vanguardia*. <<https://www.lavanguardia.com/vida/20200820/482914488201/camila-sosa-villada-me-interesa-poner-en-discusion-la-maternidad-trans.html>> (consulta 29 octubre 2024).
- BERKINS, Lohana (2003). "Un itinerario político del travestismo", en Diana Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y Transgénero*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Feminaria Editora, pp. 127-137.
- BERKINS, Lohana y FERNÁNDEZ, Josefina (coords.) (2013). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- BERTOLINI, Lara María (2020). *Soberanía travesti: una identidad Argentina*. Buenos Aires: Acercándonos Ediciones. Prólogo de Dora Barrancos.
- CARDÍN, Alberto (1989). *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets.
- CEPAL NACIONES UNIDAS (s.f.). "30° aniversario de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing en América Latina y el Caribe (Beijing +30)", en <<https://www.cepal.org/es/temas/asuntos-genero/beijing30-america-latina-caribe-declaracion-plataforma-accion-beijing-paises-america-latina-caribe>> (consulta 28 noviembre 2024).
- CHÁVEZ MC GREGOR, Helena y LABASTIDA, Alejandra (2021). "Maternar. Entre el síndrome de Estocolmo y los actos de produc-

- ción", en Helena Chávez Mc Gregor (ed.), *Maternar. Entre el síndrome de Estocolmo y los actos de producción*. Ciudad de México: Universidad nacional Autónoma de México (UNAM)/Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC), pp. 8-11.
- COBO, Rosa y RANEA TRIVIÑO, Beatriz (eds.) (2020). *Breve diccionario de feminismo*. Madrid: Catarata.
- COIRA, Clara (2001). *El amor no es como nos contaron... ni como lo inventamos*. Buenos Aires: Paidós.
- CURIEL, Ochy (2021). "A propósito de las protestas sociales en Abya Ayala", en Ochy Curiel y Diego Falconí Trávez, *Feminismos de coloniales y transformación social*. Barcelona: Icaria, pp. 61-91.
- DE LA V, Flor (2 marzo 2021). "Las fotos de mi transición", *Página 12*, <<https://www.pagina12.com.ar/326833-florencia-de-la-v-las-fotos-de-mi-transicion>> (consulta 26 noviembre 2024).
- DE LA V, Flor (17 octubre 2022). "Feliz día a las mamás travas", *Página 12*, <<https://www.pagina12.com.ar/490204-feliz-dia-a-las-mamas-travas>> (consulta 26 noviembre 2024).
- FEMENÍAS, María Luisa (2015). "Una mirada desde Latinoamérica: Feminismos, movimientos de mujeres y postcolonialidad", en Rosa María Rodríguez Magda (ed.), *Sin género de dudas. Logros y desafíos del feminismo hoy*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 137-159.
- FERNÁNDEZ, Josefina (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.
- FERNÁNDEZ-GARRIDO, Sandra y ARANETA, Aitzole (2017). "Tranfeminismo", en Lucas Platero Méndez, María Rosón Villena y Esther Ortega Arjonilla (eds.), *Barbarismo queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra, pp. 416-424.
- GALINDO, María (2020). "Envidia de ser", en AA.VV. *Transfeminismo o barbarie*. Madrid: Kaótica Libros, pp. 105-125.
- GALLEGO CUIÑAS, Ana (2021). "Sujetxs pobres: narrativas trans/travestis argentinas en el siglo XXI", en Ana Gallego Cuiñas (ed.), *Novísimas. Las narrativas latinoamericanas y españolas del siglo XXI*. Madrid: Iberoamericana, pp. 69-111.

- LA SEXTA (4 marzo 2013). “Ana Botella explica el matrimonio homosexual”, en LaSexta.com. <[https://www.lasexta.com/programas/mas-vale-tarde/noticias/manzana-pera-pueden-dar-dos-manzanas\\_201303045727b25d6584a81fd884ff49.html](https://www.lasexta.com/programas/mas-vale-tarde/noticias/manzana-pera-pueden-dar-dos-manzanas_201303045727b25d6584a81fd884ff49.html)> (consulta 25 noviembre 2024).
- LEMBEL, Pedro (2001). *Tengo miedo torero*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.
- LOBATO, Zulma (13 julio 2010). *Almorzando con Mirtha Legrand*. <[https://www.youtube.com/watch?v=xd1HcOQZ\\_bY](https://www.youtube.com/watch?v=xd1HcOQZ_bY)> (consulta 18 noviembre 2024).
- LUONGO, Gilda, ÁLVAREZ, Mauricio y SÁNCHEZ, Pilar (1996). “La teatralización de Pedro Lemebel: el voyeur invertido sobre sí mismo”, *Anuario del Programa Género y Cultura en América Latina*, pp. 211-225. Disponible también en *Biblioteca fragmentada*, 28 abril 2016. <<https://www.bibliotecafragmentada.org/la-teatralizacion-de-pedro-lemebel/>> (consulta 8 noviembre 2024).
- MÁRQUEZ, Alejandra (2022). “La posibilidad de ser feliz también existe: Maternidad travesti en *Las malas* (2019) de Camila Sosa Villada”. *Romance Notes*, 62 (3), pp. 383-393.
- MATEO DEL PINO, Ángeles (2023a). “La maternidad\* como acto de subversión política. Lecturas desde el ámbito latinoamericano”. *Monográfico Escritoras latinoamericanas del Siglo XXI, Revista Iberoamericana*, 282-283 (89), pp. 149-173. <<https://doi.org/10.3828/revista.2023.89.282-283.149>> (consulta 9 noviembre 2024).
- MATEO DEL PINO, Ángeles (2023b). “Travalenguas. Identidad y habla en el contexto travesti-trans-latinoamericano”, en José Ismael Gutiérrez (ed.), *Dicotomías culturales: literatura y cine*. Madrid: Verbum, pp. 233-281.
- MIYARES, Alicia (2021). *Distopías patriarcales. Análisis feminista del ‘generismo queer’*. Madrid: Cátedra.
- MORENO, María (2005). “Lohana Berkins”, en *Vida de vivos. Conversaciones incidentales y retratos sin retocar*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 279-299.

- MORENO, María (2020). “Prólogo”, en Josefina Fernández, *La Berkins. Una combatiente de frontera*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 11-24.
- MOSCO, Mafe (2020). “La danza cuYr de lxs enchaquiradXs”, en AA.VV., *Transfeminismo o barbarie* (2020). Madrid: Kaótica Libros, pp. 69-76.
- ONU MUJERES (s.f.). “Conferencias mundiales sobre la mujer”, <<https://www.unwomen.org/es/how-we-work/intergovernmental-support/world-conferences-on-women>> (consulta 22 noviembre 2024).
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (23 agosto 2018). “Género y salud”, <<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/gender#:~:text=El%20g%C3%A9nero%20se%20refiere%20a,per%20sonas%20con%20identidades%20no%20binarias>> (consulta 30 noviembre 2024).
- PLATERO, Lucas (2009). “La masculinidad de las biomujeres: mari-machos, chichazos, camioneras y otras disidentes”. Jornadas Estatales Feministas de Granada, en *Biblioteca Fragmentada*, <<https://www.bibliotecafragmentada.org/la-masculinidad-de-las-biomujeres-marimachos-chichazos-camioneras-y-otras-disidentes/>> (consulta 27 noviembre 2024).
- PLATERO, Lucas (2017). “Trans\* (con asterisco)”, en Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega (eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra, pp. 409-415.
- PLATERO, Lucas (2020). “Conocer nuestra genealogías”, en AA.VV., *Tranfeminismo o barbarie*, Madrid: Kaótica Libros, pp. 39-67.
- PLATERO, Lucas, ROSÓN, María y ORTEGA, Esther (eds.) (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra.
- POSADA, Luisa (2020). “Teoría queer”, en Rosa Cobo y Beatriz Ranea Triviño (eds.), *Breve diccionario de feminismo*. Madrid: Catarata, pp. 265-266.
- PRECIADO, Paul B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama. Prólogo de Virginie Despentes.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA [RAEinforma]. (26 de noviembre de 2020). “Maternar” *ha surgido en el último tercio del siglo XX*

- [Tweet]. Twitter. <<https://x.com/RAEinforma/status/1331915692023689219?lang=es>> (consulta 20 noviembre 2024).
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RODRÍGUEZ, Claudia (2023). *Ciencia ficción travesti*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hekht.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2015). “Desafíos teóricos del feminismo hoy”, en Rosa María Rodríguez Magda (ed.), *Sin género de dudas. Logros y desafíos del feminismo hoy*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 21-56.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa (2020). “Género”, en Rosa Cobo y Beatriz Ranea Triviño (eds.), *Breve diccionario de feminismo*. Madrid: Catarata, pp. 131-133.
- ROMERO BACHILLER, Carmen (2020). “Quién teme al transfeminismo”, en AA.VV., *Transfeminismo o barbarie*, Madrid: Kaótica Libros, pp. 15-37.
- SARDUY, Severo (1987). *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SHOCK, Susy (2018). “Prólogo”, en Marlene Wayar, *Travesti/ Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces, pp. 13-15.
- SHOCK, Susy (22 febrero 2020). “Qué es lo normal”, *MU*, 144, <<https://lavaca.org/mu144/que-es-lo-normal/>> (consulta 18 noviembre 2024).
- SOLÁ, Miriam (2014). “Pre-textos, con-textos y textos”, en Miriam Solá y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Navarra: Txalaparta, pp. 15-27.
- SOSA VILLADA, Camila (2018). *El viaje inútil. Trans/escritura*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.
- SOSA VILLADA, Camila (2019). *Tesis sobre una domesticación*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial La Página.
- SOSA VILLADA, Camila (2020a). *Las malas*. Barcelona: Tusquets Editores.

- SOSA VILLADA, Camila (2020b). “Prólogo”, en Carolina Unrein, *Fatal. Una crónica trans*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Planeta, pp. 9-12.
- SOSA VILLADA, Camila (2021). “Prólogo. Nombrar el mundo por primera vez”, en Marlene Wayar, *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, pp. 11-14.
- SOSA VILLADA, Camila (2022a). “Gracias, Difunta Correa”, en *Soy una tonta por quererte*. Barcelona: Tusquets, pp. 9-21.
- SOSA VILLADA, Camila (2022b). “Prólogo”, en Gabriela Wiener, *Sexografías*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, pp. 11-13.
- SPOTORNO, Radomiro (1995). *Glosario chileno del amor*. Santiago de Chile: Planeta.
- STRYKER, Susan (2017). *Historia de lo trans*. Trad. Matilde Pérez. Madrid: Continta Me Tienes.
- TENENBAUM, Tamara (2021). *El fin del amor. Amar y follar en el siglo XXI*. Barcelona: Seix Barral/Planeta.
- UNITED NATIONS. HUMAN RIGHTS. OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER (s.f.). “Transgénero”. <[https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Discrimination/LGBT/FactSheets/UNFE\\_FactSheet\\_Transgender\\_SP.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Discrimination/LGBT/FactSheets/UNFE_FactSheet_Transgender_SP.pdf)> (consulta 22 noviembre 2024).
- UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA (27 noviembre 2024). <<https://www.ull.es/portal/noticias/2024/comunicado-del-equipo-de-gobierno-de-la-universidad-de-la-laguna-sobre-una-pieza-de-la-exposicion-momentos-del-feminismo/>> (consulta 27 noviembre 2024).
- VALENCIA, Sayak (2014). “Transfeminismo(s) y capitalismo gore”, en Miriam Solá y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Navarra: Txalaparta, pp. 109-117.
- VALENCIA, Sayak (julio-diciembre 2018). “El Transfeminismo no es un Generismo”, *Pléyade*, 22, pp. 27-43. <<https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/52>> (consulta 20 noviembre 2024).
- VALENCIA, Sayak y Alejandra León Olvera (2019). “De profesión, femeninas: género, prostética y estéticas como trabajo contem-

- poráneo”, *Cuadernos de Literatura*, 46 (23), pp. 24-46 (<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/28416/23683>) (consulta 22 noviembre 2024).
- VALENCIA, Sayak y HERRERA SÁNCHEZ, Sonia (2021). *Transfeminismos y políticas postmortem*. Barcelona: Icaria.
- VARELA, Nuria (2019). *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Barcelona: Ediciones B.
- VIOLA, Liliana (2021). “Epílogo. Travesti es una herida que florece”, en Marlene Wayar, *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, pp. 289-294.
- WAYAR, Marlene (2018). *Travesti/ Una teoría lo suficientemente buena*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Muchas Nueces.
- WAYAR, Marlene (2021). *Furia travesti. Diccionario de la T a la T*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- WIENER, Gabriela (2008). “Trans”, en *Sexografías*. Barcelona: Editorial Melusina, pp. 47-73. Prólogo de Javier Calvo.
- WIENER, Gabriela (2022). “Trans”, en *Sexografías*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, pp. 39-61. Prólogo de Camila Sosa Villada.