

Mujeres de clóset: Prácticas de subjetivación a través de la producción y circulación de imágenes en Facebook.

Álvaro Sánchez La Torre.

Cita:

Álvaro Sánchez La Torre (2019). *Mujeres de clóset: Prácticas de subjetivación a través de la producción y circulación de imágenes en Facebook*. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/1039>



Mujeres de clóset: Prácticas de subjetivación a través de la producción y circulación de imágenes en Facebook

Álvaro Sánchez La Torre

Resumen

Este documento presenta algunas reflexiones en torno a las prácticas de subjetivación que ponen en marcha mujeres trans y travestis de clóset, principalmente en Bogotá. Considera el papel del uso de tecnologías digitales, redes sociales virtuales y específicamente, la producción y circulación de imágenes en Facebook como parte de los recursos utilizados dentro de las estrategias de encubrimiento y sociabilidad que involucran el clóset. Propone el clóset como una manera de relacionarse y se interesa por desestabilizar las nociones binarias de masculino/femenino, público/privado, dentro/fuera del clóset y real/virtual.

Palabras clave

Clóset, Trans, Fotografía, Facebook, Tecnologías del género.

Introducción

Por lo que escuchaba cotidianamente crecí pensando que el clóset es el absoluto aislamiento. En cotilleos de pasillo escuché que tal o cual era gay, lesbiana, marica o travesti, pero no lo mostraba porque estaba en el clóset. En espacios de participación política, escuché que el clóset era para la ropa y que dentro la gente estaba sola, apartada de cualquier tipo de contacto. Reconociendo mi propia experiencia y la experiencia de amistades a las que conocí en un lugar de Bogotá donde se encuentran mujeres trans y travestis de clóset, no pude dejar de preguntarme ¿Si la gente que está en el clóset está tan sola por qué ellas están conmigo aun cuando todes estamos en el clóset? Con tanta teoría que se ha escrito sobre la identidad de género que dice que se construye desde las interacciones, ¿Cómo es posible que ellas sean mujeres sin que nadie lo sepa?

¿Realmente nadie lo sabe, acaso no lo sé yo? Estas preguntas, ingenuas en su momento, dieron lugar a la elaboración de preguntas más refinadas sobre la manera en que funciona el clóset como forma de relacionarse, sobre las estrategias de encubrimiento que se utilizan para poder ser lo que se quiere ser de maneras que implican una menor exposición a la violencia, sobre las geografías en las que es posible existir: los lugares que se pueden ocupar y los que no. Y por supuesto, sobre las



relaciones de poder que el clóset involucra, sobre por qué lo aparentemente privado es un lugar donde sí se puede ser mientras el espacio público está vedado, y sobre cómo se espera que seamos en cada tipo de espacio.

A continuación, comparto algunas reflexiones relacionadas con estas preguntas, que desarrollo en más profundidad en la monografía con la cual conseguí el diploma de sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Está titulada “Mujeres de clóset: Prácticas de subjetivación a través de la producción y circulación de imágenes en Facebook” y hace parte de un proceso investigativo que comenzó hace tres años tomando como epicentro en un principio, una tienda especializada en Bogotá llamada Tranxtienda, que es frecuentada por mujeres trans y travestis de clóset y ofrece servicios como asesorías, venta y alquiler de maquillaje, pelucas, ropa, y alquiler de espacios para travestirse y guardar las pertenencias femeninas.

Transgeneridad, estigma y segregación

En su libro *Estigma*, Erving Goffman afirma que “la sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías” (Goffman, 2006, p. 11,12). Una de las formas de clasificación más importantes son las de género, que categorizan a hombres y mujeres. Las personas trans a veces llegamos a ser difícilmente clasificables, por no inscribirnos rígidamente en las categorías de masculino ni femenino.

Dentice y Dietert afirman que ocupamos temporal o permanentemente una posición liminar dentro de las categorías binarias del género (Dentice & Dietert, 2015). Al igual que ellas, Jordi Mas Grau considera que la liminaridad en las que nos situamos nos hace ser vistas como seres ambiguos y transicionales (Mas Grau, 2015). Al no ser categorizadas estrictamente como hombres o mujeres, otras formas de clasificación operan sobre nosotres. Una de las clasificaciones más usuales que nos ofrece la sociedad, es la que distingue entre lo normal y lo anormal. Siendo lo normal lo que no se distancia negativamente de las expectativas sociales a las categorías establecidas, las personas que ocupamos posiciones liminares dentro del sistema binario de género, somos consideradas anormales y nos hacemos portadoras de un signo que es potencialmente desacreditador. El hecho de ser clasificadas de esa manera, crea una serie de expectativas sobre nuestros cuerpos, que se difunden a lo largo y ancho de la sociedad mayoritaria.



Es común encontrar que personas que no están relacionadas con lo trans, hagan asociaciones con la prostitución y un sector pormenorizado de la industria de la belleza. Parece que ser una mujer trans es sinónimo de ser puta o peluquera en los imaginarios generalizados socialmente. Para nuestra desdicha, estos imaginarios a veces parecen confirmarse en la realidad, pues los sectores donde legítima y mayoritariamente son aceptadas (y demandadas) las mujeres con transidentidades son el trabajo sexual y labores relacionadas con la estética corporal.

Las categorías de “shemale”, “tranny”, “femboy” y “sissy” tienen un gran consumo dentro de la pornografía disponible en internet. Mientras autores como José Manuel Morán Faúndes afirman que esto se debe a que quienes escapan del binario sexo-genérico tienden a desertar de la educación formal perdiendo así las posibilidades de participar en otro tipo de escenarios laborales (Morán Faúndes, 2015), es evidente que en la división sexual del trabajo parece que, de hecho, estos son los únicos espacios disponibles para ser ocupados. ¿Por qué las transfeminidades son aceptadas específicamente en este tipo de trabajos y no en otros que tampoco requieren educación formal ni una especialización académica?, ¿Por qué pueden participar en interacciones en las que son necesarios cuerpos hiperfeminizados y/o hipersexualizados?

Si bien autoras como Berenice Bento afirman que estas especificidades en la construcción identitaria de las mujeres trans se deben a que con la exacerbación de características asociadas a lo femenino es más fácil obtener reconocimiento dentro de las puestas en escena de sus géneros y es posible tener más seguridad en el proceso de inserción al mundo (Bento, 2003, p. 8), considero que estas aseveraciones no dan pistas acerca de los regímenes de saber y poder que además de propiciar este tipo de relaciones de subjetivación e identificación, generan espacios donde estas construcciones son válidas, legítimas y de hecho, deseables.

Es difícil señalar con precisión desde qué regímenes de producción de signos se pauta la transgeneridad femenina con estas determinaciones, pero sí podemos reconocer que desde diferentes puntos se modelan características de la transgeneridad que, de hecho, llegan a constituirla. La medicina creó la transexualidad como categoría médica que, desde el principio, patologizó a los sujetos de los que hablaba. Del mismo modo, los discursos provenientes del cristianismo, de las ciencias psi y de las ciencias jurídicas han aportado en los procesos de subjetivación de sujetos trans y casi siempre los efectos de sus discursos han apuntado a la exclusión, a la patologización, y a crear relaciones entre transgeneridad, sodomía y pecado, entre otras cosas.



Es en este contexto que aparece el clóset. En un mundo en el que las personas transgénero son estigmatizadas y en el que las expectativas asignadas a nuestras identidades implican situaciones peligrosas y violentas, en donde llegar a posiciones de poder, lograr acceder a una educación formal y a otros derechos básicos representan excepciones, hay quienes prefieren contener los anhelos por expresar el género en el que les gustaría ser reconocidos.

El clóset compartido

En el imaginario comúnmente compartido, estar dentro del clóset muchas veces llega a relacionarse con la oscuridad, la reclusión, la separación, el aislamiento y la segregación. En efecto el clóset encarna estas ideas, pero la metáfora que le da el nombre a esta forma de relacionarse y participar en el mundo social no resulta muy explicativa sobre las complejidades que implica performar una identidad de género de manera encubierta. El clóset no es un compartimento herméticamente cerrado en el que las personas confinan sus construcciones identitarias a lo personal, privado y clandestino.

Más allá de ser una forma de reclusión o un marcador que sirve para señalar a aquellas personas que se reservan información sobre sus identidades de género y sus orientaciones sexuales, estar en el clóset es una forma de configurar las interacciones personales para proteger la integridad personal y lazos sociales con familia, amistades y en general, con las personas con las que se consolidan relaciones más estrechas.

Formas semejantes de relacionarse surgen de la plena consciencia de que se es portador/a/e de un atributo que podría desacreditar la identidad. Este tipo de atributos estigmatizantes, no son esencialmente honrosos ni ignominiosos en la perspectiva de Goffman, pues el estigma se basa más en relaciones que en atributos. Las características que nos dan el estatus de estigmatizados cobran un valor negativo cuando son juzgadas en relación a grupos de referencia (Goffman, 2006). En la calle, podemos ser objeto de estigma, pero la situación es marcadamente peor, cuando el grupo de referencia está constituido por personas con quienes se tejen relaciones más próximas.

Así, las estrategias que involucra el clóset implican encontrar la manera de no pasar de ser una persona desacreditable a ser una persona desacreditada. Al saber que son portadoras de rasgos que potencialmente podrían desacreditar sus identidades, las personas trans que permanecen en el clóset buscan las maneras de ocultar su cualidad



transgresora en aquellas interacciones que involucran personas con quienes muy probablemente habría conflictos en caso de saberlo.

Son múltiples los mecanismos que operan en el campo de las interacciones, para que el papel que están actuando como personas cisgénero no sea puesto en tela de juicio. Y dentro de estos hay uno que parece como el más evidente. Consiste en reservarse información biográfica ante auditorios específicos, para que las actuaciones que se performan durante las interacciones no sean puestas en cuestión. Goffman denomina reservas de información a este tipo de territorio del yo. Las reservas de información consisten para él en “La serie de datos de uno mismo cuyo acceso una persona espera controlar mientras está en presencia de otras personas” (Goffman, 1979, p. 56).

Sin embargo, ¿acaso es posible reservarse definitivamente esa información en todas las interacciones en las que se participa? ¿Es posible ser hombre o mujer sin que otras personas lo sepan? Incluso el género constituye una puesta en escena en la que a través de la disposición de múltiples elementos de significado (como la ropa, la postura, las maneras corporales, las expresiones y las pautas del lenguaje) se participa en interacciones. Es necesario tener un/a/e interlocutor que otorgue o cuestione la veracidad de la puesta en escena de género que se pone en marcha.

El clóset no puede estar cerrado, entonces. El encubrimiento tiene un carácter geográfico y las personas que están en el clóset saben que hay lugares relativamente seguros para participar en interacciones expresando su cualidad de transgénero. Como los signos pueden variar de un lugar a otro, el,la o le estigmatizado es consciente de que en interacciones con otro tipo de auditorios, sus puestas en escena no serán juzgadas como desviadas y por el contrario, obtendrán reconocimiento y validación dentro del género que performan.

En Bogotá existen espacios reconocidos por mujeres trans y travestis como seguros y confiables dentro de las geografías en las que es posible existir y expresar su identidad de género femenina. Hay algunas boutiques, una tienda especializada, casas de reinas y un par de bares y clubes nocturnos frecuentados por mujeres trans y travestis de clóset.

A pesar de que la participación que se realiza en este tipo de espacios tenga como efecto producir una fachada personal para participar de interacciones, en muchos casos las personas que los frecuentan tienen tanto miedo de ocupar espacios públicos y de acceso libre, que sólo se toman fotos con las que paradójicamente crean perfiles virtuales en redes sociales. Casi todas las mujeres que performan sus géneros dentro



del clóset tienen dos cuentas en Facebook: una masculina, reservada a las personas con quienes construyen relaciones más cercanas, y otra femenina, en la que interactúan con diferentes usuarios y personas que conocen su cualidad de trans. En la mayor parte de los casos, las redes sociales y en específico, Facebook, es una extensión de los clósets de estas mujeres.

El clóset virtual

Es necesario pensar en el clóset como mediado por tecnologías digitales, pues una gran cantidad de personas prefieren escenarios virtuales de interacción para performar el género en el que quisieran ser reconocidas. Marta Lamas ofrece aportes para comprender el porqué de esta particularidad. Afirma que, a través de la circulación masiva de información, internet ha logrado conseguir un efecto normalizador en el que se difunde la idea de que “lo que te pasa a ti, le puede pasar a alguien más y tiene solución”, por lo que al final acaba proponiéndose que ser trans es una opción de vida legítima (Lamas, 2009, p. 5). Ese efecto normalizador existe y la posibilidad de encontrar referentes con los cuales identificarse dentro de experiencias de vida trans, a diferencia de como comúnmente sucede en espacios como el colegio, la universidad o el trabajo, propicia que algunas personas prefieran la virtualidad, en contraste con escenarios de interacción cara a cara que se siguen exhibiendo como peligrosos y violentos.

Sin embargo, no es muy provechoso pensar en las interacciones virtuales con las mismas categorías con las que se piensan aquellas que suceden cara a cara, pues las diferencias en la mediación acaban teniendo como efectos transformaciones en la forma en la que se desenvuelven las relaciones sociales. Para el caso de Facebook, que es la red social en la que centraré el análisis, la mediación va más allá de una mediación instrumental de la comunicación, pues posibilita la emergencia de nuevas realidades culturales. Además de permitir y mediar la comunicación, Facebook se convierte en una posibilidad para poner en contextos sociales subjetividades estigmatizadas, para reservarse información, para crear espacios de confidencialidad y reducidos círculos con quienes se comparte el secreto de ser trans o travesti. Al mismo tiempo, se convierte en una plataforma desde la que se producen y ponen a circular imágenes y discursos que pueden ser accedidos desde cualquier lugar del mundo en el que haya internet, por lo que, de manera paradójica, el clóset virtual aparece como lo privado, lo personal, lo clandestino conseguido a través de la exacerbación al límite de lo público. Cuando la información personal de Facebook se pone como disponible a nivel global, se pierde entre millones de otros usuarios que virtualmente no vienen a ser muy distintos. Todos,



todas y todes convertidos en información encriptada en código binario dejamos de ser tan diferentes de cómo se nos juzga en las calles.

Vale la pena, entonces, entender la mediación que Facebook hace del clóset, de sus interacciones y de los actos de comunicación que implica, en sus especificidades, pues la misma materialidad de los dispositivos tecnológicos y el software cobra relevancia dentro de las dinámicas sociales que posibilita. Como afirma Erick Felinto, la naturalización de los soportes materiales que permiten la comunicación, a veces acaba ocultando ciertos aspectos tales como el hecho de que la misma materialidad actúa influenciando y hasta cierto punto determinando la estructuración del mensaje comunicacional (Felinto, 2001). Para el caso de Facebook, los “perfiles”, como puestas en escena de las identidades se configuran a partir de la conjunción de imágenes, texto, “me gusta” que señalan afinidades y la pertenencia a ciertos grupos que facilitan las interacciones con personas que tienen intereses en común.

Lo fundamental para consolidar un clóset virtual en Facebook es, sin embargo, la producción y circulación de unidades semánticas lingüísticas y visuales. Hace falta producir imágenes y discursos para participar y obtener reconocimiento dentro del género que se performa en las interacciones que suceden en la plataforma. Por lo menos hace falta un nombre y una foto de perfil. Pero siempre hay más que eso: publicaciones donde se expresan pensamientos, sentimientos y actividades, eventos, gifs, vídeos, fotos e imágenes de diferente contenido que son publicadas para que sean vistas por los contactos y que, en ocasiones, quedan disponibles para ser vistas por cualquier usuaria de la red social. Facebook propicia un escenario de producción y circulación de elementos de significado y las prácticas que tienen como objetivo performar una identidad de género en la que se anhela reconocimiento acaban abriendo las puertas del clóset, en el sentido de que establecen diálogos más allá de lo pretendidamente personal, clandestino y virtual.

La red social no constituye un segmento apartado del resto de la sociedad. Las interacciones que tienen lugar dentro de la plataforma son protagonizadas por sujetos corporificadas, afectadas por valores, sistemas de creencias y relaciones de poder en particular. Así que Facebook participa activamente de estos sistemas culturales, pues a través de la plataforma se realizan prácticas de producción de elementos de significado que tienen repercusiones fuera de los espacios virtuales. Al hacer difusas las fronteras entre lo real y lo virtual, las puertas del clóset parecen resultar todavía más abiertas, pues existe una constante comunicación entre lo que está contenido dentro del software,



encriptado en código binario y ordenado mediante algoritmos, y lo que está afuera. Al ser un escenario de comunicación y de producción de signos y significados, Facebook entra a participar de relaciones de poder. Para Foucault, “La comunicación es siempre, sin duda, una cierta manera de actuar sobre el otro o los otros. Pero la producción y la circulación de elementos del significado pueden tener como objetivo o como consecuencia ciertos efectos de poder” (Foucault, 1998, p. 12).

Lejos de ser imparcial y desinteresada, la producción de signos que afecta y es producida dentro de los clósets virtuales incluye los discursos que pautan cuáles son las formas “correctas” de ser mujer, cómo debe ser una mujer trans, entre tantas otras cosas. Y esto no sucede de manera unidireccional. Si afirmo que las puertas del clóset están abiertas, es porque existe una constante comunicación entre lo que hay “adentro” y lo que hay “afuera”. La luz del exterior alumbra la aparente oscuridad en la que los clósets se desenvuelven, pero desde dentro también se alumbra. Facebook posibilita la producción y circulación de signos visuales y lingüísticos que tienen como objetivo generar puestas en escena de género para así construir identidades. Sin embargo, más allá del alcance de estas prácticas identitarias, a través de Facebook se producen signos que terminan inscribiéndose en las estructuras de poder que las soportan.

Vale la pena preguntarse, ¿Qué clase de signos cobran mayor relevancia dentro de la plataforma? Probablemente la respuesta no sea sólo una, pero tal vez al preguntarnos por los datos que son esenciales para hacer el registro podamos tener pistas sobre los signos de mayor importancia. Al registrarse, es necesario y obligatorio poner el nombre, un correo electrónico o número de teléfono, la fecha de nacimiento y el género. Entiendo que el requisito de la edad, entre otras cosas, se relaciona con políticas de legalidad en el acceso a la plataforma. El correo electrónico y el teléfono son datos importantes para recuperar la cuenta, sincronizarla con los contactos y recibir notificaciones, pero cabe preguntarse, ¿por qué el género es una información necesaria para participar de la red social? Es bien sabido que el género, es uno de los primeros marcadores sociales que se tienen en cuenta para dotar de humanidad a una persona. La materialidad de Facebook lo confirma. Al momento de haberse registrado, la página que aparece muestra por defecto una foto de perfil que de inmediato contribuye a crear una representación del género de le, la o el usuario. La imagen que aparece por defecto no da cuenta de la edad, otro de los datos esenciales para el registro, tampoco da cuenta de información a la que tiene acceso de manera implícita, como el país de procedencia, pero sí da cuenta del género. La red social pone una imagen de una silueta “femenina” -una persona con el cabello hasta más arriba de los hombros- si en la configuración de



la cuenta se ha seleccionado pertenecer a ese género. Si se ha seleccionado ser hombre, pone la imagen de una silueta con el pelo corto y un peinado que enfatiza en rasgos “masculinos”, pues hace que el rostro de la silueta se vea más cuadrado y angular. Cuando al crear una cuenta se selecciona género “personalizado”, la red social da la posibilidad de escoger los pronombres y nombrar el propio género, y luego, pone una imagen que al igual que la de los hombres, tiene el cabello corto, pero que enfatiza más en las líneas curvas, al igual que en la representación femenina.

Aun cuando no se tiene consciencia de hacerlo o se naturaliza por las dinámicas de la materialidad que media la comunicación, Facebook obliga a les usuaries que quieren encontrar en la red social un espacio para desarrollar sus prácticas identitarias, como las mujeres de clóset de las que he estado hablando, a participar también en prácticas visuales. Las prácticas visuales e identitarias se sincronizan y se hacen recíprocamente dependientes. Sergio Luna Martínez afirma que

“En un contexto en el que la gestión de los imaginarios, la promiscuidad de las imágenes y la fuerza constitutiva de los signos trabajan dentro de los procesos contemporáneos de subjetivación e identidad, se abre la cuestión acerca de la “implicación de las prácticas visuales en esos procesos de formación del yo y en la articulación ética de esos márgenes de autonomía para la desobediencia o la modificación de los significados.”
(Luna Martínez, 2012, p. 27)

Visualidad y transgeneridad

Algunas investigaciones han hecho explícitas las relaciones entre transgeneridad e imágenes, al entender que las prácticas visuales hacen parte del corolario de prácticas a través de las cuales se producen los performances de género. Entendiendo que no existe un sujeto anterior al performance, las prácticas visuales, estéticas, de intervención en la imagen corporal (cirugías, maquillaje, cortes de cabello, etcétera), de producción de imágenes visuales y no visuales (entiéndase, entre otras cosas, imaginarios y representaciones) sobre sí y sobre otros hacen parte de los elementos a partir de los cuales las propias identidades de género se constituyen. Las relaciones de esas prácticas de visualidad y subjetividad han sido vistas desde la interpretación de la proximidad o distanciamiento que mantienen con respecto a los marcos normativos en los que se inscriben. Autoras como Soares Aquino, T (2015) se han preocupado, por ejemplo, por cómo las imágenes retratadas en algunas películas de temática trans se distancian o acercan a formas canónicas de feminidad. Pero otras como María Soledad Cutuli (2017) de manera sobresaliente han complejizado en la práctica investigativa la homogeneidad de la femineidad y han interpretado las imágenes con relación a la



femineidad trans como marco de referencia. Es decir, han entendido que si bien hay maneras correctas e incorrectas de ser lo que paradigmáticamente representa la femineidad, también hay maneras juzgadas como apropiadas o desviadas de ser lo que normativamente se espera que sea una mujer trans o travesti.

Mi interés por entender cómo se insertan las prácticas de visualidad y subjetivación puestas en marcha por mujeres trans dentro de relaciones de poder, quiso entender estas complejidades así que encontré pertinente investigar las prácticas visuales de subjetivación de mujeres trans y travestis, entendidas dentro de relaciones de poder que pautan el género como marcador binario, pero también, que pautan la transgeneridad con características determinadas. De esta forma, la búsqueda de totalizaciones no puede de ninguna manera ser una opción y lo que me interesa son más bien las excepciones, las pequeñas regularidades y las grandes irregularidades. Pero en este punto se hace relevante un vacío que hasta ahora ha tenido lugar en la exposición, y son las cuestiones metodológicas. ¿De qué mujeres estoy hablando? ¿A qué imágenes me refiero? Y de manera todavía más aguda,

¿Cómo investigar un tema en el que las personas que interactúan lo hacen con la condición de encubrir aspectos que en sí son parte fundamental del tema a ser investigado? Al ser el clóset pretendidamente clandestino y al constituir una serie de relaciones e interacciones que en buena medida se basan en el encubrimiento, vale la pena cuestionarse por cómo producir conocimiento sobre aquello que se desarrolla en la ambivalencia de querer ser visto y querer ocultarse.

Halberstam afirma que existen dificultades metodológicas al abordar temas relacionados con aspectos tan íntimos como la sexualidad y el género. Para él, métodos como las entrevistas y los cuestionarios dan lugar a que las personas que participan en la investigación propongan ideas que se distancian de la realidad. Con el uso exclusivo de estas técnicas de recolección de datos no existen muchas formas de corroborar lo que sucede porque la participación efectiva de quien investiga se ve limitada por el carácter privado de las interacciones que tienen lugar. Desde otros tipos de investigación, se ha recurrido a fuentes como textos y otro tipo de signos para ser analizados, pero según comenta Halberstam, este tipo de análisis, por lo general, acaban dejando de lado elementos fundamentales de las subjetividades de las personas involucradas. Así, mientras algunos teóricos se distancian de la realidad concreta, otros acaban olvidando que las personas tienden a ser poco sinceras en temas de sexualidad (Halberstam, 2008).



Este mismo autor, afirma que una metodología queer “trata de combinar métodos que a menudo son contradictorios entre sí y rechaza la presión académica hacia una coherencia entre las disciplinas” (Halberstam, 2008, p. 35). “Se trata de una metodología carroñera que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano” (Halberstam, 2008, p. 35). En afinidad con sus afirmaciones, usé una metodología a la que personalmente prefiero llamar una metodología queer de clóset, porque si bien se posiciona para transgredir fronteras disciplinares y darle valor al conocimiento que surge del caos y la carroña, como sugiere Halberstam (Halberstam, 2008), está y permanece en el clóset. Es posible gracias al ejercicio performativo que me ha involucrado a mí, no sólo como investigadora, sino también como le travesti que se empezó a relacionar a través de espacios físicos y escenarios virtuales con otras mujeres trans y travestis, hasta hacerse parte del mismo clóset. Usé entrevistas que realicé personalmente con personas que contacté en la Tranxtienda, y a partir de los contactos que hice allí empecé a vincularme con otras personas en Facebook. Con algunas concretamos encuentros personales y a otras las entrevisté utilizando la mediación tecnológica como herramienta. Mantuve entrevistas por el chat de Whatsapp, Facebook y a través de llamadas y notas de voz en ambas redes sociales. Además, me entendí como parte del clóset, utilicé y resignifiqué mis propias experiencias como una persona que se reconoció transgénero y que, de hecho, llegó a esos espacios en búsqueda de colectivizar su propio clóset. Hice análisis de imagen con fotos extraídas de perfil y de la biografía extraídas de Facebook, y decidí analizar en conjunción con el texto que las acompañaba y los “comentarios” que suscitaban pues concebí que en mi caso no resultaba tan rico en términos investigativos separar las imágenes del contexto en el que suceden. Hice uso de observación participante en esta misma red social y en interacciones cara a cara en espacios en los que subrayo como relevantes, la Tranxtienda, lugar especializado para ofrecer bienes y servicios a mujeres trans y travestis de clóset y un bar al que en algunas ocasiones fuimos por ser frecuentemente visitado por mujeres de clóset. Fueron al menos 15 personas entrevistadas y con otras más interactuamos sin llegar a tener una entrevista. Pese a que, en su mayoría, las personas con las que me comuniqué con Facebook eran de Bogotá, mantuve comunicaciones con personas de otros lugares. El hecho de que el clóset virtual sea abierto a un nivel que llega a ser global me permitió comunicarme con mujeres de México, Argentina, Venezuela, y otras regiones de Colombia.



Ser vistas: Imágenes y representaciones de la transfeminidad

A través de las entrevistas exploratorias que realicé en un principio intentando los elementos visuales que se pautan como normativos para la producción de imágenes sobre lo trans femenino percibí que a pesar de mis esfuerzos por aclarar que las imágenes a las que me refería eran imágenes visualmente tangibles, mis interlocutoras casi siempre decidían redireccionar sus intervenciones a imágenes, en el sentido de imaginarios y representaciones. “(...) la imagen no es solamente visual, sino también – y tomando otra de sus acepciones clásicas– la imagen como idea, la imagen del mundo, la que tenemos de nosotros mismos y de los otros, la que se relaciona con el imaginario, tanto en su acepción de un “imaginario social” (ideas, valores, tradiciones compartidas) como psicoanalítica, de una “identificación imaginaria” (ser como...). Todas estas imágenes confluyen entonces en esa configuración de subjetividades, en sus acentos individuales y colectivos.” (Arfuch, 2006, p. 76). Así que entendí que no todas las prácticas de producción de visualidad son necesariamente tangibles en un sentido visual y que las imágenes a las que las entrevistadas le estaban dando mayor relevancia, en efecto tienen importancia dentro de sus propios procesos de subjetivación. Independientemente de si se trata de imágenes visuales o no, tienen efectos en la configuración de subjetividades. Son imágenes que permiten crear un yo generalizado con el cual identificarse o desidentificarse. Además, son imágenes que no necesariamente se presentan como unidades coherentes en su interior. “Deberíamos pensar más bien en las imágenes como productoras (potenciales) de contradicciones tanto en los procesos sociales como subjetivos” (De Lauretis, 1992, p. 66). En las entrevistas afirmaron que percibían que en las imágenes las mujeres trans se representaban como anormales, hombres desviados, peligrosas, putas o peluqueras. Se dice que son esas cosas, en efecto, pero simultáneamente, desde otros enclaves de producción de sentidos se dice que las trans putas son malas trans. Por ejemplo, desde aquellas facciones del feminismo que se han denominado desde el activismo y la academia trans como TERF (Trans Exclusionary Radical Feminism) se ha concebido que las transfeminidades, por lo general, reproducen estereotipos de belleza femenina, reivindican construcciones de género hiperfeminizadas e hipersexualizadas y, al final, acaban reivindicando valores patriarcales. Es en un entramado con estas características, contradictorio, móvil y situado con relación a grupos de referencia que diversas mujeres de clóset producen imágenes autorepresentándose y en este punto deja de ser útil pormenorizar las diferencias entre los diferentes tipos de imágenes.



Las imágenes visuales, a pesar de compartir rasgos con otro tipo de imágenes, definitivamente no son iguales a estas. Buck-Morss, quien se posiciona dentro del campo de los estudios visuales, concuerda con que el lenguaje está lleno de imágenes y que no hay manera, dentro de los estudios literarios de sostener una distinción analítica entre imagen y palabra. Pero afirma que la visualidad genera un punto de ruptura en relación a otro tipo de imágenes, pues en la imagen visualmente perceptible, la palabra misma puede participar como imagen, como en el caso de la caligrafía, como en el material impreso (el collage, por ejemplo), [o como en el meme de la figura anterior]. El sentido de las palabras en este tipo de composiciones está atado a su visualidad, y no puede ser reducido meramente a su contenido semántico. (Buck-Morss, 2009, p. 26)

Se puede entender que las imágenes que se perciben mediadas por dispositivos como la fotografía o la pintura, y que las imágenes que se tienen del mundo sin este tipo de mediaciones, están elaboradas desde miradas particulares, y en consecuencia están cargadas de ideología y de sistemas de significados y valores. Pero como afirma Berger, cada dispositivo de producción y reproducción de imágenes visuales encarna transformaciones en los modos de ver. Incluso la fotografía, que se exhibe como registro más mecánico y natural de la realidad (Berger, 2000).

Fotografía y prácticas de auto-representación

Independientemente de que la persona retratada en una fotografía que hace parte de las dinámicas de interacción dentro de un clóset virtual en Facebook, en efecto sea la persona que publica las fotos, la fotografía es arbitraria y sólo registra la realidad de forma distorsionada y limitada en comparación con la vista humana. Así, “Si la fotografía se considera un registro perfectamente realista y objetivo del mundo es porque se le han atribuido (desde su origen) usos sociales considerados “realistas” y “objetivos” (Bourdieu, 2003, p. 136). La mayoría de los fotógrafos registran imágenes de acuerdo a una particular visión del mundo que se considera natural, y allí yace en parte la pervivencia de la concepción de la fotografía con estas características. El mismo Bourdieu afirma que de esta forma, la fotografía se convierte en lo que él describe como un mecanismo para que la sociedad se afirme “a sí misma en la certeza tautológica de que una imagen de lo real, conforme con su representación de la objetividad, es verdaderamente objetiva” (Bourdieu, 2003, p. 139).

Llevado a las dinámicas del clóset virtual, esto es muy interesante en cuanto sugiere que la realidad objetiva se afirma mediante el uso de la fotografía, pues supone que la



representación contribuye a definir lo que de por sí se supone que existe. A pesar de que, bajo la mayor parte de convenciones sociales dentro de Facebook, se considere que la siguiente foto pertenece a uno de los perfiles denominados perfiles “falsos”, hay un comentario en el que se evidencia que la foto sigue siendo vista por algunos usuarios como registro efectivo de la persona que los publicó: “Uy que rico miamor te ves muy sersi me encanta mucho” (sic).



Puede que la persona que publicó esta foto no lo hiciera con el propósito de que se reconociera su imagen personal dentro de la imagen publicada, pero los elementos que la composición propone, la referencia a ser travesti de clóset, una exuberante figura femenina y el recortado texto “me encanta vestirme de” sugieren que es travesti de clóset, como en efecto lo es. La imagen logra objetivar una identidad de género que se exhibe a un auditorio virtual, aún sin tener que mostrar el propio cuerpo. Bajo el consenso implícito de los espectadores que aceptan las fotografías como registros fieles de la realidad, las fotos, como Bourdieu afirma, son juzgadas por lo que significa el objeto que representan y no por la representación en sí misma que constituyen (Bourdieu, 2003).

Entonces, más que ser registros objetivos de la realidad, son vistas de esta forma y esto implica que existe un modo de ver particular en relación a ellas. En la historia de la



comprensión del realismo de la fotografía se entendió primero, desde círculos artísticos e intelectuales como mimesis de la realidad, luego, como evidentemente construida, como ficción intervenida, y hoy, con relativo consenso se entiende que a pesar de estar construida, de mostrar el mundo desde miradas específicas cargadas simbólicamente e ideológicamente, tiene un carácter indicial (Dubois, 1998). Probablemente no da cuenta del mundo tal y como existe, pero es vista como si lo hiciera, y esto tiene efectos muy potentes cuando se trata de imágenes que circulan en clósets virtuales.

Lo que se puede ver en las fotos que se publican en Facebook por mujeres trans y travestis de clóset, no son reflejos objetivos de las subjetividades e identidades que se retratan en las fotografías mismas. Estas mujeres interactúan cotidianamente como hombres, y en muchos casos, nadie fuera de la virtualidad sabe de sus conductas que se distancia del binario de sexo-género establecido. Así, las fotos, más que ser un registro de lo que son, son una práctica a través de la cual se convierten en lo que quieren ser. Si pensamos la identidad de género, como un sentimiento individual que se recluye a la mente, son mujeres trans antes de tomarse y poner a circular fotografías de sí mismas. Pero si entendemos que “la identidad no es un «asunto privado» ni una «preocupación privada»” (Bauman, 2001, p. 165) y somos capaces de afirmar que, por el contrario, se basa en esa negociación entre lo que una misma expresa y lo que las demás personas interpretan en un contexto social que establece identificaciones y alteridades, vale afirmar que no existe un sujeto social identificablemente trans preexistente a las imágenes, sino que más bien, es a partir de la práctica de producción y circulación de estas, que se generan sujetos reconociblemente trans que participan en interacciones sociales en medios virtuales.

La producción y circulación de fotografías, con su carácter indicial, objetiva las identidades de género de las personas que interactúan. Ahí recae su importancia cuando se trata de mujeres trans y travestis que abren sus clósets a la virtualidad y nada más que eso. Como prácticas que subjetivan y a partir de las cuales construyen sus identidades de género, las imágenes llegan a posibilitar que estas mujeres interactúen utilizando dispositivos tecnológicos como prótesis de sus cuerpos. No se trata de identidades de género sin cuerpo en el que se inscriban, sino más bien, de cuerpos que rebasan la materialidad de los órganos para generizarse.

Puedo mencionar una situación para hacerlo todavía más evidente. Gizel, una de las mujeres travestis de clóset con las que interactuaba, habló conmigo por WhatsApp durante varias noches. En una de nuestras conversaciones, intercambiamos fotos. Ella



me mandó algunas en las que aparecía retratada como mujer. Fue en el año 2017 y yo recién empezaba a experimentar construyendo una imagen no cisgénero de mí misma. Pretendía verme más andrógina y Gizel que me había conocido como hombre, cuando vio mis fotos, dijo que me veía muy bien, pero que como chico también me veía atractivo. Yo le dije que ella se veía muy bien de mujer y que de hombre no la había visto. Se ofreció a mostrarme una foto y yo, sin ningún interés en conocer esa faceta de ella que hasta ahora había preferido ocultar, le dije que me la mandara sólo si quería. Su respuesta fue “Me gusta que conserves de mí una imagen femenina”. Así, mientras ella estaba viendo televisión en la cama junto a su esposa, con un rostro que desconozco y un nombre masculino, me decía eso a mí. Estaba siendo simultáneamente hombre y mujer. Pero sólo estaba siendo mujer en Internet, y junto a su esposa, sólo estaba siendo hombre.

No sé si era su esposa o yo quien tenía una imagen más real de lo que era ella, pero resulta interesante pensar en la posibilidad de que fuera yo quien la tenía. La fotografía usada en prácticas de subjetivación e identidad como las que describo puede llegar a ser más real que lo real. “Resulta paradójico pensar en la fotografía como algo más real que lo real, que al cristalizar hace relevantes elementos que, en las experiencias, en el tránsito y en la cotidianidad, no se ven” (Jelin, 2012, p. 58). Como bien propone Gabriela Cano cuando se trata de performances de género, la fotografía tiene la capacidad de fijar identidades, y al ponerse en circulación en medios públicos, dotar de veracidad a las performances que se ponen en escena (Cano, 2004). La fotografía logra fijar como permanentes estados transitorios, y, de hecho, esa es una de las características que la diferencian de otro tipo de imágenes y los consecuentes modos de ver que se le asocian. La pintura, una vez finalizada se hace inmutable, pero como afirma Berger, la cámara aísla apariencias instantáneas, y al hacerlo, destruye la idea de que las imágenes son atemporales (Berger, 2000). Las fotos registran instantes fugaces. Pero, cuando se ponen a circular dentro de los clósets virtuales en Facebook, se generan composiciones biográficas en las que la imagen corporal que se ve representada es coherente con respecto a una identidad de género, que se muestra estable y fija, al encubrir otras imágenes corporales que también hacen parte de la misma persona.

Conclusiones

Retomando algunas de las reflexiones que he hecho hasta ahora, el clóset debe ser entendido como una forma de relacionarse que se basa en un encubrimiento localizado. Esto permite que las personas que permanecen “dentro” oculten de sus círculos sociales habituales alguna información que potencialmente podría causar perjuicios en sus



vínculos, en aspectos económicos, en el acceso a oportunidades, e incluso, incrementar su exposición a situaciones violentas. Dentro de las geografías para existir que delimitan en cuáles espacios parece ser seguro ser una mujer trans, parecen privilegiarse los espacios privados y clandestinos, pero la aparición de la mediación tecnológica en esta forma de relacionarse, logra generar rupturas con respecto a esto. En Internet, el procurado anonimato y privacidad se consigue a través de la exacerbación de lo público. El anonimato público que permiten las redes sociales, además, propicia que se configuren redes dentro de las cuales pueden encontrarse otras personas con las cuales identificarse dentro de experiencias de vida trans, y una normalización de la propia identidad a través de esto.

Las particularidades de las relaciones mediadas por la virtualidad son evidentes los clósets virtuales. Participar en este tipo de formas de relacionarse implica la creación y difusión de signos. La plataforma de Facebook y el propio uso dado por los usuarios da una gran importancia a las imágenes como mecanismo para producir identidades de género. Aún sin haber subido imágenes, la plataforma crea representaciones visuales en las que se enuncia y fija el género. Sin embargo, las imágenes que circulan dentro de la red social no son independientes de relaciones sociales que suceden fuera de Internet. Las imágenes y representaciones sobre lo transfemenino que circulan en la vida social offline marcan las imágenes a través de las cuales mujeres trans y travestis de clóset se autorepresentan y construyen identidades de género para sí. Son diferentes las formas de imágenes que se producen, así como su contenido, y estas particularidades de cada tipo de imagen cobran valor si se considera que cada modo de imagen trae consigo un consecuente modo de verla.

La fotografía, por ejemplo, con su carácter indicial y con los valores realistas y objetivistas que se le otorgan, logra que las personas sean leídas como si tuvieran una identidad femenina fija y estable. A través de fotos se objetiva lo que de por sí se supone que existe, y aquello que se objetiva, a veces llega a convertirse en algo más real que lo real.

De esta manera, en medio de un mundo que se presenta como excluyente y violento, muchas personas trans están encontrando posibilidades para ser lo que quisieran ser utilizando la mediación tecnológica. Esto, sin embargo, sucede de manera muy limitada y la búsqueda por ocupar todos los espacios a los que tiene acceso la sociedad mayoritaria, incluyendo el espacio público continuará siendo una preocupación y demanda del colectivo trans.



Bibliografía

- Arfuch, L. (2006). Las subjetividades en la era de la imagen: De la responsabilidad de la mirada. En *Educación y Pedagogías de la Imagen* (pp. 75–84). Buenos Aires: Manantial.
- Bauman, Z. (2001). La identidad en un mundo globalizado. En *La sociedad individualizada* (pp. 161–175). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bento, B. (2003). Transexuais, corpos e próteses. *Labrys: Estudos feministas*, (4). Recuperado de <https://www.labrys.net.br/labrys4/textos/berenice1.htm>
- Berger, J. (2000). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bourdieu, P. (2003). *Un arte medio*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Buck-Morss, S. (2009). Estudios visuales e imaginación global. *Antípoda*, (9), 19–46.
- Cano, G. (2004). Amélio Robles, andar de soldado velho: fotografia e masculinidade na Revolução Mexicana. *Cadernos Pagu*, (22), 115–150. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332004000100006>
- Cutuli, M. S. (2017). La travesti permitida y la narcotravesti: imágenes morales en tensión. *Cadernos Pagu*, (50). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500003>
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Dentice, D., & Dietert, M. (2015). Liminal Spaces and the Transgender Experience. *Theory in Action*, 8(2), 69–96. <https://doi.org/10.3798/tia.1937-0237.15010>
- Dubois, P. (1998). *O ato fográfico e outros ensaios* (2º; M. Appenzeller, Ed.). Campinas, SP: Papyrus Editora.
- Felinto, E. (2001). Materialidades da Comunicação Por um Novo Lugar da Matéria na Teoria da Comunicação. *Revista do programa de pós-graduação em comunicação da Universidade Federal Fulminense*, (5). Recuperado de <http://www.ciberlegenda.uff.br/index.php/revista/article/view/308/190>
- Foucault, M. (1998). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20. Recuperado de <http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A>
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público* (F. Trad: Santos Fontela, Ed.). Recuperado de <https://drive.google.com/drive/u/0/folders/0B4UbKiE-3Ry1cU83dy1HdDF3QzA?ogsrc=32>
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada* (1a. ed., 3). Recuperado de <http://www.mediafire.com/?zjmkezygjjz%5Cnpapers2://publication/uuid/D9C798A4-9BA9-455F-BFF6-4B52A70872A0>



- Halberstam, J. (2008). *Masculinidades femeninas*. Madrid: Eagles.
- Jelin, E. (2012). La fotografía en la investigación social: algunas reflexiones personales. *Memoria y Sociedad*, 16(33), 55–67. Recuperado de <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=fua&AN=87083385&lang=es&site=ehost-live>
- Lamas, M. (2009). El fenómeno trans. *Debate feminista*, 39, 3–13.
- Luna Martínez, S. (2012). La visualidad en cuestión y el derecho a mirar. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (19), 20–36.
- Mas Grau, J. (2015). Transexualidad y transgenerismo. Una aproximación teórica y etnográfica a dos paradigmas enfrentados. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(2), 485–501. <https://doi.org/10.3989/rntp.2015.02.009>
- Morán Faúndes, J. M. (2015). Géneros, transgéneros: hacia una noción bidimensional de la injusticia. *Andamios*, 12(27), 257–278.



Línea Temática 3.

Feminismos descoloniales, feminismo indígena, feminismo afrocaribeño latinoamericano, comunitario y poscoloniales