**DE GÉNERO EN GÉNERO HASTA REGENERAR**

**Del binarismo como categoría mandada a recoger**

Manuel Antonio Velandia Mora

*«La postmodernidad tiene dos caras: ‘la disolución de lo obligatorio en lo opcional’ con dos efectos en apariencia opuestos, aunque estrechamente relacionados. Por una parte, el resurgimiento de la violencia como instrumento principal de construcción del orden, la febril búsqueda de verdades en casa que nos ayuden a llenar el hueco del ágora desierta; por otra, el rechazo a que los antiguos oradores del ágora juzguen, discriminen, elijan entre varias opciones: todas las elecciones funcionan, siempre y cuando sea una elección, y cada orden es bueno, si se trata de uno entre muchos y no excluye otros»*

(Bauman, Ética postmoderna, 2009)

# Para entrar suavemente

Los discursos sobre la sexualidad en estos nuevos tiempos de la posmodernidad suelen distar mucho de los que conocíamos a finales del siglo pasado. No se han modificado porque las vivencias del cuerpo, el género, la identidad, la orientación sexual y las expresiones comportamentales sexuales hayan cambiado radicalmente, sino porque actualmente las necesidades de los, las, les jóvenes se asumen individual y colectivamente con más tranquilidad y sus elecciones, como respuestas, están más centradas en sí mismos/es/as y en su “***querer ser***”, que en las necesidades sociales y el “***deber ser***”. (Velandia Mora M. , 2006)

El lenguaje sobre las sexualidades ha venido cambiando paulatinamente; por ejemplo, sobre la búsqueda del placer, inicialmente se hablaba de aberraciones, posteriormente se conocieron como parafilias y desde principios de este siglo se definen como “Expresiones Comportamentales Sexuales” (ECS) (Alvarez-Gayou Jurgenson & Millán Álvarez, 2002). Lo que se ha buscado por los sexólogos, en este caso, es quitar la carga estigmatizante de los conceptos previamente utilizados en la terminología sexológica para explicar que existe una amplia gama de probabilidades en las prácticas eróticas, contempladas como posibilidades de obtener placer y que su disfrute es una condición normal en un individuo que no hace de ellas el centro y única manifestación de su sexualidad y quien en su ejercicio no vulnera a las demás personas.

No siempre quienes construyen el lenguaje sobre las sexualidades son los sexólogos, psicólogos, psiquiatras o educadores sexuales, sino que son precisamente las mismas personas afectadas por el estigma y la discriminación quienes se ven abocadas a explicarlo, para hacerlo comprender de otros miembros de la sociedad machista, falocrático, misógina, heteropatriarcal y binaria de la que hacen parte.

Sin embargo, frente a otros términos los cambios parecen ser más complicados. Nuestra primera apuesta como movimiento sexual político fue ser más latinoamericanos, comunicarnos en castellano; por eso desechamos la palabra gay. Así que, el primer movimiento en Bogotá se llamó GELG Grupo de Encuentro por la Liberación de los Güeis. En ese mismo año, 1977, cuando junto a León Zuleta fundamos el Movimiento de Liberación Homosexual Colombiano MLHC, no queríamos llamarlo así, pensamos en denominarlo Movimiento Marica Nacional Colombiano MMNC, pero ya sabíamos que incluso eso ahuyentaba a los mismos maricas, así que decidimos usar un nombre “más comercial”. Aún en este momento, la palabra marica es censura en las redes sociales.

Reconocerse marica, homosexual, güei, gay, arepera[[1]](#footnote-1), lesbiana, travelo, trans… sigue siendo bastante complicado para algunes/as/os, porque no es tan fácil cimentar la identidad sexual.

Durante mucho tiempo se creyó que construir una identidad de orientación sexual era fundamental, y probablemente lo siga siendo para una gran mayoría, pero es cada vez más factible encontrarse con personas que afirman ser NO-identitarias o personas que transitan en las identidades de orientación sexual, del género y del cuerpo y construyen post-identidades[[2]](#footnote-2).

## Somos lenguaje

Las luchas políticas de quienes pertenecen a las diversidades sexuales los han llevado a construir fuertes sectores sociales y a presionar cambios en el discurso de las sexualidades; es importante recalcar que las luchas no sólo tienen que ver con ese proceso político sexual sino especialmente porque al cambiar la perspectiva teórica desde el pensamiento lineal al pensamiento complejo, y asumir las posibilidades que tienen el lenguaje como generador de mundos, comprender las emociones como motores de la acción humana, y hacer realidad el pensamiento sistémico posibilitan no sólo explicar-se, sino también vivenciar-se y emocionar-se de una manera diferente con relación a las orientaciones sexuales y los tránsitos del género y el cuerpo, dando sentido y existencia a un mundo en el que quepamos todæs(os)[[3]](#footnote-3).

El lenguaje ha sido interpretado de diversas maneras. Tradicionalmente se analiza como un instrumento, pero a partir de los desarrollos de John L. Austin y su teoría de los actos de habla en la que plantea que el lenguaje además de describir y constatar lo que ya existe es capaz de generar nuevas realidades, es decir, construye futuro y transforma el mundo, y de las propuestas de Humberto Maturana y Rafael Echeverría se concreta la teoría que expone que el lenguaje genera mundos.

En los desarrollos propuestos por (Echeverría, 1996) en su libro “Ontología del lenguaje”, al ser humano se le comprende como un ser intrínsecamente lingüístico; este autor a su vez se soporta en [( (Maturana H. , Biology of language: The epitemology of reality , 1978), (Maturana H. , Biology of language: The epitemology of reality , 1978) y (Maturana H. (., 10 (7))]. Otras fuentes para los posibles cambios han sido, entre otros, Fernando Flores Labra con su propuesta de diseño ontológico, que según (ooh.cl, 2013) articula tres tradiciones: la filosofía existencialista y hermenéutica de Martin Heidegger, la filosofía del lenguaje y la teoría de los actos de habla desarrollada por John Searle y John Austin; la biología del conocimiento desarrollada por Humberto Maturana y Francisco Varela, quienes publican “El árbol del conocimiento” (Maturana & Varela, 1990); Friedrich Nietzsche; Martin Heidegger y su texto Identidad y diferencia (Heidegger, 1957); y, (Austin, 1962) con “Cómo hacer cosas con palabras”.

Desde la teoría de Echeverría, un postulado inicial con relación a la ontología es que “cada planteamiento hecho por un observador nos habla del tipo de observador que ese observador considera que es... Hagamos lo que hagamos, digamos lo que digamos, siempre se revela en ello una cierta comprensión de lo que es posible para los seres humanos y, por lo tanto, una ontología subyacente” (Echeverría, 1996), es decir, que cada vez que actuamos o decimos algo, no sólo se manifiesta el objeto sobre el cual actuamos o decimos, sino que principalmente se manifiesta una interpretación de lo que significa ser humano y, por lo tanto, una ontología.

La mayor fuerza de la ontología del lenguaje se encuentra en la interpretación que proporciona sobre el individuo, dado que lo trata a él y a su mundo como construcciones lingüísticas, ofreciendo con ello una mayor expansión de posibilidades humanas.

Como individuos tenemos la capacidad de generarle un sentido a la vida, interpretándonos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. La forma en que damos sentido a nuestras vidas es lingüística; así, nuestra identidad está asociada a nuestra capacidad de generar sentido a través de nuestros relatos; no podemos separarnos de nuestros relatos y al modificar el relato de quiénes somos, modificamos nuestra identidad.

Además de lo señalado, es necesario tomar en cuenta el carácter ecosistémico del lenguaje, es decir, que, en tanto individuos, somos lo que somos debido a la cultura lingüística en la que crecemos; el individuo no sólo es una construcción lingüística, sino también social y propia de un espacio y tiempo determinados, de ahí que se pueda afirmar que el lenguaje es contextual.

Las formas como conferimos sentido y como actuamos descansan en un trasfondo de relatos e historias generadas en la comunidad y en sus prácticas vigentes. Nos constituimos siempre dentro y a partir del trasfondo de esos discursos históricos (metarelatos) y de esas prácticas sociales.

Puntualizando: decimos que cuando hablamos, actuamos y el actuar conlleva un cambio de la realidad generando una nueva. Cuando describimos lo que observamos, también estamos actuando, por cuanto el describir es una acción que no es neutral. Estas descripciones juegan un papel activo construyendo acciones posibles, es por esto que hablamos de que el lenguaje tiene una “capacidad generativa”, es decir, que genera realidades.

Distinta a la tradición que asume que cada individuo nace equipado con una predeterminada forma de ser, fija y permanente, lo que conlleva a que la vida sea concebida como un espacio en el que esta forma de ser se despliega, desde la ontología del lenguaje se sostiene que la vida es el espacio en el que los individuos se inventan a sí mismos. En consecuencia, el ser humano no es de una forma terminada ni permanente, es un espacio de posibilidad hacia su propia creación y, ello gracias –como ya lo hemos visto- a la capacidad generativa del lenguaje.

Esta interpretación nos posibilita ganar dominio sobre nuestra propia vida, al ser protagonistas en el diseño del tipo de ser que queremos llegar a ser, asumiendo que como seres humanos estamos en un proceso permanente de invención. Somos el relato que nosotros y los demás contamos de nosotros mismos y, al modificar ese relato, modificamos lo que somos.

El lenguaje es tan rico como la diversidad, podemos referirnos al otro, otra, otre, a todæos, aceptando que no hay una respuesta única e inamovible sino múltiples posibilidades lingüísticas para la escritura y la oralidad. Por supuesto, a la Academia de la lengua española este reconocimiento de las múltiples identidades, no identidades y post identidades no le interesa porque no piensa en el valor que poseen los cambios culturales y políticos, sino que se plantea en una posición sexista y excluyente en la que nunca les otres ni læos otrxs son posibles en el lenguaje.

## Biología del emocionar

La antigua tradición griega comprendía a los seres humanos como seres racionales. De ese discurso filosófico se ha desprendido un sofisma clásico, que se ha hecho parte del sentido común; es el siguiente: Sólo los hombres son racionales; las mujeres no son hombres; ergo, las mujeres no son racionales.

Lo primero que tendríamos que aclarar, si es que aún es necesario hacerlo, es que durante mucho tiempo y aun ahora, cuando se habla del hombre, se habla del género humano, no del género masculino; por tanto, bajo esta idea las mujeres si son hombres y por tanto las mujeres si son racionales. Sin embargo, aquí las mujeres son mujeres, los hombres son hombres y quienes hayan transitado identitariamente en el género, el sexo, el cuerpo, merecen ser reconocidos en dicho tránsito identitario.

Partimos para esta reflexión de dos ideas fundamentales: 1ª. Nuestro cerebro y las emociones fijan la manera de conocer, lo que decidimos conocer y cómo lo explicamos, determinando que más que seres racionales somos seres emocionales que actúan y piensan. 2ª. Las decisiones mal llamadas conscientes no son sino la racionalización interesada y a posteriori de mecanismos inconscientes (Punset, 2010).

Solo en tiempos más recientes y gracias a las influyentes aportaciones de científicos y neurólogos como Joseph LeDoux y Antonio Damasio, se ha aceptado considerar que la consciencia no es el único elemento que ocupa la mente o, dicho de otro modo, que el cerebro, cuya operación produce lo que llamamos el pensamiento consciente, es igualmente el origen de las emociones. Aunque a primera vista pueda parecer que, en el caso de la cognición, el soporte físico del cuerpo es irrelevante, mientras que resulta fundamental para las emociones, cada vez se acepta más la interpretación de que tanto en la emoción como en la cognición, tras los componentes conscientes subyacen e interaccionan toda una serie de mecanismos cerebrales no conscientes (lo que Freud llamó premonitoriamente ‘el inconsciente’), que determinan de manera decisiva las características conscientes del pensamiento y la emoción. (Belmonte Martínez, 2007)

Plantea (Goleman, 1996) en “La Inteligencia Emocional” que una visión de la naturaleza humana que pasa por alto el poder de las emociones es lamentablemente miope y, que el mismo nombre de Homo Sapiens, la especie pensante, resulta engañoso a la luz de la nueva valoración y visión que ofrece la ciencia con respecto al lugar que ocupan las emociones en nuestra vida. Este autor alega que en un sentido muy real tenemos dos mentes, una que piensa y otra que siente. Estas dos formas fundamentalmente diferentes de conocimiento interactúan para construir nuestra vida mental. La mente racional es la forma de comprensión de lo que somos típicamente conscientes: más destacada en cuanto a la conciencia, reflexiva, capaz de analizar y meditar. Pero junto a ésta existe otro sistema de conocimiento impulsivo y poderoso, aunque a veces ilógico: la mente emocional.

La vida humana, como toda vida animal, es vivida en el fluir emocional que constituye en cada instante el escenario básico desde el cual surgen nuestras acciones. Más aún, afirma (Maturana & Verden-Zöller, Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano, 1994), pienso que son nuestras emociones (deseos, preferencias, miedos, ambiciones), los que determinan en cada instante lo que hacemos o no hacemos, no nuestra razón, y que cada vez que afirmamos que nuestra conducta es racional, los argumentos que esgrimimos en nuestra afirmación ocultan los fundamentos emocionales sobre los cuales ésta se apoya, así como aquellos desde los cuales surge nuestra supuesta conducta racional.

Como lo afirma (Crubin, 2001), es imposible tener un sistema de razonamiento que funcione bien sin un sistema de emociones que lo haga correctamente. Lo que la persona piensa, lo que la persona cree, los problemas que solucione, sus formas de razonar no existen en el vacío, ya que siempre hay un respaldo de las emociones. Esto nos pone ante el hecho de que pensarse marica, arepera trans está directamente ligado con las emociones. Para Crubin, no somos máquinas pensantes, sino “máquinas emocionales que piensan”. Sus investigaciones han demostrado que si el cerebro pierde la región relacionada con la creación de sensaciones no es que se elimine la capacidad de producir emociones, sino la de sentir las que se producen al no poder experimentar la conciencia de la emoción.

La experiencia emocional tiene profundas interacciones con los aspectos racionales de la conducta. Sus alteraciones, como consecuencia de lesiones de la corteza cerebral prefrontal medial y orbitaria implicada en la emoción o de lesiones de la amígdala, se manifiestan por la incapacidad de los sujetos que las padecen para hacer juicios y valoraciones adecuadas de situaciones sociales complejas. Como señala Damasio, citado por Belmonte, la toma de decisiones implica, a nivel cerebral, una rápida representación mental de la serie de posibles situaciones y de las consecuencias vinculadas a tal decisión y en ese proceso se activarían los componentes emocionales de las alternativas evaluadas, jugando éstas así un papel importante en la elección de la decisión más ventajosa. (Belmonte Martínez, 2007)

El cerebro es capaz de generar toda una colección de pensamientos, pero es la emoción la que ocupa el centro de nuestra vida; en consecuencia, la vida está regulada por las emociones y la interacción de ellas con los procesos de pensamiento es lo que somos. Más que seres racionales somos seres emocionales ya que en nuestras vidas no hay ningún momento libre de emociones, de ahí la importancia de centrarnos en conocerlas.

Plantea (Goleman, 1996) que: “Toda las emociones son impulsos para actuar” es decir, que las emociones son los motores de la acción humana, son los recursos para enfrentarnos a la vida y sus múltiples relaciones.

En este contexto las emociones no son concebidas como lo que corrientemente llamamos sentimientos, sino como las plantea Maturana, es decir, disposiciones corporales dinámicas que definen distintos dominios de acciones en que nos movemos o en que se encuentra un animal (humano o no). (Maturana H. , 1997)

Al respecto, en el diálogo “Amor y democracia” de (Urquieta, 2002) con Humberto Maturana, éste último asevera:

*“En lo emocional somos mamíferos. Los mamíferos son animales en que el emocionar es, en buena parte, consensual y en los que el amor en particular juega un papel importante. Se ve en los animales domésticos. Si no se le hace cariño al perro, se pone triste, se enferma… Somos animales, pero animales especiales. Lo especial del modo de vivir humano es el lenguaje entrelazado con el emocionar. El amor es constitutivo de la vida humana pero no es nada especial…”.*

En la entrevista “Un problema de deseo” realizada por (Sarrás, 2000), Maturana afirma:

*“Las emociones, desde el punto de vista biológico, son cambios internos de configuración que transforman la reactividad del ser vivo, de modo que ese ser vivo en el espacio relacional es distinto… El ser humano puede realizar una mirada sobre su emocionar, puede reflexionar porque tiene el lenguaje. Pero el animal, que Descartes trata tan negativamente como autómata, no tiene cómo hacer esa mirada reflexiva.”*

Parafraseando a Maturana se puede afirmar que la emoción del animal es como la emoción del ser humano cuando no se da cuenta de ella.

Emociones y lenguaje tienen una implicación directa en la construcción de las identidades de género, de cuerpo, de orientación sexual y de las expresiones comportamentales sexuales y en el abandono de dichas identidades y la asunción de otro tipo de explicaciones.

En el pensamiento complejo las bifurcaciones trazan nuevos caminos, que nuevamente serán bifurcados y así sucesivamente; es decir, no hay un camino predefinido sino caminos que emergen de las circunstancias, por ello hablo de sexualidades, de tantas como sujetos se asumen sexuadæos.

El concepto “*desviación*” parte de la idea de que la heterosexualidad es el camino correcto y los demás son caminos herrados. Desde esta óptica, lo heterosexual es lo normal y lo demás anormalidades. A partir de esta visión, en Norteamérica se refieren a los heterosexuales como “straight” (derechos); en consecuencia, læos demás están torcidæos. A partir de esta idea fueron declarados por las agencias de salud y sus agentes como "desviadæos", razón por las que se les aplicaron leyes como la de vagos y maleantes en España; las iglesias læos asumen pecadoræos y los estados desde sus normas les asesinan, encarcelan, apedrean y læos hacen victimas de otros crímenes de odio; posición que además fundamenta a las extremas derechas para proponer cambios en las normas respetuosas de los derechos sexuales.

# Yo no soy esæo que tú imaginas

La postmodernidad o en palabras de (Baumann, 2017), la “modernidad líquida”, se caracteriza por ser una sociedad de consumidores individualizada y con escasas regulaciones. Su ambivalencia deriva de trastocar el orden, la pureza, la disciplina y las regulaciones normativas del viejo orden en procesos de seducción.

El querer, el desear, es la bisagra principal de nuestra sociedad y esta es una puerta de vaivén en la que algunes/as/os logran darse cuenta que se crean pequeñas rendijas, por las que es posible transitar a un nuevo mundo en el que la felicidad ya no es algo lejano, sino la vivencia de la cotidianidad. Siguiendo a Baumann pudiéramos decir que, las relaciones entre las personas y la formación de sus identidades, la estratificación entre los miembros de la sociedad, todas estas situaciones tan complejas, están ancladas al deseo.

No puede negarse que hacemos parte de una sociedad de consumo, que somos consumistas y que incluso consumimos seres humanos; para muchos es imposible aceptar al otro/le otre/ la o como un auténtico otro, otra otre. En nuestras sociedades, el tiempo aparece fragmentado, pareciera como si cada instante fuera distinto a otro, nos dice Baumann (2017). La construcción de la identidad pareciera ser una negación de la fluidez que propone este filósofo polaco, pero incluso para ser fluido es necesario tener primero dicha estabilidad. La estabilidad identitaria parece darle continuidad a los instantes que vivimos. El panorama distópico que nos propuso Baumann no se agota en la distopía misma, sino que es un aviso, una señal, una advertencia. Las sociedades son humanas, las culturas las construyen los mismos miembros de las sociedades, las identidades son construcciones particulares con un referente que no está en ninguna parte, un “*deber ser*” que se repite de generación en generación, con pequeños cambios, un guion que algunos/as/es logran transformar a su propio antojo.

La «modernidad líquida» podemos definirla sustancialmente como un tiempo sin certezas. Los ciudadanos, sujetos que lucharon durante la Ilustración por poder obtener libertades civiles y deshacerse de la tradición, se encuentran ahora con la obligación de ser libres (Bauman, Vida líquida, 2006). La libertad no es posible sin la conciencia plena de sí mismo/e/a, pero entonces cabe el interrogante

Si es posible construir la libertad o más concretamente, si es viable romper con el modelo deber del “*deber ser*”. Hemos pasado de vivir en un modelo dado de libertad, a tener que diseñar nuestra vida como proyecto… un proyecto que, he ahí la principal seña de identidad del tiempo líquido, nunca termina de realizarse, porque las circunstancias cambian con demasiada rapidez, quebrando planes e ideas de futuro, así, quitando la idea misma del proyecto, todo sólo es un espejismo, nos dice Niño. (Baumann, 2017). Esta afirmación nos pone ante la evidencia de tener que pensar la vida como la vivencia del espejismo, en la que el espejo en el que nos miramos ya no nos lo pone otro, llámese iglesia, familia, escuela, medios de comunicación masiva, sino que nos lo ponemos nosotres mismes.

Lo líquido constata que todo cambia demasiado aprisa para que el ser humano tenga que adaptarse y esta es la gracia de poder ser, no aquello que nos ha tocado ser sino de aproximarnos, en cuanto sea posible, a lo que siempre hemos querido ser.

## 2.1 Del “*deber ser*” al “*querer ser*” y como algunos tan solo avanzan al “estar siendo”

Para Velandia (Velandia Mora M. , 2006), identidad es la idea y la sensación móviles que tiene cada ser humano, en una sociedad y tiempo concretos, de ser lo que busca ser con relación a la cultura, a otræos seres en su entorno y consigo mismæo, y de seguir siéndolo en el transcurso del tiempo. Según este autor no se tiene una identidad como algo construido y terminado, se está siendo y haciendo una identidad de manera dinámica en relación consigo mismæo, con læos demás, la sociedad y con la cultura a partir de cómo la persona se experiencia a sí misma, y con relación a las demás explica dicha situación y se emociona con ella.

La movilidad de la identidad, sistémicamente hablando, hace referencia a la posibilidad que existe de que la identidad cambie en el tiempo, a partir de las relaciones sociales y por inter-influencia con el medio, la cultura y la sociedad.

Considera (Velandia Mora M. , 2006), que la identidad puede entenderse como la emergencia de una construcción, no siempre consciente, que afecta los procesos de socialización del sujeto; para este autor la identidad emerge de la vida cotidiana, más específicamente de la educación (formal, no formal e informal) que provee a la personas los referentes del "*deber ser*" de la identidad, dichos referentes están basados en la cultura, son propios de una sociedad y tiempo determinados, y están afectados por los procesos de interrelación, interafectación e interdependencia del individuo con otros seres humanos, con el entorno y de este con aquellos.

El proceso de construcción del "querer ser" implica una ruptura entendida como una toma de posición frente al "*deber ser*". Cada persona se construye a sí misma, tomando elementos del "*debe ser*" y en especial, tomando como referente sus propias vivencias, explicaciones y sentimientos. Toda toma de posición para su "*querer ser*" conlleva escoger una entre múltiples alternativas de las propuestas por el "*deber ser*":

* Aceptando plenamente el modelo
* Negándolo rotundamente
* Tomando posiciones moderadas
* Haciendo un sincretismo

La situación y el entorno en el que las personas se interrelacionan tienen una serie de características que influyen en el tipo de construcciones identitarias que entre todas y cada una producen. La sociedad y la cultura como sistemas tienen resistencia al cambio; sus redes elásticas por un lado, posibilitan que læs(os) seres que conforman el sistema tengan cambios en su estructura, hacia su "*querer ser*", y por el otro, presionan para que las personas tiendan a regresar a la estructura original ("*deber ser*"); en la práctica, en los procesos de socialización las personas se ven obligadas a alejarse de su "querer ser" para acomodarse estructuralmente al sistema, asumiendo un comportamiento, un "estar siendo" que puede explicarse como una acomodación al macrosistema.

Los cambios en cada unæo de læos seres producen bucles de retroalimentación que a su vez generan cambios posteriores en el macrosistema, y en consecuencia en el desempeño operacional del mismo; es decir, en los contextos culturales, políticos, de relaciones sociales y en la misma sociedad.

La identidad no es algo cuya construcción ha terminado; se está siendo y haciendo una identidad de manera dinámica en relación con sigo mismæo, con læos demás y con la cultura.

El ser humano es integral, de ahí deriva la importancia en reconocer las variaciones que emergen de sus propiedades como sistema, ya sean estas con relación al sexo, el género, las expresiones comportamentales sexuales, la reproducción e inclusive a sus diversas identidades.

La persona no tiene una identidad sino múltiples identidades. Tiene identidades particulares con relación a su sexo, a su cuerpo, a su género, a su orientación sexual y a sus expresiones comportamentales sexuales.

Nuestro sexo, nuestro cuerpo, nuestros genitales externos e internos existen a pesar de nosotræos mismæos, incluso desde antes de nacer la sociedad nos está construyendo identidades sociales de sexo, de cuerpo, de género, que muchas veces distan de la manera particular como cada unæo se concibe a sí mismæ; es decir, que la identidad de sexo, de cuerpo y de género es tanto particular como social (identidad social de cuerpo, de género, de sexo), es decir la que læos demás tienen de nosotræos; pero además lo que expresamos socialmente no siempre y necesariamente es lo que "*queremos ser*" sino como nos vemos obligados, por las mismas presiones sociales, a mostrar, a aceptar "*estar siendo*", en tal sentido tenemos una identidad de socialización (identidad de socialización del cuerpo, del género, del sexo). Las identidades, particular, social y de socialización son identidades móviles.

Al hacer referencia al género solemos relacionar los comportamientos de las personas con su sexo, y por consiguiente se está haciendo mención a una serie de condicionamientos sociales del actuar en el intercambio social de hombres y mujeres. La sociedad no concibe aún un comportamiento para los intersexuales, ni acepta la presencia de personas transgénero ni menos aún de personas fluidas en el género y/o el cuerpo.

Sin embargo, la sociedad desde su tradición biopsicosocial y cultural no sólo nos identifica en el sexo, sino que además nos identifica con un género que consideran el *"deber ser*" de cada sexo (identidad social de genero), que es un imaginario social para los comportamientos propios del hombre y la mujer, al de él se le denomina lo masculino, y al de ella lo femenino; y con un actuar, igualmente propio y "*deber ser*" de cada género (identidad social de rol de género). A pesar de ello cada individuo de identifica en un género y en un rol construyendo así una identidad particular.

Debe entenderse que cada persona realiza para sí una construcción de identidad de género y de rol de género en la que transgrede la tradición del "*deber ser*" a partir de lo que para sí mismæo, en su imaginario prospectivo, quiere "*estar siend*o", sin que por ello niegue totalmente dicho "deber ser", sino que acepta del estereotipo lo que para sí asume como parte de lo que "quiere estar siendo". En la práctica de su experiencia de la cotidianidad la persona no experiencia ni "el deber ser" ni el "*querer ser*", sino lo que por la presión social y por sí misma acepta "*estar siendo*".

Desde esta perspectiva, el concepto género es una construcción ecosistémica, espaciotemporal y biopsicosocial que es comprendida, emocionada y experienciada de manera diferente en cada cultura, tiempo, espacio, sistema social y persona y, en consecuencia, los géneros igualmente son construcciones y vivencias móviles.

La explicación, la experiencia y las emociones con respecto a los géneros están determinadas en cada persona por el sistema; entendemos a las sociedades como macrosistemas, a los grupos sociales como sistemas y a læos sujetæos como microsistemas que se interrelacionan, interafectan e interdependen en una tempo-espacialidad, cultura y sistema social determinados. Esta comprensión nos conduce a entender que los géneros son auto y hetero-construidos, autodeterminados y heterodeterminados por las relaciones consigo mismæo, con læos demás y con el entorno.

Cada persona tiene una estructura psicológica o de pensamiento (lógico-operativa-emocional), por tanto, el aprendizaje es un proceso triádico en el que confluyen tres formas de aprender siempre presentes, interactuantes, interafectadas e interrelacionadas: lógico-teóricas, emocionales y experienciales; un substrato biológico (lo que es a partir de su sexo: macho, hembra o intersexual), y establece una serie de relaciones sociales. La interrelación, interafectación e interdependencia ecosistémica de estos tres aspectos posibilita una comprensión, experienciación y emoción de género, una emergencia particular en cada ser humano, determinando así una identidad y rol de género igualmente particulares en cada persona.

Si las identidades son tanto particulares, como sociales y relacionales, y pueden comprenderse, pensarse y experienciarse de manera diferente, las masculinidades y feminidades no deben ni pueden ser entendidas como categorías exclusivas y excluyentes, sino como estereotipos que las sociedades establecen, los géneros son un punto en un continuo en el que los extremos son lo masculino y lo femenino, esos puntos a lo largo de la línea presentan una serie de variaciones en las que uno de los estereotipos con sus respectivos comportamientos y actitudes puede ser más marcado que el otro o imbricarse, de tal manera que, en la experienciación de la personas, desaparecen los límites del estereotipo.

Las identidades de género(s) y el rol de género(s) están determinadas por la ubicación de cada persona en dicho continuo. Las identidades de género y los roles de género son tantos como personas existen, y no están determinados de manera permanente en las personas, aun cuando pueden estarlo, sino que pueden cambiar, es decir son móviles, en consonancia con los procesos emocionales, experienciales, teóricos, relacionales, culturales y sociales que cada unæo experiencia en el transcurso de su existencia.

En la cotidianidad experienciamos el mundo; en ella hacemos una confrontación entre lo aprendido en los procesos cognitivos y lo que queremos "*estar siendo*" que tiene como resultante lo que aceptamos "*estar siendo*". En el cotidiano se perpetúan las formas de discriminación, ya que en el cotidiano solemos actuar de manera inconsciente, siguiendo sin darnos cuenta el lenguaje y el actuar colectivo y proveyendo explicaciones eminentemente emocionales, aunque concebidas como racionales.

En el cotidiano aprendemos los conceptos normativos, básicamente en la familia y en la iglesia; aquí también aprendemos las organizaciones y las instituciones como la familia, el sistema político, el mercado laboral, el sistema educativo y la política; en consecuencia, también aprendemos las relaciones de poder, de dominación-dependencia, de inequidad, el sexismo; en el cotidiano aprendemos las identidades, las subjetivamos y construimos las subjetividades masculinas, femeninas y en tránsitos de género. Con todos estos elementos explicamos y representamos el cuerpo, los géneros, las orientaciones sexuales, las expresiones comportamentales sexuales, en fin, las sexualidades.

Lo aprendido tiene como fundamento el conocimiento científico. Es decir, los diferentes desarrollos te

Por la presión social a que se viva el “*deber ser*” nos vemos obligados a ser camaleónicos. Ser sujeto integral significa estar siendo siempre el sí mismo que se desea ser, sin tener que ser de acuerdo a donde nos toque ser. Dice Baumann que la identidad válida es aquella que está en un esfuerzo constante de autoconstrucción frente a los demás, pero el gran esfuerzo es validarse a sí mismo, antes que validar a las demás personas. En la medida en la que yo me reconozco como único, irrepetible, trascendente, dinámico, evolutivo, histórico y prospectivo entiendo que læos otræos también lo son y que esæos otræos no construyen sus discursos y sus vidas en contra mía, sino a favor suyo.

La identidad válida es para (Bauman, Ética postmoderna, 2009), aquella que está en un esfuerzo constante de autoconstrucción frente a los demás, utilizando el consumo como herramienta principal de expresión. La vida organizada alrededor del rol re-productor ha pasado a girar en torno al rol del placer y al bienestar con sigo mismæo. No somos la media naranja de nadie, de nosotræos no sale medio zumo. La media naranja es una fantasía. Además, ni siquiera tenemos por qué ser naranjas. La felicidad pudiera conquistarse siendo plátano.

Aquí habría que recalcar que el problema con el otræo, es que, con esæos otræos, en general, no tenemos dialógicas, sino cuando mucho sostenemos conversaciones y algunas veces diálogos. Lo que se solemos plantear son discursos para reafirmarnos a nosotræos mismæos. No sabemos escuchar a læos demás, y desde esta lógica de la cotidianidad el/la/e otræo nunca será un/æ auténticæo otræo.

Desde otra perspectiva, no tenemos por qué plantearnos la vida en el rol reproductor, la meta no tiene que ser la reproducción de la especie, simplemente podemos centrarnos en la meta del placer, en el bienestar consigo mismæo.

Lo abyecto es una forma de lucha contra el heteropatriarcado que nos impone un “*deber se*r” macho, masculino, falocrático, misógino y heterosexual. La performance transgresora del “*estar siendo*” es un lenguaje contundente contra los dispositivos de biopoder que regulan la conducta y que ideológicamente coartan las formas de pensar, sentir y actuar.

Devenirse loca, marica, trans-gresoræs del binarismo más rancio, judeocristiano y neoliberal es una forma de ruptura con ese modelo que se nos impone y nos vuelve reproductores de aquello mismo que queremos combatir.

# La analidad que no es banalidad, es también terrorismo textual

Lo abyecto, esos actos que a algunos se les antojan actos despreciables o viles son solo una de las formas de nuestra lucha, la más contundente políticamente, pero la menos “política” según algunos militantes LGBT de este siglo, quienes no logran comprender el poder de la trasgresión anal; sus propios miedos no se lo permiten.

La hegemonía de la falocracia se trastoca cuando hacemos del ano un territorio político, la analidad es una trasgresora estrategia de poder. El ano solo es un pedazo del cuerpo, no el cuerpo, pero es el espacio más político del cuerpo. El cuerpo debe convertirse en un territorio de paz. El ano en centro de la democracia.

Expresa (Lemebel, Manifiesto Hablo por mi diferencia, 2011) de septiembre de 1986, leído en un acto de izquierda en Santiago de Chile:

Mi hombría no la recibí del partido

porque me rechazaron con risitas

muchas veces

Mi hombría la aprendí participando

en la dura de esos años

y se rieron de mi voz amariconada

gritando: Y va a caer, y va a caer.

Mi hombría es aceptarme diferente…

El asesinato es la paga social por el abyecto deseo hecho analidad en la vivencia sexual-política de muchæos maricas, travestis y transexuales. La idea de la analidad como expresión política se origina en (Hocquenghem), autor de “El deseo homosexual” (1972), quien previamente hizo parte del partido comunista francés en 1968 y fuera expulsado del mismo por homosexual, luego de que se hiciera pública su sexualidad en Le Novel Observateur con motivo de la publicación de “Le désir homosexuel”.

Por otra parte, igualmente es necesario agradecer a (Barthes, 1971), quien tenía más dificultades para hablar de su propia homosexualidad en público que para hacer hermenéutica. Él inventó la categoría ***terrorismo textual***, sin saber que sería la más apropiada para calificar el libro que escribiría un año más tarde Guy Hocquenghem; por lo demás, habría que decir que el terrorismo textual de algunos militantes maricas nos conduce por los caminos del “**terrorismo oral**”[[4]](#footnote-4).

Frente a las estrategias biopolíticas de finales del siglo XIX y del XX que habían inventado la desviación sexual y sus patologías a través de métodos religioso-médico-jurídicos, y a los excesos tanatopolíticos hasta mediados del siglo XX (pero que siguen vigentes en Colombia en el conflicto armado, aún vigente), surgen en el 68, en Francia, las Políticas del ano: el deseo homosexual fue entonces un arma, pero no la lámina de acero de un cuchillo, ni una bala, ni un misil, ni es tampoco una granada o mucho menos una bomba; aunque su potencia de transformación (que no de destrucción) multiplica la de todas ellas.

El feminismo y los movimientos de lucha por la emancipación de las minorías sexuales activaron la primera revolución hecha con lenguaje, drogas, música, genitalidad, erotismo y placer. Dicha revolución enunció que no nacemos hombres o mujeres, ni siquiera nacemos niños o niñas, sino que al nacer somos un entramado de líquidos, sólidos y geles recubiertos a su vez por un extraño órgano cuya extensión y peso supera la de cualquier otro: la piel, nos dice la/el español(a) Beatriz/Paul B. (Preciado &  Hocquenghem, 2009).

En contraposición, el temor a la maricada castra el ano y lo convierte en un mero punto de expulsión de detritus: orificio en el que culmina el conducto digestivo y por el cual se expele el excremento[[5]](#footnote-5). Puesto a disposición de los poderes públicos, el ano fue y sigue siendo cosido, cerrado, sellado, satanizado, lobotomizado, empalado -real y metafóricamente-. Así nació el cuerpo privado, muy acorde con el capitalismo.

Así nacieron y siguen criándose los hombres heterosexuales desde finales del siglo XIX: son cuerpos castrados de ano. Aunque se presenten como dueños del poder, los jefes y vencedores son, en realidad, cuerpos igualmente purificados por la gracia divina y educastrados, heridos, maltratados, mutilados por el poder del poder.

En el hombre heterosexual, el ano, entendido exclusivamente en su función de orificio excretor, no es un órgano y menos uno placentero sino un mal necesario; sucede igual con algunas mujeres, pero aun cuando el cuerpo de la mujer es un cuerpo político, son pocas entre ellas las que han reivindicado políticamente la analidad. El ano del heterosexual es la cicatriz que deja en el cuerpo la castración. El ano cerrado es el precio que el cuerpo macho falocrático paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad.

Frente al cuerpo macho heterosexual que construye relaciones machas, misóginas y falocráticas, emergen los cuerpos maricas a los que el poder no ha podido castrar; cuerpos que reniegan de aquello que otros consideran evidencia anatómica y que hacen de la mutación una estética de vida, los freaks que viven con orgullo lo que para otros es sinónimo de pecado, anormalidad y delincuencia.

Recordemos que, en 1968 en Francia, la izquierda define sus límites: ni maricas, ni travestís, ni drogas, sólo alcohol, su masculinidad y sus chicas; y que lo siguen haciendo en Colombia paracos, militares, algunas guerrillas y líderes políticos y religiosos. Es también la posición de ese feminismo radical que ve en el/ læ marica y en læos transmaricas las enemigas en vez de læos cómplices. Læos maricas, las mujeres, las lesbianas, las travestís y læos transexuales estamos políticamente obligadæos a entrar en ruptura anal con el movimiento viril de izquierda y de las feministas radicales.

El movimiento gay, marica, homosexual, lesbiano, arepero y trans colocó la vulnerabilidad del cuerpo y su supervivencia en el centro del discurso político e hizo de la cultura, como foro de creación e intercambio de ideas en el que se definen los límites de lo socialmente posible, el centro de la lucha. Se trataba de crear formas de acción y crítica que surgieron como reacción a las estrategias biopolíticas y los excesos tanatopolíticos; un nuevo modelo de la política como relación, fiesta, comunicación, auto-experimentación y placer; de ahí surge el ***ARTivismo trans-marica-arepero***.

El actual movimiento marica sigue esta tradición y se vale del ARTivismo queer como su arma de creación, discusión y transformación social, cultural y política; transforma el cuerpo en espacio público y le da el sentido de órgano. No privilegia ningún género, no ve necesaria la identidad. La analidad se convierte así en crítica política, social y urbana y no solo en exploración placentera, sino incluso en argumento estético.

Dice Velandia, en su performance Analidad no es banalidad, presentado en Londres en el Bethnal Green Working Men's Club, en la convocatoria de CUNTemporary Deep Trash Escoria, septiembre de 2018: «*Yo, me inicié como sexo izquierdista y pronto decidí asumirme marica como ruptura con lo homosexual; reivindiqué la pluma como estrategia de lenguaje político en la acción. “Ser Marica es cosa seria, es cuestión de hombres” pasó a ser mi slogan de cotidianidad. Algunos años después se volvió parte de mi experiencia comunicativa en la cotidianidad al hacerlo categoría en mi ejercicio de terrorismo textual*».

Lo ***homosexual/lesbiano/trans blanco*** tal y como se vive en las organizaciones LGTB se ha vuelto “políticamente correcto”; al normalizarse, ha ganado terreno en los medios de comunicación masiva, en lo legal, lo cultural y en la norma social. La sociedad como respuesta se comporta políticamente correcta; se cambia la norma, se deja de ser enfermo e incluso algunas iglesias hasta les ordenan como sacerdotes y obispas y les eligen en cargos de poder.

En contraposición, lo ***trans-marica-arepero*** es abyecto, queer; una afirmación de lo femenino en la masculinidad (se parte de la idea de que dejarse penetrar por el culo es algo femenino) y una negación de la masculinidad como algo natural (la masculinidad es creada, no nacemos masculinos).

“*Yo no pongo la otra mejilla. Pongo el culo compañero*”, afirmaba (Lemebel, Manifiesto Hablo por mi diferencia, 2011), en el “Manifiesto Hablo por mi diferencia” de Loco Afán que leyó cuando intervino en un acto político de la izquierda en septiembre de 1986, en Santiago de Chile.

La analidad, ejercicio central de lo marica, es base de lo político, vivencial y teórico y posee un gran peso emocional. Al romper con la idea de poder que surge de la ideología burguesa que reafirma la naturalidad de la heterosexualidad y la anti-naturalidad de la analidad, al asumirse marica y ser disfrutador anal se rompe con la búsqueda de la igualdad, de la equidad, para ser consigo mismo en el cuerpo como espacio libertario y placentero de poder.

Como ejercicio queer, la analidad se pone en el centro del discurso político, movilizando una reflexión sobre el peso que en la cultura sexual ha tenido la negación del placer anal.

La pornografía heterosexual le da mucha importancia al culo de la mujer, pero el ano queda como un vacío íntimo, algo diferente sucede con la pornografía homoerótica. Al hombre heterosexual la analidad le crea pánico, así sea como parte de una consulta médica. Teme al placer porque éste se asocia con la maricada y le pone en peligro su identidad sexual. Incluso, teme a la analidad como parte del juego erótico con una mujer, porque teme ser b-anal-izado, excluido. Se niega el placer, pero lo excusa como “actuar irracional” inducido por los “efectos de substancias en el organismo”.

El poder del falócrata heterosexual que penetra “mujeres”, o más correctamente a hombres que transitan en su identidad o que se asumen en femenino, pretende distraer la situación haciendo del ano un sustituto de la vagina.

La falocracia es un ejercicio permanente de poder en las relaciones homosexuales, algo distinto ocurre cuando son dos maricas quienes se relacionan, porque quien se acepta marica y anal rompe con las estructuras de poder y amplía su universo erótico y placentero. En Colombia un hombre heterosexual que penetra a otro hombre no es marica, sino un “hombre probado”, y mientras que en dichos actos no introduzca prácticas consideradas exclusivas de la relación heterosexual, como la expresión de afectos, la ternura y en especial el beso o permitirse ser “tocado” en el culo, sigue siendo “hombre”, así sea uno en la categoría de cigarrón. (Velandia Mora M. A., El poder de la Masculinidad Hegemónica y la construcción de la masculinidad a partir del sometimiento sexual a otros hombres, 2011)

La falocracia ha permeado las relaciones entre hombres homosexuales, aun cuando en las relaciones entre dos que asumen sin prejuicios su analidad se rompen las estructuras de poder, las diferencias entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo social.

Lo marica se relaciona con un comportamiento femenino, lo marica es la analidad y la oralidad falocéntrica, incluso el temor a la pluma reniega de dicha “feminización”; es viril el que no es marica, léase amanerado, razón por la que es más aceptado socialmente y se le diferencia llamándole “maricón”, mejor dicho, alguien menos “anormal”.

No se concibe correcto y normal elegir la homosexualidad y mucho menos elegir ser marica y disfrutar la analidad. Al cambiar el objeto de deseo hacia otro hombre y asumir que por penetrar no se es más masculino o se tiene el poder, o por ser penetrado se es más femenino y sin poder, se está rompiendo con un elemento fundamental del paradigma de la masculinidad, la falocracia. Se transgrede de paso el carácter de enfermedad que suele tener la homosexualidad, nadie enferma por elección.

Se asume que ser penetrado es ser femenino, pero en la práctica quien es penetrado asume un rol “activo” al determinar o no el uso del ano, al decidir cerrarlo o abrirlo; trastocando así las relaciones de poder en cuanto a que el dueño del pene que penetra no puede ejercer como falócrata por ser este acto una reafirmación de su dependencia.

Al asumir el placer anal se rompe con la referencia natural de las sexualidades y la diferencia con los roles establecidos para los sexos. La ruptura es mucho mayor cuando no hay culpabilidad. El nuevo proyecto de revolución sexual se basa entonces no en la búsqueda del poder sino en el encuentro desculpabilizado del placer.

La analidad es una lucha marginal porque no es una necesidad de las masas, porque rompe con la intimidad y la privacidad como modelos, porque al no ser vergonzante no tiene por qué esconderse. Con relación a otras luchas marginales existe la diferencia de que esas no son en general descorporizadas y continúan siendo falocráticas.

El ano y su ejercicio parecen ponernos en desventaja. Nadie amenaza con apropiarse de éste, pero si se asume cotidianamente como insulto la penetración anal: “que te den”, dicen continuamente los españoles, incluso a las mujeres, olvidando que decírselo a un homosexual y especialmente a un marica anal es un buen augurio, un reconocimiento del placer.

La maricada y la analidad no son disyuntivas a lo heterosexual, cuando mucho lo son a la homosexualidad blanca burguesa y todo aquello que la sociedad asume normal o por lo menos lo acepta bajo el peso de la norma legal.

Al romper con las formas tradicionales de poder læos maricas asumen su experiencia políticamente y participan activamente de otras luchas contra quienes ostentan el poder.

# Ser como experiencia de Re-existencia

En la construcción hegemónica de la masculinidad contemporánea juega un papel clave la represión de todo lo que parezca femenino en el hombre, pero desde que las masculinidades son el modelo del “*deber ser*” y se reniega de lo anal, habría que desentrañar qué hay detrás de ese miedo «insuperable» a la pérdida del poder representado en la falocracia, la misoginia, el sexismo y el machismo. Los autores (Sáez & Carrascosa, 2011) afirman que “Es interesante señalar que la masculinidad no es algo privativo de los hombres, o propio de los hombres”. Las mujeres también han contribuido a construir eso que llamamos masculinidad, como ha demostrado (Halberstam, 2008) en su magnífico ensayo “Masculinidad femenina”.

La cultura asigna en forma diferenciada a hombres y mujeres responsabilidades sociales, pautas de comportamiento, valores, gustos, temores, actividades, expectativas, etc. y de esta se derivan necesidades y requerimientos diferentes para su desarrollo y realización. Es de suma importancia comprender que ser hombre o ser mujer se refiere tanto al sexo como al comportamiento. **El sexo** no solamente son las características biológicas que definen a los seres humanos como macho y hembra, dado que estos conjuntos de características biológicas tienden a diferenciar y explicar como opuestos a los humanos, pero no son mutuamente excluyentes, ya que hay individuos que poseen ambos. En el uso coloquial de muchos idiomas, el término «sexo» se utiliza a menudo en el sentido de «actividad genital», aunque para usos técnicos en el contexto de las sexualidades y los debates sobre salud sexual se prefiere una definición que incluya las intersexualidades.

**El género** es el conjunto de prescripciones y normas de comportamiento que dictan la sociedad, la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas. Género corresponde a la división sexual del trabajo aún más primitiva: las mujeres paren hijos, y, por tanto, los cuidan, de ahí que se considere que lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público.

La dicotomía masculino-femenina con sus variantes culturales, establece estereotipos, la más de las veces rígidos, condicionantes de los papeles y limitantes de las potencialidades humanas al estimular o reprimir los comportamientos en función a su adecuación al género de las personas. La indumentaria (vestido y accesorios) es el elemento desde el cual se ratifica el modelo del rol de género.

A partir de lo considerado genéricamente correcto, los vestidos, zapatos, peinados y aderezos se han establecido como propios del hombre y de la mujer, y clasificados como masculinos y femeninos. A partir de los años 60, los accesorios y vestidos han sufrido universalmente una transformación imponiéndose inicialmente lo llamado unisex y posteriormente lo andrógino y lo metrosexual, siendo actualmente utilizados tanto por hombres como por mujeres, estas excepciones son aún más marcadas y apropiadas en personas consideradas a la vanguardia, como los artistas.

Cada persona hace una identificación de su género, se puede transitar en este, es posible no tener que definirse y pensarse agénero; también se puede transitar en el cuerpo, estableciendo la aceptación o negación del mismo (o de una parte de este), a partir de la concepción que tenga de su corporeidad y del «*querer ser*» y «*hacer*» construye una identidad particular de cuerpo, que también está relacionada con la concepción animal del macho y de la hembra, del hombre y la mujer, pero también puede proveérsele un género al cuerpo sin necesariamente tener que identificarse con el cuerpo del macho o de la hembra. Ser en el género, como imposición, lleva a algunos a ser ***agénero***, como la posibilidad de una nueva re-existencia en un ejercicio de autodeterminación que desconoce la categoría género.

Los sexos no son únicamente macho y hembra, en consecuencia, los géneros tampoco son masculino y femenino. La explicación sobre el cuerpo es una explicación psicosocial, que olvida la biología, porque si la retomara entenderíamos que existen las intersexualidades y que por lo tanto tratar de reducir a una perspectiva binaria del cuerpo conlleva asumir una perspectiva binaria del género. Aquí se explican los diferentes géneros. Si la palabra crea la realidad al crear la palabra estoy dando la posibilidad de que los otros entienda la realidad, pero también puede suceder que la vivencia de una realidad diferente a la del “*deber ser*” conduzca a tener que pensar-se la explicación sobre la realidad.

“Las personas Trans no estamos en ningún cuerpo ajeno, vivimos y habitamos nuestros propios cuerpos”, afirmaba la lideresa colombiana trans Laura Weinstein. Uno de los principales cambios que las personas trans han luchado y esperado por algo más de una década, ha sido la supresión del denominado “trastorno de identidad de género” de la lista de enfermedades mentales de la OMS en la que sería la nueva Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE).

En lo referente a la nueva clasificación de las identidades trans como una “incongruencia de género” dentro del capítulo relativo a las “condiciones relativas a la salud sexual”, no podemos darnos por satisfechos, porque deja entrever la idea básica binarista de la sexualidad que ubica a las personas ante la disyuntiva de ser un “el” o una “ella”. Esta edición (CIE-11) entrará en vigor en 2022 para sustituir a la vigente desde 1990, año en que la homosexualidad salió de la lista de enfermedades; no es un cambio radical, se trata de un avance en el camino de la despatologización de la transexualidad

Las sexualidades y sus componentes son fluidos, dinámicos, en continua construcción; de ahí que yo utilice el verbo Ser en un presente continuo y me refiera al “***estar siendo***” como una forma de reafirmar en la palabra ese ejercicio de continua construcción.

Creo que seguir con la idea popular que define lo trans como “vivir en el cuerpo equivocado”, el “cuerpo ajeno” o el “género equivocado” reafirman un “*deber ser*” en el que la “no equivocación” es seguir con la antagonista posibilidad de ser macho o hembra, mujer u hombre, masculino o femenino, olvidando las múltiples opciones que posibilita el amplio espectro de las sexualidades.

Cada sociedad responde a sus propios modelos religiosos, de salud y jurídicos. Tres perspectivas que a lo largo de la historia se basan en el “*deber se*r” socializado, y en nuestra cultura con un marcado corte judeocristiano, de tal imaginario surgen pues la ideas de enfermo, antisocial y pecador. El problema es que los tres parámetros se interrelacionan, se interafectan y son interdependientes y todæo aquæol que transgrede el patrón bio-psico-socio-cultural que emerge de tales relaciones entonces se comprende como patológico y debe ser sanado, rehabilitado y absuelto; llevado al redil de la “normalidad”.

La sociedad no está preparada para comprender que el dinamismo social, cultural, político, legislativo y de atención en salud se basa en la aceptación de lo diferente; que son precisamente las bifurcaciones del camino “correcto” las que crean seres plenos, felices e íntegros, porque nadie responde al deber ser, sino que todæos de alguna manera somos trasgresores a partir de la aceptación que hagamos de nuestro querer ser y nos acerquemos a él en nuestra experiencia cotidiana de estar siendo.

La normalidad, en última instancia no sería el cumplimiento de la norma sino sería entonces el cumplir consigo mismo. Pero los equipos de salud, que se rigen en un modelo lineal positivista de la sexualidad nunca podrán aceptar ese otro concepto de normalidad, que corroe el sistema, no dañándolo sino haciéndolo más coherente con las necesidades de todæos læos ciudadanæos.

Así mismo, cabe aquí la discusión del cuerpo como el recipiente del ser (cuerpo y alma, dos esencias distintas, por ejemplo, para algunas religiones) versus el cuerpo como lo que somos, o más correctamente lo que decidimos construir para “*estar siendo*” autenticæos. Desde la dicotomía cuerpo-espíritu pareciera que el ejercicio del tránsito obra en el cuerpo; desde la otra perspectiva se obra en la unidad que somos nosotræos mismæos, como cuerpo que es más pleno y autentico en cuanto se vivencia como ejercicio de autodeterminación, libertad y conciencia de sí.

Señalar, separar, enfermar, patologizar, señalar, cuestionar son formas que tiene el sistema para autoperpetuarse en el poder; sus agentes de salud, religiosos y legales no pueden ni deben permitirse la posibilidad de asumir la diversidad en la existencia, porque estarían corroyendo sus propias bases como agentes del sistema; de ahí que la respuesta sea la normalización, incluso la normalización y adecuación social del sujetæo patologizado y normalizado porque se ha ajustado a uno de los patrones, ya sea macho o hembra. Para la sociedad y su cultura, la fluidez de los cuerpos y las sexualidades se considera una violencia porque les obliga a mirarse en el espejo y a descubrir su propia máscara.

# Para no concluir

Se cuestionan los géneros, los cuerpos, las identidades; pero en ultimas, lo que se cuestiona es el Poder y, en definitiva, la propia noción de masculinidad. El cuestionamiento de mujeres y de hombres conduce a que la “identidad masculina” se sienta amenazada y cuestionada y la respuesta sea la vulneración a todæo aquel/læ que no adecúa al “*deber ser*”. La violencia es la manifestación del miedo, que no solo se vive en carne propia, sino que se vuelve un ejercicio de poder en la guerra, como, por ejemplo, en el conflicto armado colombiano.

Bauman (2007) lo llama “miedo a la inadecuación”, pero en muchas personas ese miedo se trastoca en otra forma de poder, en la “***valentía de la inadecuación***”. Ya el eje particular no es la amenaza de perder privilegios, sino autorizarse a renunciar a ellos, o más concretamente, a reconstruir la propia identidad o a destruirla definitivamente.

Pasar de los estudios de la “exclusión social” a los estudios de la auto-aceptación implica desentrañar el poder externo y entrañar la construcción del propio poder. (Autès, 2004), habla de la “desligadura” y (De Gaulejac & Taboada Léonetti, 1994 ) lo denominan “desinserción”, pero las nuevas luchas dan al traste con las representaciones del “*deber ser*”. Su argumento y vivencia consiste en pasar de lo que se comprende como una “perdida” a la dimensión simbólica y experiencial del poder encarnado en sí mismæo.

Esta no es una revolución nueva, es la lucha que llevamos muchos militantes por años en todo el mundo. En 1972, el joven filósofo francés Guy Hocquenghem (1946-1988) publicó su “pequeño” libro “El deseo homosexual”. Su propuesta SexPol desató todo el poder teórico, creativo y experiencial, en México, de Antonio Cué en 1975, germen del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), y después, de Juan Jacobo Hernández en el Frente de Liberación Homosexual de México (1977) y posteriormente los aportes de Carlos Monsivais y Nancy Cárdenas; como también de León Benhur Zuleta y Manuel Antonio Velandia Mora en el Movimiento de Liberación Homosexual de Colombia (1977); e igualmente, de Pedro Lemebel en Chile. Siendo común en todæos ellæos la disidencia, la expulsión y/o su apartidismo político.

En su escritura, Lemebel, les da personalidad a “las locas”, les otorga una voz e incluso detalla las ceremonias que realizan, que son los velorios casi teatrales donde se reúnen para despedir a quienes han muerto por las complicaciones del SIDA. Para Lemebel, citado por (Mangiola Zapata, 2016), el concepto de “la loca” no sólo define una particular identidad homosexual, sino que también se convierte en una metáfora que describe la manera de pensar de otros grupos minoritarios que desde los márgenes desafían y socavan los códigos de la sociedad “normal”. (Palaversich, 2010, pág. 257). Pedro Lemebel vuelve íconos a “las locas”, símbolos literarios

politizados y construidos gracias a su afinidad y amistad con ellas. Sabe de lo que habla y se identifica con ellas ya que proviene de ese mismo lugar (de su propio devenir loca), del mundo popular y de la homosexualidad barrial.

Lemebel co-rrompe todos los imaginarios heteronormativos posibles con sus embarazos travestis. Al respecto Palaversich nos dice:

*En “El último beso de Loba Lamar”,* (Lemebel, Loco afán. Crónicas de sidario, 2000)*, el proceso que vive la protagonista es similar al del personaje anterior. No quiere aceptar que se contagió de SIDA y mantiene firme su postura. Tampoco entiende el diagnóstico ni las consecuencias de no atenderse médicamente. Las compañeras de cuarto no se explican cómo sobrevive tanto tiempo sin tratamiento, y algunas lo atribuyen a un pacto con el demonio. “Sin AZT, a puro pulso la linda, a puro ánimo la cola resiste tanto”. Delirando ya en la última etapa, da órdenes “con aires de Cleopatra” y se imagina que es una reina embarazada. Sus amigas cumplen todos los antojos para mantenerla tranquila e inclusive van en busca bajo la lluvia de los duraznos y el helado de*

*naranja que les exige, prácticamente imposibles de encontrar en invierno, pero aun así se los consiguen. Justo antes de morir cree que va a dar a luz y queda con el rostro rígido por el grito de dolor. Las demás intentan disimularlo de varias maneras, y terminan sujetándole la mandíbula con un pañuelo.* (Palaversich, 2010)

Con esta estrategia artística a las ***maternidades y paternidades no hegemónicas*** nos abre las puertas a las maternidades transmasculinas y transfemeninas, co-maternidades lésbicas y embarazos subrogados y, por supuesto, a otros tipos de familias.

Inicialmente y con relación al sida re-surgen las nuevas familias, a las que Velandia denomina Neofamilias, y a las que definió como

“*nuevo entorno familiar del homosexual que ha tenido ruptura con su bloque familiar y que se ha organizado en un círculo junto con su compañero y amistades, siendo éstas generalmente también homosexuales. Se considera importante el círculo neofamiliar en cuanto el paciente por el rompimiento con su familia desea de aquellos y no de su “familia” las visitas y ayuda necesaria*. (Velandia Mora M. A., Aspectos Sociológicos, seguimiento y tratamiento de pacientes con sida, 1988)

Las madres lesbianas nos ponen ante otros modelos de familia, de vínculo, del ejercicio de maternar. En las ***lesboparentalidades*** encontramos familias en las que no hay una madre y un padre, sino dos madres. Familias en el que el padre como tal no existe, en las que el hombre es un proveedor de semen que puede ser conocido o desconocido. En las que los hombres que desaparecen para convertirse en el ser que cuelga detrás del pene; un ser que deja de tener sentido y que únicamente cuenta como proveedor de semen. Familias con experiencias de comaternidades en las que hay dos madres y una de ellas facilita el ovulo que es anidado en el cuerpo de la otra.

De esa diversidad de madres y maternidades nos habla, (Bogino Larrambebere, 2020) al respecto nos dicen: De la “maternidad hegemónica” en las sociedades contemporáneas a partir de la emergencia de experiencias culturalmente descuidadas y políticamente desprotegidas como las “no-maternidades” u “otras maternidades” (…) surgen aquellas figuras tradicionalmente periféricas (…) de “otras maternidades” como experiencias que crean nuevas formas de parentesco y modelos de familia cuestionando así el ideal de la maternidad biológica y la familia bio-conyugal.

*La categoría de “no-maternidades”, recurre a enfoques interdisciplinares que ponen de manifiesto la existencia de experiencias contra hegemónicas donde se expresan diversas formas de resistencia, transgresión o rebeldía, esto es, distintas formas de reivindicar la autonomía reproductiva, el tiempo propio y la creatividad. (…) Las protagonistas de “maternidades lesbianas” se sienten igualmente madres, tengan o no vínculos genéticos con su descendencia y el reconocimiento jurídico sea individual, y no de la pareja. Se comparte el rol maternal, el cuidado cotidiano y los vínculos afectivos con las criaturas* (Imaz, 2016)*. Estas “comaternidades lésbicas”* (Falguera, 2018) *representan otra forma de reinventar la familia, es decir, las familias formadas por lesbianas, gais, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGTBI), también denominadas “familias elegidas”* (Weston, 2003)*, “familias arcoíris”* (Pichardo, Stéfano, & Martín-Chiappe, 2015) *o específicamente “familias lesboparentales”* (Donoso, 2013)*. La lesboparentalidad contribuye pues a desestabilizar el supuesto continuum entre sexualidad, alianza, residencia, procreación y filiación. En este nuevo contexto de afectos, y la filiación surgida por el deseo* (Falguera, 2018)*, las “maternidades lesboparentales” desafían la conexión inseparable entre maternidad y biología, reivindican una sexualidad no procreadora e instauran otras figuras parentales, “ampliando los significados y las prácticas de la maternidad por fuera de las nociones heteropatriarcales”* (Yáñez, 2017, pág. 72)*. Además, las personas que viven en relaciones abiertas, poliamorosas y gender queer, no solo desafían las relaciones heteronormativas sino también las monógamas, y cuando quieren ser madre/padre lo hacen a través de un proyecto de crianza compartida (co-parenting). Esta propuesta subvierte la idea de familia nuclear y se enfrentan a los retos de crear y criar en una familia queer, plural y subversiva (Llopis, 2015; Trujillo y Burgaleta, 2014; Trujillo y Falguera, 2019)*. (Bogino Larrambebere, Maternidades en tensión. Entre la maternidad hegemónica, otras maternidades y no-maternidades, 2020)

Con relación a la ***gestación subrogada*** o gestación por sustitución, una técnica que consiste en que, una familia o una persona con incapacidad, ya sea física o funcional, para gestar busca la ayuda de una mujer, la cual se ofrece para gestar a su hijo, bien sea de forma totalmente altruista o recibiendo una compensación generalmente estipulada por ley, que suele establecerse teniendo en cuenta el importante esfuerzo que la mujer gestante realiza. Los vientres de alquiler, como algunos le llaman, no son una práctica tan nueva como pretende hacerse creer, es a partir de 1977 cuando la subrogación contractual se presenta como opción para las parejas infértiles (González Gerpe, 2018),

Nos encontramos frente a esta forma de gestación con diferentes posiciones; para algunas feministas está directamente relacionada con el capitalismo, el patriarcado y el poder. Desde esta óptica se les considera prácticas que mercantilizan los procesos reproductivos, y las ubican al lado de otras como la fecundación in vitro y la venta de óvulos, a las que enmarcan en el proceso de expansión del neoliberalismo que se evidencia a partir de los años ochenta. Tampoco es el interés de este texto entrar en dicha discusión; solamente se pretende hacer referencia a otras maneras de paternar y maternar y su relación con las parejas conformadas por hombres. Veamos lo que al respecto afirma (Marrades Puig, 2017)

*“La práctica de alquilar los cuerpos de las mujeres para gestar hijos para otras personas a través de un contrato: la afectación a la dignidad de las gestantes y a sus derechos inherentes, la renuncia de los derechos de filiación, y la supuesta libertad de las gestantes para aceptar las condiciones del contrato.*

*La gestación por sustitución afecta al derecho a la integridad física y moral de las mujeres gestantes y por eso afecta a su dignidad porque lesiona importantes derechos que le son inherentes y, además, porque existe una clara instrumentalización de las mujeres para satisfacer deseos al servicio de una estructura patriarcal que se manifiesta en la presión tanto de ser madre a toda costa, como en la necesidad de buscar descendencia con características genéticas propias. Pero también afecta a su libertad, ya que sólo puede decidir con libertad quien no está comprometido por la necesidad, por eso las decisiones libres sobre acciones que pueden dañar la salud y la vida de las personas deberían tomarse sólo en condiciones de plena igualdad”.*

Se trata de una decisión compleja, puesto que concurren un sinfín de aspectos emocionales y psicológicos que pueden afectar a todos los miembros de la triada: mujer gestante, padres subrogantes y el/la futuro/a hijo/a. “*La Gestación subrogada desafía los conceptos tradicionales de familia, maternidad y filiación, estableciendo una nueva forma de conformar una familia que tendrá que pasar la barrera de la aceptación social en cualquier país que pretenda regularse*”. (González Gerpe, 2018)

La entrada en vigor en España y en otros países en los que la Ley equiparó los derechos de las familias homoparentales a las heteroparentales, facilitó que las primeras pudieran recurrir a esta técnica en el extranjero.

En la actualidad, la Gestación Subrogada es una técnica demandada por una parte importante

de la sociedad y viene a dar respuesta a numerosas familias en su deseo de ser padres o madres; algunos de estos tipos de familia pueden ser: heteroparentales con incapacidad para gestar; homoparentales conformadas por machos de la especie humana; homoparentales de hembras con incapacidad para gestar; monoparentales masculinas; monoparentales femeninas con incapacidad para gestar; y, familias con progenitoræs transexuales.

La gestación subrogada cuenta a día de hoy con una sólida evidencia científica y clínica avalada por la larga experiencia de estados como el de California (EE.UU.) con más de treinta años

realizando procesos. Esta larga experiencia probada ha hecho que poco a poco otros países

como Canadá, Bélgica, Grecia o Portugal hayan ido regulando esta TRHA, e incluso países

como Reino Unido o Suecia, donde ya existía regulación en la materia, se estén planteando

reformar esa regulación para hacerla todavía más accesible (González Gerpe, 2018).

En Europa se habla de “Exilio reproductivo”, un término que fue propuesto por la Sociedad Europea de Reproducción Humana y Embriología en su 26th Annual Meeting (Roma, 2010), en el que se recomendó usarlo cuando, en la búsqueda de los derechos reproductivos, muchas personas se ven obligadas a exiliarse para poder ejercerlos.

En Colombia tenemos, entre otros, tres sonados casos de transparentalidad, los de las familias conformadas por dos personas trans, la primera de ellas la constituida por Máximo Castellanos y Daniela Maldonado, la segunda, la de Danna Sultana y Esteban Landrau, radicados en Nueva York. Las dos parejas han sido víctimas por autorizarse a transgredir la matriz heterosexual, a la par que estas familias necesariamente han pasado por un proceso de descentralización de su propia identidad trans; y, el de la tercera pareja, la conformada por Brigitte Baptiste y Adriana Vásquez, pareja que tuvo sus dos hijas antes del tránsito identitario de Brigitte.

Uno de los retos que la transparentalidad plantea es el hecho de desafiar el sistema sexo-género basado en la diferencia sexual y el binarismo de género. El sistema sexo-género asocia sistemáticamente los genitales y caracteres sexuales “femeninos” a la idea de la maternidad y los “masculinos” al de la paternidad; por lo que no encaja la posibilidad de que cuerpos diversos puedan gestar o asumir roles diferentes a los que han sido asociados tradicionalmente (Platero & Ortega, 2017).

Al romper el marco heterocisnormativo, la práctica individual y de pareja rescatan y hacen vida la noción de performatividad de (Butler, 2002), puesto que los padres y madres trans demuestran que paternar y maternar son constructos sociales y por lo tanto, logran transformarlos, deconstruirlos y re-construirlos a partir de sus propias explicaciones, vivencias y emociones.

Las vulneraciones de las que son sujetas las personas trans son diferentes según el tipo de transito que asumen. En el “*passing*”, de quienes transitan hacia las masculinidades, algunos tienen aceptación social; la persona es menos estigmatizada cuando su performance es marcadamente masculino siguiendo el modelo macho, masculino heteropatriarcal, dado que pasa a ocupar una posición de privilegio y, en consecuencia, el trato que reciben por parte de la sociedad es igualitario con relación al de otros hombres cis.

En las personas que transitan hacia las feminidades, el “*passing*” no suele ocurrir y el tránsito, que (Velandia Mora M. A., noviembre de 2019) llama “*migración*” o proceso de tránsito, es acompañado de violencias cotidianas, estigma y otras formas de discriminación; esto se origina en que cuando los caracteres sexuales de las personas trans no forman parte del imaginario colectivo dominante ni del marco de normatividad al no haber aceptación no se puede comprender como “*passing*”.

El “***proceso de descentralización***” de la propia identidad trans, lleva consigo un ejercicio de centralidad, puesto que al decidirse a maternar o maternar se adquiere una nueva identidad paterna o materna que reconfigura su identidad. Dicha re-configuración les hace más autocentradæos, al generar en la persona una ***trans***-***formación*** vital que incrementa la atención en sí mismæo y a su vez desvía la atención hacia el proceso de reenfocar la existencia hacia una nueva persona, al adquirir con el paternar o el maternar nuevos roles y responsabilidades; a la par que motiva un proceso relacional de dialógicas con la pareja, que igualmente es afectada por la misma situación emocional.

A lo anterior, habría que adicionar el proceso por el que suelen pasar las familias, ya sea que acepten o no acepten la situación del tránsito identitario de género en que el cuerpo, estando este nuevo ejercicio del maternar o el paternar, les pone de frente ante nuevos interrogantes, vivencias y cambios emocionales.

En el caso de quienes decidieron transitar con posterioridad al ejercicio de maternar paternar, el proceso les lleva, tanto a quien ha transitado como su pareja, a un ejercicio de ajuste de los roles tradicionales y a la necesidad de pensarse a sí mismaæos en aspectos relacionados con la propia identidad de orientación sexual, la identidad de género, la construcción de los vínculos afectivos e incluso el mismo rol social como progenitores.

# Bibliografía

Alvarez-Gayou Jurgenson, J. L., & Millán Álvarez, P. (2002). ¿Desviados, perversos o diversos? Expresiones comportamentales de la sexualidad y el expresiograma. *Archivos Hispanoamericanos de Sexología, 8*(2), 193.

Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones.* Obtenido de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS: ttp://www.philosophia.cl/biblioteca/austin/C%F3mo%20hacer%20cosas%20con%20palabras.pdf

Autès, M. (2004). *Les paradoxes du travail social (Action sociale)* (2e ed.). Francia: Dunod. Recuperado el 15 de octubre de 2020

Barthes, R. (1971). *Sade, Fourier, Loyola.* París: Éditions du Seuil.

Bauman, Z. (2006). *Vida líquida.* Barcelona: Austral.

Bauman, Z. (2009). *Ética postmoderna.* Madrid: Siglo XXI.

Baumann, Z. (2017). La modernidad liquida, nuevo espacio cultural contemporáneo. Recuperado el 17 de octubre de 2020, de Posmodernia: https://posmodernia.com/zygmunt-baumann-la-modernidad-liquida-nuevo-espacio-cultural-contemporaneo/ Posmodernia

Belmonte Martínez, C. (2007). Emociones y cerebro. En: VII Programa de Promoción de la Cultura Científica y Tecnológica. *Rev.R.Acad.Cienc.Exact.Fís.Nat., 101*(1. Edición digital), 59-68. http://www.rac.es/ficheros/doc/00472.pdf.

Bogino Larrambebere, M. (Marzo de 2020). Maternidades en tensión. Entre la maternidad hegemónica, otras maternidades y no-maternidades. *Investigaciones Feministas, 11*(1), 9-20. Recuperado el 19 de octubre de 2020, de file:///D:/Documents/escritos%20de%20otros/Maternidades%20en%20tensi%C3%B3n.%20Entre%20la%20maternidad%20hegem%C3%B3nica,%20otras%20maternidades%20y%20no-maternidades.pdf

Bogino Larrambebere, M., & Fernández-Rasines, P. (2017). Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica. *Revista de Estudios de Género, La Ventana, 5*(45), 158-185. doi:10.32870/lv.v5i45.5375

Butler, J. (2002). Acercamiento al Término queer. En J. Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (págs. 314-339). Barcelona: Paidós.

Crubin, D. (Productor), & Jennings, T. M. (Escritor). (2001). *Emociones en el cerebro adulto: El cerebro emocional. La vida secreta del cerebro.* [Película].

De Gaulejac, V., & Taboada Léonetti, I. (1994 ). La désinsertion sociale. Déchéance sociale et processus d'insertion. *Revue des politiques sociales et familiales*, 77-83.

Donoso, S. (2013). Superando la unicidad de la madre: la maternidad lesboparental. En C. López, D. Marre, & J. Bestard, *Maternidades, procreación y crianza en transformación (pp. ). Barcelona: Bellaterra* (págs. 185-201). Barcelona: Bellaterra.

Echeverría, R. (1996). *Ontología del lenguaje* (Vol. 3ª Ed.). Santiago, Chile: Dolmen Ediciones.

Falguera, M. (2018). Deseos, semen y bebés. Técnicas reproductivas y comaternidades lésbicas. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research, 2*, 1-25. doi:https://doi.org/10.1387/pceic.18862

Goleman, D. (1996). *La inteligencia emocional.* Javier Vargas Editores S.A.

González Gerpe, D. (2018). Gestación Subrogada: aspectos psico-sociales. *DILEMATA revista internacinal de éticas aplicadas*(28). Recuperado el 14 de octubre de 2020, de https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/issue/view/29

Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina.* Barcelona-Madrid: Egales.

Heidegger, M. (1957). *Identidad y diferencia.* Obtenido de Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS: http://www.medicinayarte.com/img/identidadydiferencia\_heidegger.pdf

Hocquenghem, G. (1972). *Gay beyond identity.* Duke University Press.

Imaz, E. (2016). Igualgualmente madres. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Quaderns de l’Institut Catala d’Antropologia, 21*(12), 76-87. Recuperado el 18 de octubre de 2020, de file:///D:/Documents/escritos%20de%20otros/Maternidades%20en%20tensi%C3%B3n.%20Entre%20la%20maternidad%20hegem%C3%B3nica,%20otras%20maternidades%20y%20no-maternidades.pdf

Lemebel, P. (2000). *Loco afán. Crónicas de sidario.* Barcelona: Anagrama.

Lemebel, P. (noviembre de 2011). Manifiesto Hablo por mi diferencia. *Revista Anales, Séptima Serie*(2). Recuperado el 25 de octubre de 2020, de https://revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/download/19449/20610/

Llopis, M. (2015). *Maternidades subversivas.* Tafalla: Txalaparta.

Mangiola Zapata, P. C. (julio de 2016). Loco afán: imaginario travesti. *Revista Nomadías*(21), 27-37. Recuperado el 23 de octubre de 2020, de https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/download/42819/44769/

Marrades Puig, A. (2017). La gestación subrogada en el marco de la Constitución española. *Estudios de Deusto: revista de la Universidad de Deusto, 65,*(1), 219-241. Recuperado el 19 de octubre de 2020, de file:///D:/Documents/escritos%20de%20otros/LaGestacionSubrogadaEnElMarcoDeLaConstitucionEspan-6129170.pdf

Maturana, H. (. (10 (7)). Ontología del conversar. *Revista Terapia Psicológica*, 1-14.

Maturana, H. (1978). *Biology of language: The epitemology of reality .* Nueva York: Academic Press.

Maturana, H. (1997). *Emociones y lenguaje en educación y política.* Bogotá: Dolmen.

Maturana, H., & Varela, F. (1990). *El árbol del conocimiento.* Madrid: Debate.

Maturana, H., & Verden-Zöller, G. (1994). *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano.* Santiago: Instituto de terapia cognitiva/ Gerda.

Palaversich, D. (2010). El cuerpo agredido de la homosexualidad y Loco afán de Pedro Lemebel. En F. Blanco, & J. Poblete, *Desdén al infortunio: sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel.* Santiago: Cuarto propio.

Pichardo, J. I., Stéfano, M. d., & Martín-Chiappe, M. L. (2015). (Des)naturalización y elección: emergencias en la parentalidad y el parentesco de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 70*(1), 187-203. doi:https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.01.009

Platero, L., & Ortega, R. (2017). *Investigación sociológica sobre las personas transexuales y sus experiencias familiares.* Madrid: Ayuntamiento de Madrid.

Preciado, B.-P. B., &  Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual (con Terror anal).* Barcelona: Melusina.

Punset, E. (2010). El camino al amor, nuevas claves científicas. En E. Punset, *Viaje a las emociones* (págs. 211 - 454). Barcelona: Edicion es Destino S. A.

Sáez, J., & Carrascosa, S. (2011). *Por el culo. Políticas anales.* Barcelona-Madrid: Egales.

Sarrás, J. (2000). *Un problema de deseo. Entrevista con el científico chileno Humberto Maturana.* Recuperado el 2 de mayo de 2012, de Tierramérica.

Trujillo, G., & Burgaleta, E. (2014). ¿Queerizando la institución familiar? Entre los discursos bio-sociales y las múltiples resistencias. *Feminismo/s, 23*, 159-179. doi:https://doi.org/10.14198/fem.2014.23.08

Trujillo, G., & Falguera, M. (2019). “Es una maternidad que hay que reinventar”: madres lesbianas, técnicas de reproducción asistida y retos a los que se enfrentan. *Política y Sociedad, 56*(2), 361-380. doi:https://doi.org/10.5209/poso.60557

Urquieta, M. (2002). *Amor y democracia. Conversando con Humberto Maturana.* Recuperado el 25 de agosto de 2011, de paginadigital.com.ar: www.paginadigital.com.ar/articulos

Velandia Mora, M. (2006). Identidades sexuales móviles: el derecho a estar siendo o la posibilidad emocional, teórica y experiencial de comprender las masculinidades en las minorías sexuales. En M. Viveros Vigoya (Ed.), *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (págs. 295 - 319). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia/ Tercer Mundo.

Velandia Mora, M. A. (1 de enero de 1988). Aspectos Sociológicos, seguimiento y tratamiento de pacientes con sida. *Avances en Enfermeria [Internet], 6*(1). Recuperado el 20 de octubre de 2020, de https://revistas.unal.edu.co/index.php/avenferm/article/view/83378

Velandia Mora, M. A. (junio - diciembre de 2011). El poder de la Masculinidad Hegemónica y la construcción de la masculinidad a partir del sometimiento sexual a otros hombres. *La Manzana, V*(9).

Velandia Mora, M. A. (noviembre de 2019). Definiciones de las identidades sexuales desde una perspectiva contemporánea. Texto soporte de la conferencia magistral denominada “De los imaginarios a las vivencias reales de las sexualidades. *3er Congreso Internacional de Salud Sexual y Reproductiva.* Bogotá, Colombia: Universidad del Bosque . Recuperado el 16 de octubre de 2020

Weston, K. (2003). *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco.* Barcelona: Bellaterra.

Yáñez, S. (2017). Una genealogía feminista para abordar la maternidad como institución y como experiencia. El legado de Adrienne Rich. *La manzana de la discordia, 12*(1), 61-76.

1. En el Diccionario de americanismos, de la Asociación de Academias de la Lengua Española, se define arepera como: femenino. Colombia, Expresión de la cultura “popular, vulgar” que se usa en este país como sinónimo de la “expresión correcta”: Lesbiana. [↑](#footnote-ref-1)
2. Con post-identidad se hace referencia al proceso de una persona que con el paso del tiempo no sólo transitan en el género, sino que también lo hace en el cuerpo y en la identidad de orientación sexual, pasando por múltiples rótulos hasta construir aquel con el que desea permanecer. [↑](#footnote-ref-2)
3. El uso del lenguaje es fundamental para el reconocimiento de las diversidades sexuales porque lo que no se nombra no existe. El uso del lenguaje en masculino es una forma de poder, de ahí la negación heteropatriarcal al reconocimiento de lo femenino y la apropiación en la escritura desde las perspectivas de géneros y diversidades sexuales del símbolo @, de los asteriscos, equis (x) y las æo, opción, esta última, que asumo para referirme no solo a las masculinidades y feminidades sino también a quienes no se asumen en ellas, les quienes no existen en el lenguaje. [↑](#footnote-ref-3)
4. No debe entenderse desde la oralidad genital sino desde la oralidad discursiva. [↑](#footnote-ref-4)
5. Una devolución al sistema de su propia violencia. [↑](#footnote-ref-5)