

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Ciencias Sociales con
mención en Género y Desarrollo

Procesos y tensiones en torno a la construcción de identidades políticas “Afrotrans” en
Ecuador

Diane Marie Rodríguez Zambrano

Asesora: Gioconda Herrera Mosquera

Lectoras: María Moreno y Sofía Zaragocín

Quito, diciembre de 2022

Dedicatoria

A Francisca Zambrano, mi madre, mi todo; mi modelo que me demostró que nunca es tarde.

A mi hijo Sununú, parte causal de esta maestría; muy duro es construir mi vida lejos de ti.

A mi pareja Zack; por soportar mis desvelos académicos.

Y a mí otro pedazo de vida, Valhymarié, espero ser tu orgullo.

Tabla de contenidos

Resumen.....	7
Agradecimientos.....	8
Introducción.....	9
Capítulo 1. Marco conceptual sobre identidades trans, sexualidad y raza.	18
1.1. Sexo, género y poder	18
1.2. Raza y poder.....	23
1.2.1. Primero la raza que el género	26
1.3. Raza y etnicidad	27
1.4. Raza y sexualidad.....	29
1.5. Identidad trans y la teoría <i>queer</i>	31
1.5.1. Interseccionalidad de la raza – etnia y sexo – género	31
Capítulo 2. Características socio económicas y procesos de politización de la población afrodescendiente y trans en Ecuador.....	34
2.1. Brechas de desigualdad y discriminación en la población afrodescendiente y trans en Ecuador	35
2.2. Afrodescendientes: aspectos históricos y sus condiciones de vida.....	38
2.3. Mujeres trans y condiciones de vida en Ecuador	41
2.4. Procesos de politización en Ecuador del movimiento afro y trans: Historia de grupos organizados afrodescendiente	47
2.4.1. La politización de la identidad trans en Ecuador	50
Capítulo 3. Análisis de la construcción de la identidad trans en mujeres afrodescendientes – <i>afrotrans</i>	55
3.1. Distinciones y/o Igualdad entre mujeres trans y mujeres “cis”	55
3.2. Identidad Trans: transgénero (tránsito del género), transexual (tránsito del sexo) 62	
3.3. Identidad Afrotrans en Ecuador: Ritos de reafirmación identitaria	68
3.4. Relaciones de poder en el trabajo sexual afrotrans	73

3.5. Precarización del trabajo de las personas Afrotrans	76
3.5.1. La normatividad del género como elemento de exclusión laboral	77
3.5.2. Condiciones de vida hacia la precarización	79
3.5.3. Flexibilización y Precarización laboral de las mujeres afrotrans	80
3.6. Interseccionalidad de lo trans y afro	84
Capítulo 4. Identidades <i>afrotrans</i> : ¿Como sujetas sociales existe un camino a lo político?	87
4.1. Accionar sociopolítico de las mujeres trans afrodescendientes	87
4.2. El Género en la Cédula de las personas trans	90
4.3. El ejercicio del trabajo sexual como soberanía corporal y plataforma política individual a lo colectivo	93
Lista de referencias	100

Lista de ilustraciones

Tablas

Tabla 2.1. Indicadores del promedio del ingreso total del hogar en Ecuador.....	36
Tabla 2.2 Tasa de desempleo en el Ecuador.....	37
Tabla 2.3 Etnicidad por años.....	37
Tabla 2.4 Acceso al empleo.....	38

Gráficos

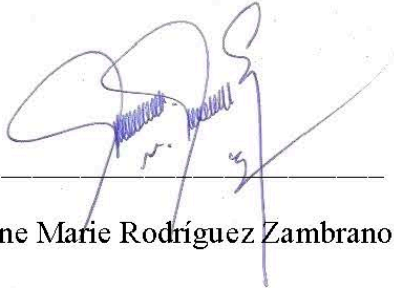
Gráfico 2.1 Provincias de residencia habitual población afrodescendiente.....	38
Gráfico 2.2 Categoría de ocupación por etnia.....	39
Gráfico 2.3 Población Afrodescendiente por provincias.....	40
Gráfico 2.4 Global de mujeres trans y transexuales.....	41
Gráfico 2.5 Por región	43
Gráfico 2.6 Nivel académico de mujeres trans.....	44
Gráfico 2.7 Subsistencia por ingresos propios	44
Gráfico 2.8 Identificación por cultura y tradiciones.....	45
Gráfico 2.9 Experiencias de discriminación educativas.....	46

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Diane Marie Rodríguez Zambrano, autora de la tesis titulada “Procesos y tensiones en torno a la construcción de identidades políticas “Afrotrans” en Ecuador” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creativa Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre de 2022



Diane Marie Rodríguez Zambrano

Resumen

Este trabajo se propuso indagar si podemos hablar de una identidad política afrotrans en el Ecuador y de qué manera las mujeres trans y afro lideresas han adoptado o no explícitamente su identidad afrodescendiente en su vida cotidiana o en su trabajo político como una forma de empoderamiento. Partimos reconociendo la experiencia política de los colectivos afroecuatorianos que han recuperado su historia y su cultura como signos de empoderamiento e indagamos si este proceso está o no germinando entre las mujeres afro y trans en Ecuador. Para ello analizamos la experiencia cotidiana y de liderazgo social de mujeres afro y trans en distintas ciudades del Ecuador haciendo uso de una metodología cualitativa que buscó reconstruir sus trayectorias sociales y políticas y su vida cotidiana. En términos conceptuales el estudio se basa en los aportes de teorías feministas interseccionales y de la teoría *queer*. El estudio encontró que las mujeres trans y afro no han insertado todavía su condición racial como parte de su proceso de reivindicación política, aunque algunas de ellas si están conscientes de experimentar discriminación racial en varios espacios. También se encontró que tanto las identidades raciales y trans son contexto específicas y varían de una ciudad/comunidad a otra en el país. Este trabajo hace un llamado a trabajar con una identidad política más interseccional que permita que las luchas afrodescendientes y trans encuentren caminos de identificación que les permita transitar hacia sus fines reivindicativos colectivamente y aboga por que el movimiento trans, que ha conocido un proceso muy importante de fortalecimiento en estos años, empiece a buscar una apropiación colectiva de las ancestralidades indígenas, campesinas, shuar y en este caso afro. Consecuentemente, la presente investigación empezó con la búsqueda de una identidad colectiva afrotrans y concluye que existe una identidad afrotrans en construcción que puede servir en estos momentos como un modelo para las identidades trans mestizas.

Agradecimientos

A mi alma máter FLACSO Ecuador, a mi tutora Gioconda Herrera y a todas mis profesoras de la maestría. Las llevo en mi corazón.

Introducción

Los afrodescendientes han vivido procesos de marginación, racismo y desaparición de su cultura durante siglos en todos los espacios sociales y territoriales que han habitado. Así mismo, formas contemporáneas como el racismo ambiental, han fomentado la violencia y despojo de su territorio ancestral, produciendo de esta forma una aparente muerte lenta en la población afrodescendiente (Moreno 2019, 93).

A partir de ello, el rescate de su ancestralidad los ha convertido, en algunos casos, en sujetos que buscan reconstruir su identidad como una manera de enfrentar políticamente las problemáticas que les amenazan. La apropiación identitaria de lo afrodescendiente deja de ser visto en la actualidad como parte del folclor únicamente y se convierte en un tema social y político. Esto les ha servido para posicionar o crear un sujeto politizado que no solo representa un patrimonio de lucha cultural, sino también de reivindicación política (Hernández 2005, 91). Sin embargo, la reivindicación de la identidad afro en el Ecuador, también está atravesada por dimensiones de clase, por la construcción de la sexualidad y por el género.

Otra población que históricamente ha sido discriminada al igual que los afroecuatorianos, son las poblaciones trans y con mayor énfasis las transfemeninas, transgéneros femeninas, transexuales o mujeres trans. En este caso también existe una lucha por construir una identidad positiva, en términos individuales y colectivos que les afirme como sujetos.

Las mujeres trans resultan ser esa intersección única entre lo establecido como natural a partir de las características primarias de nacimiento como es el sexo en contraste a la imposición social, como es el género.

La afirmación identitaria de las mujeres trans conlleva un sin número de consecuencias complejas que terminan frecuentemente en situaciones discriminatorias y de violencia por asumir un rol que de acuerdo a las normas sociales no les corresponde.

Inclusive en los casos en que las mujeres trans son aceptadas por su entorno se topan frecuentemente con un espacio muy hostil que no acepta y condena los procesos de autodeterminación de su identidad de género femenina. Por ejemplo, sabemos que la etapa puberal para cualquier ser humano es crítica; a esto hay que sumarle la crisis existencialista en la que se puede topar una joven trans, en el momento en que la

identidad de género con la que se siente cómoda no contenta ni a sus familiares, ni a su entorno en general (Ramírez 2018, 108).

La intersección única de mujeres trans entre lo masculino y femenino en un sistema social que tiene definiciones identitarias binarias fijas y establecidas tiene un costo muy alto para cualquiera que la adopte. Hasta aquí podemos afirmar que la apropiación identitaria del género no establecido en las mujeres trans representa un alto grado de vulneración a sus vidas, de forma consuetudinaria hasta la culminación de la misma. (Miller 2018, 9)

Por otra parte, el fortalecimiento político e identitario de las poblaciones afrodescendientes, tanto de mujeres como hombres, generalmente ha buscado la recuperación de la identidad afro tanto en términos históricos como culturales frente a un entorno que estigmatiza y desvaloriza su cultura (Hernández 2005, 91). Esto podría verse relacionado en ciertos casos con las mujeres trans puesto que el grado de estigma y discriminación son usualmente semejantes a los vividos por las personas afrodescendientes.

¿Qué sucede cuando estos dos procesos identitarios se entrelazan? ¿Cómo viven sus procesos de construcción identitaria social y política las poblaciones afrotrans en Ecuador? El trabajo de Giraldo (Giraldo 2018, 20) sobre los reinados trans en San Lorenzo, empieza a explorar indirectamente esta pregunta al mostrar que en estos eventos ciertas participantes reivindican la cultura afro como una afirmación importante de su subjetividad.

A partir de este estudio y de mi propio trabajo activista junto a poblaciones afrotrans me surgieron las siguientes inquietudes: ¿Las personas afrotrans ven importante el rescate de su ancestralidad afro al igual que su identidad de género? ¿Por qué algunas personas trans sí se apropian de sus raíces étnico culturales y otras no? ¿Cuál es el sentido que le otorgan las personas trans a la discriminación racial en sus vidas? ¿Es lo racial una dimensión que cuestionan en sus procesos de construcción identitaria y política?

En Ecuador existe escasa literatura trans y con más razón la que es interseccional con lo afro. Si bien es cierto existe un abordaje sobre las identidades trans, esta nos permite entender hasta cierto sentido como se constituyen desde lo individual a lo colectivo e incluso como llegan a procesos de politización.

La intención principal está sujeta a la construcción y la colocación del debate sobre la existencia o no, de lo afrotrans y que esto, a pesar de esta mirada mestiza tenga en su debido momento una discusión desde las propias realidades afro y trans, no que el mestizaje trans mire a lo afrotrans, sino que, lo afrotrans, se mire así mismo y discuta sobre sí mismo.

En esta investigación exploro la dinámica identitaria de mujeres trans activistas afrodescendientes y la manera en que se apropian o no de su identidad étnico-cultural, como una forma de empoderamiento que se entrecruza con su identidad trans. Me ha interesado mirar cuál es el sentido que tiene la apropiación de esta identidad ancestral afro en su proceso de empoderamiento colectivo, hasta qué punto esta identidad afrotrans es adoptada o negociada en su cotidianidad y hasta qué punto esta recuperación es parte de la construcción de una identidad estratégica.

Rompiendo este rol impuesto socialmente me surgió también la inquietud de ¿Hasta qué punto esto puede empeorar sus condiciones de su vida, o por el contrario empoderarlas y contribuir a la creación de un sujeto colectivo? En este sentido, la presente investigación se centra en entender de qué manera se entretelen las identidades trans y afro *afrotrans*, en la construcción del colectivo trans en Ecuador en tanto sujeto político. Los principales conceptos y discusiones con las que abordo estas preguntas en esta investigación tienen que ver con las categorías de género, raza, etnicidad, sexualidad y también con la teoría *queer*. Inicio revisando las categorías de raza y género, entendiendo que son entes para abordar relaciones de desigualdad. mi interés se basa en analizar la intersección entre lo masculino y femenino en un cuerpo trans y como esto se expresa en la realidad cotidiana hasta el punto de convertirse en una identidad.

Ante esto la presente investigación no solo trata de entender la constitución étnico - cultural del sujeto político afrotrans en Ecuador, sino de analizarlo desde la intersección entre raza y género, a partir de la construcción de su identidad de género alejada de lo heteronormado y preguntándonos sobre si constituiría un sujeto político identitario al que he llamado Afrotrans.

En estos cuerpos que buscan identidad, como es el cuerpo trans, es importante llegar a reconocer las múltiples representaciones y los símbolos que se encuentran disponibles para la construcción de esa identidad, para ello retomo el concepto de género de Scott (Scott 1990, 265). Esto nos permitirá mirar si en este proceso identitario de construcción

como mujeres trans, estas mujeres incluyen o no su condición afrodescendiente como un factor relevante o si por el contrario esto es ignorado.

Por otro lado, considero importante retomar el aporte de la teoría *queer* sobre la construcción social de la sexualidad. El no sujetarse a una identidad heteronormada tiene que ser estudiado en relación a un contexto histórico y espacial específico. El concepto de transgresión, puede convertirse en este sentido, en algo que no necesariamente sea malo o bueno, dependiendo del significado que tiene para los actores en su contexto específico y nos permite ver como los mecanismos coercitivos de la norma quedan al desnudo. Inclusive, hasta qué punto podemos interpelar a la norma o transgredirla, cuya finalidad es conducirnos a deconstruir un mecanismo social coercitivo, que no todos ven, pero que todos ejecutamos, parafraseando la teoría *queer*.

También me sirvo para el análisis de la crítica que levanta Butler a la categoría de género cuando señala que la división entre sexo biológico y género construido es incorrecta y que ambas son socialmente construidas y son categorías de desigualdad, es más, para esta autora el género es quien otorga sustancialidad al sexo (Butler 1990, 45).

Por tanto, el género en tanto categoría de desigualdad no puede ser abordado en nuestros sujetos de estudios de forma unidimensional, sino que es necesario analizarlo como un cuestionamiento a las normas establecidas, tal como lo hace la teoría *queer*, como un mecanismo que actúa para normalizar la heterosexualidad en los distintos cuerpos. Con esta crítica, no se trata de buscar o encontrar otra identidad, sino de explorar cómo esta identidad es constitutiva de su propia realidad y permite o no, la construcción de un sujeto político. Aquí desde la propia óptica de Butler, es interesante abordar lo transgénero desde la teoría *queer* y como esta puede o no, convertirse en la sustancialidad de la categoría género.

Por ello, a pesar que este sujeto político sea identificado como trans, a partir de la propia teoría *queer*, es imperante analizar este sujeto en su propio contexto y como ello le permite concebirse como un sujeto político o no, a partir de esta identidad, entendiendo al género como elemento constitutivo de las relaciones sociales. (Scott 1989, 65)

Me parece importante también entender si los procesos de politización entre lo afro y trans se entrelazan, puesto que permitiría a las mujeres trans, a modo de hipótesis lo menciono, adquirir un proceso de empoderamiento y a la vez de criticidad con respecto a los diferentes tipos de transfeminismos que en la actualidad obvian estas

interseccionalidades que complejizan la propia realidad de las mujeres trans. Considero que existe una profunda complejidad más allá de ser mujer trans, si a esto le agregamos que es afrodescendiente, incluso que ser una mujer cis afrodescendiente. Por supuesto, no existe una intención de compararlas vacíamente, sino que es importante entender cómo el tránsito de los feminismos negros surgió de una forma crítica dentro del propio feminismo, por lo que, esperaríamos que lo mismo surja al entrelazar la presente tesis o afro y lo trans.

La tesis encontró que si bien existen experiencias individuales de auto reconocimiento y discriminación afrotrans todavía no ha surgido una identidad colectiva afro trans que esté politizando la intersección entre un posible racismo y discriminación trans.

Existirían varios factores que explican esta ausencia de politización de la intersección entre lo racial y lo trans. En primer lugar, las mujeres trans afro que se encuentran en sus propios espacios afros, no ven este proceso reivindicativo necesario puesto que no experimentan racismo en contextos con mayoría de población negra como ciertas zonas de la provincia de Esmeraldas. La recuperación de la identidad afro es escasa o se basa en el uso de indumentarias en eventos breves y no permanentes.

En segundo lugar, aquellas mujeres afro y trans que se encuentran en ciudades, donde podrían estar experimentando posiblemente racismo, como Guayaquil, Quito, Cuenca, Manta, no ven al momento a su identidad afro como un factor que les permita catapultar sus identidades políticas. Su atención pudiera estar concentrada en los aspectos negativos de la condición racial más no en la reivindicación cultural de la ancestralidad. Esto está conectado con el hecho de que la mayoría de mujeres trans se construyen en base a estereotipos, en los cuales está muy presentes las estrategias de blanqueamiento. Por eso considero que las identidades afrotrans son escasas y aún navegan en la individualidad y hace falta caminar en un futuro hacia una articulación colectiva.

Sobre mi posición frente al tema, considero que en efecto en nuestro contexto a pesar de los grandes esfuerzos realizados no solo desde la academia, sino desde los espacios políticos sociales y culturales, existen aún características y símbolos instaurados en algunos de nosotros que no permiten una participación e inclusión mucho más real de lo que es, significativamente ser afro en nuestro país.

Esta naturalización propia del sistema patriarcal y la estructura de violencia y discriminación a la que estamos expuestos no nos permite ver no solo lo afro, sino otras

realidades que convergen en nosotros, pero que debido a estas características mencionadas no las percibimos e incluso, podríamos invisibilizar inintencionalmente.

Metodología

Esta investigación se planteó originalmente como una etnografía sobre el proceso de politización de la población trans en la provincia de Esmeraldas, donde un grupo predominante de la población es de origen afro, específicamente en San Lorenzo de Pailón. Planteé una etnografía ubicada en esta ciudad, para explorar la relación cotidiana, la vinculación e interacción no solo con la comunidad trans o “LGBT+, LGBTI, LGBTIQ+” (lesbianas, *gays*, bisexuales, trans, intersex, *queer* y demás), sino con todos los pertenecientes a la comunidad, en relaciones que fluctúen en la confianza, afectos, emociones, entre otras simpatías que me hubiesen permitido recolectar la información para la investigación.

Incluso, contaba con el contacto y la apertura organizada de los líderes LGBTI de Esmeraldas, como la Red Provincial de Esmeraldas; y aposté a indagar con ellos, como la intersección de lo trans y lo afro, les permite o no construir un sujeto político en Esmeraldas.

La llegada de la pandemia del COVID19 a Ecuador, como es de conocimiento público, tuvo consecuencias catastróficas, concentrando la crisis en grandes ciudades como Quito y Guayaquil; ciudades en donde vivo y transito cotidianamente. El toque de queda, más el panorama incierto a nivel mundial, sumió no solo al Ecuador sino también a todo el espectro internacional en una constante crisis psicológica, que si bien es cierto es menos riesgosa que la propia pandemia, ha dejado secuelas en muchas personas que no han sabido lidiar con el encierro y la nueva “normalidad”. En lo particular fui afectada familiar y económicamente como muchas otras personas en el país. De mi parte, aún, no he tenido pérdidas humanas cercanas, de las que espero se mantenga así. Por otra parte, si he tenido pérdidas humanas de amistades, en mi círculo profesional y activista, lo que en ocasiones pudo agobiarme en la cotidianidad. Esto considero importante mencionarlo para lograr entender cómo otros aspectos enriquecedores de la investigación, como la propuesta de etnografiar, no pudieron lograrse.

Sin embargo, al salir del pico de la pandemia las actividades con ayuda de la tecnología fueron tomando forma. Junto a mi tutora caminé nuevamente hacia los procesos de

trabajo de campo, a pesar que antes del encierro ya había realizado contacto con varias líderes de forma personal, puesto que me movilité a Esmeraldas. Esa exploración previa en territorio me permitió a partir de ese alcance, continuar con una metodología virtual, que me permitiera obtener los mismos resultados y asegurando que no haya exposición ante la pandemia del COVID19.

El giro que tuvo mi investigación consistió en renunciar al trabajo etnográfico a nivel local y remplazarlo con entrevistas virtuales semi estructuradas a población trans y afro residente en varias ciudades de país y no solo en San Lorenzo de Pailón. Me concentré en indagar cómo se relacionan estas transfemeninas, primero con los espacios organizados en los que participan, luego sus relaciones con la comunidad en la que conviven y posteriormente indagué sobre cómo interactúan con los espacios sociales y políticos de su localidad. Conversé con líderes trans, auto percibidas como *afrotrans* y otras que no se reconocen como tal, con el fin de conocer su cotidianidad y la forma en que estas identidades les han servido o no para formular reivindicaciones.

Adicionalmente, abordé a personas trans que no se sienten identificadas como lideresas, pero cuya identidad rompe la norma. Otros perfiles importantes como trans que ejercen el trabajo sexual o son estilistas y artesanas me permitieron también conocer a más de su cotidianidad, su precariedad y posibles ejercicios de poder.

En total realicé veinte entrevistas. De estas veinte entrevistadas solo cuatro son dirigentes en las localidades de Esmeraldas, Guayas, El Oro y Santo Domingo de los Tsáchilas. 16 de mis entrevistadas residen en sectores urbanos de Pichincha, Guayas, Esmeraldas, Manabí, Azuay, Los Ríos, mientras que las restantes cuatro, son del sector rural de Guayas y Esmeraldas. De estas veinte, ninguna había escuchado el término "*afrotrans*", apenas tres reivindican sus raíces ancestrales afros, pero como un complemento o folklor, mas no como parte de su identidad política/activista.

Consecuentemente, al ser yo una mujer trans que impulsa varios colectivos a nivel nacional del conglomerado LGBTI, me permitió tener una apertura considerable para el contacto con las mujeres "*afrotrans*". Además, es importante indicar brevemente, sobre mi identidad como mujer trans, activista y si esta influyó o no, en el proceso de investigación. En este sentido, considero que estas características me ponen en un lugar privilegiado de aquellas otras personas que intenten investigar, puesto que reconozco que al ser una mujer trans que se encuentra en algunas partes del país desde hace varios años por consecuencia del activismo que desarrollo, este me ha permitido tener la

facilidad de localizar a compañeras que en algún momento intercambié por cualquier motivo, lo que se vio brevemente favorecido por el elemento telemático que nos obligó a utilizar la pandemia del COVID19. También en la actualidad la propia tecnología nos ha permitido alcanzar contactos perdidos lo que quizás en otros momentos no ha sido sencillo encontrar a personas con cierta interseccionalidad como en el caso de la presente tesis.

Como todo proceso investigativo, siempre aclaré mi intención al entrevistarlas utilizando todos los mecanismos protocolarios y códigos de ética pertinentes para que estos no influyan en sus respuestas. También me he cuestionado la posibilidad de que la información recolectada no sea lo suficientemente rigurosa porque soy una mujer trans y el trabajo investigativo, hasta cierto sentido, si hablamos desde las posturas de género es de pares, no así de raza-etnia, puesto que soy una mujer trans mestiza; pero que, finalmente he constatado que los procesos entre pares a partir de la propia experiencia organizacional tienen una mayor factibilidad. Lo único que lamento es no ser una mujer trans afro, puesto que siento que en algún pueda ser malinterpretada mi contribución proviniendo de una mujer trans mestiza y con ciertos privilegios de los que mis hermanas trans afro carecen en su mayoría.

Por ello, me concentré en indagar cómo se relacionan las mujeres trans, primero, con los espacios organizados en los que participan, luego sus relaciones con la comunidad en la que conviven y posteriormente indagué sobre cómo interactúan con los espacios sociales y políticos de su localidad. Conversé con líderes trans, auto percibidas como “*afrotrans*” y otras que no se reconocen como tal, con el fin de conocer su cotidianidad y la forma en que estas identidades les han servido o no, para formular reivindicaciones.

Me permito precisar, además, que la metodología en base teórica he utilizado a Hernández, que menciona que la investigación cualitativa se enfoca a comprender y profundizar los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en un ambiente natural y en relación con el contexto. El enfoque cualitativo se selecciona cuando se busca comprender la perspectiva de los participantes (individuos o grupos pequeños de personas a los que se investigará) acerca de los fenómenos que los rodean, profundizar en sus experiencias, perspectivas, opiniones y significados; es decir, la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad.

También es recomendable seleccionar el enfoque cualitativo cuando el tema del estudio ha sido poco explorado, o no se ha hecho investigación al respecto en algún grupo social específico (Hernández 1997, 374).

Como se mencionó se utilizó como método de recolección de datos el enfoque de la investigación cualitativa, que “estudia la realidad en su contexto natural”, tal y como sucede, intentando sacar sentido de las mujeres trans afro, o interpretar los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas. La investigación cualitativa implicó la utilización y recogida de una gran variedad de materiales—entrevista, experiencia personal, historias de vida, textos históricos, imágenes, – que describen la cotidianidad y las situaciones problemáticas y los significados en la vida de las mujeres trans afro”.

La investigación contó con las cuatro fases fundamentales en el proceso de investigación cualitativa, como lo es la preparación, el trabajo de campo que en este caso fue telemático, la composición analítica a partir de los datos obtenidos y la fase informativa que es la presentación de los datos sistematizados y analizados.

Estructura de la tesis

En el primer capítulo presento el marco conceptual de mi investigación en el que analizó las categorías de sexo y género, raza y etnia. En este sentido la tesis se conforma estructuralmente de la siguiente forma:

- 1.- A partir de ellos hago una revisión sobre las categorías primero de mujer transgénero y mujer cis, las categorías de transgénero y transexual para finalmente introducir a la interseccionalidad.
- 2.- En esta sección, analizo no solo su distribución y la concentración en algunas provincias sino también, sus características socio demográficas. Exploro brevemente también, su presencia en el Ecuador, a partir de los diferentes colectivos y sus posibles articulaciones en territorio con miras a la politización.
- 3.- así mismo la forma diferenciada en que las personas entrevistadas se auto identifican respecto a su vida cotidiana, su entorno y posibles relaciones de poder.
- 4.- Cierro el estudio con una reflexión sobre mis hallazgos y con posibles brechas y ausencias que permitan dar continuidad a nuevos procesos de exploración a partir de lo afrotrans.

Capítulo 1. Marco conceptual sobre identidades trans, sexualidad y raza.

Considero que es necesario explicitar los debates entorno a sexo, género y poder en tanto ejes de desigualdad y también dimensiones de construcción identitaria. Esto me permitirá entender de mejor forma como las mujeres trans desde su propia contextualización desarrollan e implementan estas categorías en su cotidiano vivir, pero sobre todo como estos símbolos llegan a convertirse en parte constitutiva de sus vidas.

Luego, discutiré sobre las diferencias entre mujeres trans y cisgéneros, puesto que, en el mundo actual, es importante dejar en claro cuál es la óptica, sobre todo de la presente tesis, con respecto a estas miradas, que mientras unos pueden considerar de hecho a una mujer trans como parte de la diversidad de ser mujer, otros pueden no entenderla así. La lectura que se produce a partir de una mujer trans en la actualidad negativamente, pasa por el hecho de que no son mujeres o en su defecto que es un tránsito y que, debido a ello, no le da solidez a su identidad. Inclusive estos discursos son plasmados ampliamente por una parte del sector de las mujeres y feministas, produciéndose lo que en la actualidad se conoce como TERF por sus siglas en inglés (Trans Exclusionary Radical Feminist). También existe al interior del movimiento trans, las propias diferenciaciones entre quienes han alcanzado la categoría sexo a partir de una reasignación sexual, en sus propios símbolos, mientras que las que no lo hayan alcanzado se “quedan” en la categoría género.

Abordar estas dos categorías me permitirá conducirme a la teoría *queer*, para continuar ahondando en lo transgénero y transexual sintetizando, una parte de lo *queer* con lo anteriormente dicho. Agotado este debate discutiré los términos de sobre raza y etnicidad, para luego de esto pasar a la relación entre raza y sexualidad que me permitirá concluir con la interseccionalidad de estos temas.

1.1. Sexo, género y poder

Lamas desestructura la categoría “sexo” de una forma distinta a otras autoras, puesto que lo coloca en un punto no solo de construcción social, sino en una construcción que permite solo definir mayorías de identificaciones biológicas, dejando posibles minorías a un lado, como por ejemplo las personas intersex. Para ella, existen más definiciones conceptuales a lo que de forma simplista se ha llamado sexo, ocupando de esta forma, por ejemplo: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos o comúnmente llamado genitales (Lamas 1997, 65).

Partiendo desde esta premisa, los/as intersex serían aquellas personas que comparten características tanto masculinas como femeninas, que en la cultura no son reconocidas por no calzar, en lo que entendemos, como hombres y mujeres desde las posiciones esencialistas.

Estimo que la autora, intenta dejar en claro que el reconocer otras posiciones con respecto a otras definiciones fisiológicas, acarrearía reconocer otras categorías sociales y/o culturales, que si bien es cierto no se encuentran definidas en la actualidad sí podrían ser construidas. Ello por su puesto, traería un sistema de confusiones para aquellas posturas monocromáticas, por decirlo de alguna forma, que han aprendido a ver el mundo de dos formas: hombre y mujer.

Herrera en su análisis de enfoques de género, tiene en claro que el desafío principal ante la categoría género, es lograr desmontar paradigmas fundamentales, como bien podrían ser la propia posición esencialista del sexo (Herrera 1998, 187).

Para De Beauvoir en cambio, el sexo es explicado a partir de los procesos culturales de dominación de la mujer (De Beauvoir 1949, 41). Inicialmente como una postura biológica de división, para posteriormente definirlo como una categoría construida para delimitar la vida de las personas a partir de diferencias, que solo en una analogía al racismo, se lo podría explicar. A lo largo de su postura De Beauvoir, deja en claro que al referirnos esencialmente al sexo, coloca a la mujer como un objeto ante el hombre que si es sujeto; siempre la mujer como un elemento adicional, que no complementa para mirar en un solo frente como un conjunto indivisible o pertenecientes, sino más bien como un acto de un superior a un inferior, de compuesto que lo define en sus propias palabras como la otredad: “La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no esté con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (De Beauvoir 1949, 45).

Es muy probable que, en aquella época bajo la categoría sexo, la feminidad entendida como género, no es tratada como una categoría aparte, sino como una misma con el sexo. Es más “género” es utilizado en su mayoría para definir un accidente gramatical. A pesar que en ocasiones define a masculino y femenino como género, no encuentro profundidad en ello como en otras autoras, entendiendo también el momento histórico de la elaboración del libro.

Ortner, por su parte para explicar su postura con respecto a la dominación del hombre sobre la mujer, recae en situaciones esencialistas del sexo. Su explicación de naturaleza y cultura parte justamente a partir de la definición del hombre como sexo dominante, que sería una analogía de la explicación práctica de la RAE. En su analogía Ortner, explica como la cultura tiene la capacidad de actuar y controlar las condiciones de la existencia natural. A pesar de que no es una relación de igual a igual, su análisis deja plenamente planteada su categorización conceptual. La desvalorización desde la cultura occidental a la naturaleza en su analogía: la cultura es al hombre, lo que la naturaleza es a la mujer, como propiamente ha llamado a su interpretación.

A pesar de su gran contribución, incluso a la ecofeminismo desde su crítica, es importante también entender en el texto de Ortner, no encontramos una postura, ya sea de asimilación al sexo como una categoría social al igual que el género, sino más bien el sexo tratado como una categoría esencialista.

Rubin, es mucho más minuciosa en definir las categorías sexo y género que el resto de autoras a mi parecer. Para este apartado es importante revisar su análisis sobre Freud y Lacan, que refiere justamente a las posiciones fálicas asociadas a las teorías clásicas del sexo. Es importante también entender que su análisis se basa estrictamente en la construcción de la sexualidad. Es el sistema social el que produce la sexualidad con todos sus arquetipos y símbolos que la definen tal cual la conocemos, con la finalidad justamente de oprimir, como lo definen también otras autoras. Su posición mucho más compleja que otros textos, no solo se basa en el análisis de la categoría sexo y género sino, en los alicientes que lo construyen y lo conducen a ser lo que indique, categorías de opresión.

Esa opresión tiene por su puesto una finalidad muy clara y es la división sexual del trabajo. Aparte de esto Rubin, deja en claro un análisis de la heterosexualidad y al igual que el sexo y género, lo plantea como construido. Incluso su posición con respecto a las categorías que se analizan en el presente es mucho más profunda, al punto de querer desaparecerlas: “El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en el que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quien hace el amor”. (Rubin 1986, 41)

Quizás es una de las autoras favoritas para quienes rompen las normas de género y sexo, sin tomar al sexo como esencialistas, puesto que a partir de una profunda explicación de

las categorías sexo como un elemento construido, plantea una posible realidad que deja de ser utópica.

Con todo el análisis realizado es importante entonces plantear que las autoras como por ejemplo Ortner hablan de una posición esencialista, explicando la situación de la categoría sexo con sus particularidades, que si bien es cierto no es el meollo de su tesis, implica el análisis de hombre y mujer entendidos como parte de la teoría clásica.

Beauvoir, intenta con las limitaciones de su época a pesar que en momentos pudiese tratarse como categoría distinta. Sin embargo, es importante dejar en claro que trata al sexo como una categoría construida al igual que el género a pesar que no es definido estrictamente. Lamas, Herrera y Rubin dejan en claro la construcción de sexo como una categoría de opresión y por tanto una categoría en iguales condiciones que el género, organizadora del poder al igual que raza y clase, que son relaciones de desigualdad en una determinada acción de poder.

En este sentido, tenemos dos posiciones, el sexo como una categoría esencialista, el sexo como una categoría socialmente construida en una misma posición que el género puesto que también es construido. En este punto, surge la siguiente pregunta desde el esencialismo: ¿Aquellas personas que nacen con ciertas características asociadas al sexo y que transitan hacia el sexo deseado, adquieren esos espacios de poder o de menoscabo? Me refiero a las personas trans, que son aquellas a las que se les asigna un sexo impuesto al nacer. Desde las teorías esencialistas entonces, serían personas que han nacido en un sexo para posteriormente adquirir o abandonar ese sexo y transitar al otro. El punto es que, al tratarse de esencialismos, los cambios externos no podrían suplir ese sexo, por lo que a pesar de realizar los cambios fisiológicos esto no sería suficiente para ser contenidos en ese sexo, a partir de las ciencias naturales con lo cual se manejan algunas posturas. Esta tesis es regularmente adquirida como un hecho innegable e indivisible por los esencialismos y en la vida cotidiana por los fundamentalistas. Incluso, son el meollo para disolver cualquier lucha o causa social con respecto a los derechos de personas que se identifican en una posición sexo-genéricamente distintas a las normadas.

Entonces, aquellas personas que nacieron varones y realizan un tránsito hacia el sexo de las mujeres, no adquieren las mismas categorías de discriminación, puesto que el esencialismo no las considera en nueva posición porque no la entiende como “natural”, en teoría.

Para el caso en que tomemos a la categoría sexo como un constructo socialmente elaborado al igual que el género, aquellas personas que rechazan esta imposición y transitan hacia el otro sexo o género, se les puede entender que pierden o todos sus poderes o segregación, dependiendo del sexo o género que hayan transitado. Me refiero a sexo o género como iguales, puesto que nos encontramos en un punto que el sexo y género son construidos y ninguno de los dos es principio esencialista. Es así, que aquellas personas que nacieron varones y transitan hacia el otro sexo y/o género como mujeres o femeninas, pierden sus privilegios y poderes propios del sexo de varones y del género masculino. En esa consecuencia, adquieren la misma segregación, mancillamiento e incluso opresión que lleva el rol de ser mujeres o femeninas. Esto sin mencionar los alicientes discriminatorios y puntos de encuentros que puede conllevar este propio tránsito, puesto que abandonar un espacio de poder por uno mancillado, resulta la peor traición al poder patriarcal, que por ende puede verse volcado en violencia contra estas personas.

Volviendo a este grupo en particular, aquellas que desean visibilizarse con este tránsito, se autodenominan mujeres trans o transfemeninas, entendiendo en este punto que mujer y femenina son categorías de sexo y género construidas para oprimir. Para el caso de aquellas personas que hayan nacido mujeres y/o femeninas y realicen el tránsito hacia el sexo de varones y/o género masculino, abandonan ese espacio mancillado para adquirir un espacio de poder y continuar la opresión a ese sexo y/o género que han abandonado. Esto estrictamente hablando desde las posturas de opresión de las que la categoría sexo y género son portadoras.

Todo lo mencionado queda sustentado a partir de las posiciones de las autoras antes mencionadas. Ellas, como hemos visto deconstruyen todo aquello, al tratar a ambas categorías “sexo” y “género” como categorías culturales, construidas para oprimir.

Si finalmente tratamos el asunto como un todo socialmente construido, incluido la categoría sexo, las personas trans adquieren esas ventajas y desventajas sociales, dependiendo el caso. Considero que lo importante aquí, más allá de que sean tratadas esencialmente o culturalmente, es que las personas trans, a partir de su sexo y/o género transitado, puedan deconstruir las identidades de género que las oprimen, y principalmente la identidad heterosexual masculina. Es muy probable que las personas trans y otras intersecciones de género y/o sexo, sean las que puedan desarmar la

estructura patriarcal puesto que se encuentran en un punto único de intersección que otras identidades no.

Finalmente, considero que nos encontramos en un espacio-tiempo análogo, sobre sexo como teoría esencialista y lo que fue raza, también como teoría esencialista en el pasado. El problema hasta el momento es que, a mi estimación, aún no se termina de desarmar apropiadamente el discurso y ejercicio social de la categoría “sexo”, como en su momento se desarticuló la categoría “raza”, como esencialista.

1.2. Raza y poder

La raza, la construcción de la sexualidad o la identidad y el habitus del cuerpo sano/bello, son símbolos que se encuentran presentes en todos los espacios y en todos los contextos, con sus propios códigos desarrollados a partir de contextos específicos que influyen de una u otra forma en nuestra comprensión del cuerpo. Los cuerpos racializados, los cuerpos transgéneros, los cuerpos discapacitados son cuerpos excluidos. Esto sin mencionar la interseccionalidad o el encuentro de una o más de estas categorías, como por ejemplo una mujer trans y afrodescendiente.

Entre el siglo XVI y XVII empezó una ola de críticas sobre los límites del poder y las libertades individuales. Una de esas críticas provino de Foucault, que a partir de un profundo análisis categorizó situaciones, que, hasta ese momento, no eran concebidas desde ese punto de vista revolucionario. Instituciones como los hospitales, cárceles, asilos de ancianos entre otros, fueron parte de su crítica que lo conducen a redefinir el poder sobre los sujetos.

Hasta el siglo XVIII predominó la teoría clásica de la soberanía, mediante la cual, el soberano tenía el poder de hacer morir o hacer vivir. El soberano ejercía su poder para decidir sobre la vida, para poder matar según Foucault. El cuestionamiento filosófico, se basó en que desde los orígenes del “contrato social”, fue concebido de forma voluntaria o implícita entre sus miembros para vivir. Era correcto entonces que el soberano decida sobre la vida, incluso de otros soberanos, pues formaba parte de este contrato. A partir de esta concepción, el derecho sobre la vida empezaba a problematizarse sobre el campo de análisis político.

Los cambios surgieron a finales del siglo XVIII en donde el poder se concentró en el cuerpo de los individuos. Este control del cuerpo, no solo tuvo que ver con cuestiones como la distribución espacial de los cuerpos, sino también la organización del campo de

visibilidad, esto con el único fin de mejorar su control. Al sistema de inspección de vigilancias y de jerarquías, Foucault lo llamo tecnología disciplinaria del trabajo. Estamos entonces ante el tránsito del poder, del soberano hacia el biopoder: “La soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir” (Foucault 1992, 55).

El biopoder se encarga de la vida, la controla y la normaliza. Pero ¿De qué forma interviene aquí la raza? Concibiendo a la raza como la aceptación del homicidio, es indispensable para condenar a la muerte a alguien. La raza fragmenta la población en quienes deben vivir y quienes deben morir, la raza funciona haciendo creer a la población que la otra parte vivirá más y de mejor manera si eliminan a los “inferiores”. Con el homicidio, intenta proteger su calidad de vida frente a los demás. Foucault no solo se refiere al homicidio directo, sino a la muerte política, exclusión social, la expulsión y el racismo de estado.

Este biopoder es la fuerza que va a ser regulada por la biopolítica, la misma que se encuentra presente en todos los momentos de nuestras vidas. A partir de esto la biopolítica vendría a ser el poder que toma la vida bajo su gestión, es decir una especie de administración. Foucault afirma que la biopolítica trabaja como problema biológico y de poder: “La biopolítica extraerá su saber y definirá el campo de intervención de su poder, precisamente de la natalidad y la morbilidad” (Foucault 1992, 70). Aunque Andrea no ha leído a Foucault, sus propias palabras traducen de lo académico a la realidad, lo que el mismo dice: “si te enfermas y vas al hospital te dejan morir” (entrevista, Guayaquil, 20 de agosto de 2020).

La raza entonces, dejemos por un momento el género, fue y es una justificación no solo para el control de la vida, la cual se fundó a partir de una ideología y su terminación, sino posterior para su tránsito al etnicismo. La raza en sí mismo carece de argumento biológico que permita esa distinción como lo manifiesta la propia ideología. En tanto por ello, el discurso de la etnicidad continúa siendo convincente para el control del cuerpo y las diferencias sociales, que se las categoriza a partir de escalas y que incluso interviene la propia clase. Para Marx, la clase tiene prioridad sobre la raza, puesto que es la manifestación ideológica en la lucha de clases.

En este tránsito de la esclavitud hacia la libertad, surgieron situaciones sociales que ante la clase eran incontrolables, debido al cruce de fronteras entre “razas”. Las ideas de la pureza de la “raza” y la sangre, sostenían la honorabilidad familiar y estas eran de

igual forma avaladas por la institucional matrimonial. Dicho de esta manera, los cruces interraciales estaban siendo un problema social, que no tenían una contención debido a la creciente revolución de libertad.

El biopoder que antecede a la biopolítica, entra en ejercicio al plantearse que la institución del matrimonio, debería estar reservado para uniones del mismo “linaje” o “pureza” de sangre. La documentación oficial de los nacidos, registraba únicamente a aquellos que provenían de ese “linaje puro”. En pocas palabras los matrimonios interraciales no estaban dentro del reconocimiento legal, sino al margen. Representaban entonces, exclusión a una clase distinta a ellos, formando así clases sociales de superioridad y otras de inferioridad: “los cruces entre razas diferentes rebajan el nivel físico y mental . . . Hasta que tengamos un conocimiento más fundado de los efectos del cruce de razas, haríamos mejor en evitar los cruces entre razas muy alejadas”.

Este discurso de biopoder, es igualmente materializado en las uniones del mismo sexo en Ecuador, cuya traducción del mismo “linaje” o “pureza” de sangre, se basa en las personas cisgéneros y no en las personas trans, menos aun cuando están atravesados por la raza, es decir, ser afro. Esta superioridad de ser cisgénero y no una persona trans, forma ciudadanos de primera y segunda clase, de quienes pueden o no acceder a contratos que las personas cisgeneros ejercen ampliamente. Al igual que los matrimonios interraciales, los matrimonios cis-trans, tienen un efecto discursivo biopolítico, que, a diferencia de la racialización, se condensa en el género y en una supuesta confusión del mismo; que conduciría a la extinción de la raza humana en su integralidad a partir de la falta de reproducción.

La biopolítica al ejercer el control sobre los cuerpos, busca preservar así la endogamia de las uniones al posicionar, cuyo fin superior, es garantizar el poder de los unos cuerpos sobre los otros cuerpos.

La nueva preservación de la endogamia, se basa en el control del cuerpo a partir de la actividad sexual de los soberanos. Es decir, hay una especie de racialización por parte del estado cuando se entra en debate o análisis la posibilidad de reconocer la formulación de las uniones o matrimonios, en el pasado como los interraciales y en la actualidad como en el caso de los homosexuales y por falta de análisis a profundidad, de los matrimonios cis-trans.

1.2.1. Primero la raza que el género

Retomando como axioma principal el género, sobre los cuerpos abyectos es importante pasar a la comprensión de lo que socialmente lo rompen. Butler construye una lúcida apuesta a la idea esencialista que el género es inmutable y que encuentra su arraigo o génesis en el cuerpo o naturaleza del “sexo”. Con esto, se conduce a la heterosexualidad obligada de igual forma, que no solo ya es una crítica a la supuesta esencialidad de la naturaleza, sino también, al control de la materialidad de los cuerpos a través de las normas del deseo. La propia existencialidad de las prácticas sexuales no normativas y las identidades de género, colocan en jaque al sistema social, al que ella refiere como una contradicción (Butler 2007, 45).

Esto es evidente en Guayaquil, puerto principal de Ecuador, a partir de las rupturas de género que se ven en las personas trans afro o afrotrans (denominadas así en primera instancia), en su vida cotidiana. Esto, no significa por ahora que a pesar que sean afro y trans, estén conectadas con las percepciones de las rupturas o en su defecto que están en contra del sistema como lo define Butler. Visto de otra forma, lo hacen, pero como mencione en el apartado anterior, pueden ejecutarlo, entenderlo con sus propios símbolos y nosotros entenderlo como una traducción en este caso de Butler.

Los actos estilizados en el tiempo, son los que configuran en un núcleo ontológico al género, dándole sentido a la postura de Butler, quien lo plantea como una simple representación. Estas representaciones han adquirido poder al punto de definir márgenes disciplinarios, que controlan el deseo y la identidad, que al final se los puede confundir pensándose como naturales o coherentes, dependiendo del contexto, que dentro de ese espacio es “antinatural e incoherente” su adquisición de esa postura de género.

Este tipo de hermandad. “Mi negro”, “Mi raza”, permite a partir de este breve análisis, entender que esta particularidad de conexión de la población afrodescendiente le ha favorecido, para fines internos de su propia población, como para también ser interpretados como un grupo social que maneja sus propios códigos, en los que el género no es un predominante en sus propios códigos, siempre y cuando la raza, sea la principal conexión.

Esta concepción racista (Wade 2000, 22), a pesar que ha venido siendo debatida por largo tiempo e incluso en ocasiones pudiéramos entender que, este “tipo” racismo, si se lo puede calificar así, permite entender que la raza es primero que el género, y que por

ello, el análisis de este comportamiento de hermandad debe tener una complejidad de estudio mucho más profunda que nos podría llevar a utilizar una categoría como la raza para fines comprensibles en este contexto, en la que se pueda diluir la categoría género, sobre todo en el caso en que la misma, es utilizada como una categoría de división.

Sin embargo, es importante también aclarar que esto no es el resultado de aquellas concepciones racializadas, que motivan que los espacios de interacción entre personas afrodescendientes y de quienes no lo son, terminen convirtiéndose en un espacio conflictivo del cual los afros no están dispuestos a sobrellevar, escogiendo el propio recurso de estar con sus hermanos en el cual existe una propia comprensión sociológica. Esto tampoco significa, que no exista una especie de racialización interna o de blanqueamiento, que incluso sea evaluado a partir de quienes son más afros que otros, con la finalidad de convertir esto en naturalización (Wade 2000, 22).

Para concluir esta parte, Butler, nos propone una nueva forma de entender al género y su relación con otras categorías como la raza. Fuera de la hermandad o el tratamiento entre pares afros, considero que el interés de la ruptura del género, en Ecuador hasta este punto y a partir de Butler, se basa en solo la contraposición al sistema de lo normado a partir del género y que, aunque algunas mujeres afros trans lo hagan, hasta ese momento no es utilizado como una entidad positiva, como lo haría si solo fuera una identidad positiva a partir de la racialización de los afros.

1.3. Raza y etnicidad

Al ser raza una categoría de desigualdad, es poco probable encontrar una identidad positiva, que es lo que se intenta a través de la presente propuesta. Sin embargo, creo importante revisar cómo esta categoría de desigualdad, podría articularse en las mismas dimensiones de la categoría género en un cuerpo trans, y cómo llega éste a convertirse o no, en una identidad positiva. Me importa también comprender, de qué manera estas intersecciones pueden constituir un sujeto político como mencioné, para ello exploraré la teoría *queer*, más adelante.

Para Wade las categorías de raza y etnicidad en ningún momento representan una constitución lineal que nos lleve *de la ignorancia hacia la verdad*. (Wade 2000, 22). La etnicidad es una categoría reciente y se diferencia generalmente de raza, como una categoría de desigualdad. Rescato de su análisis, que la categoría raza se la asocia a las características genéticas e incluso, su constitución de desigualdad depende de donde se

desarrolle. Wade asegura de igual forma, que la etnicidad es entendida a partir de las diferencias culturales, o por lo menos algunos autores convergen con ello; mientras que otros autores, no encuentran una diferencia real entre raza y etnicidad. Incluso en su propio análisis manifiesta que la categoría raza es utilizada frecuentemente para definir a los afrodescendientes, mientras que la etnicidad se la utiliza para definir a los indígenas (Wade 2000, 22). Por tanto, ambas categorías se encuentran en un debate contemporáneo sobre el planteamiento diferencial o en su defecto, constitutivo de sí mismo. Tanto a una como la otra pueden servir para entender procesos de desigualdad y diferencias culturales.

Por su parte, Hernández recoge el posicionamiento de la reivindicación afro y habla de una identificación étnico cultural. Dicho sujeto se construye en una identidad política a partir de la interacción de los mismos en un grupo social.

Los demás grupos afro-culturales parecen erigirse como un espacio de cohesión de la población negra asentada en Quito, pero más aún, como entornos en los cuales se experimenta un proceso de re- identificación y auto- identificación étnico cultural, como individuo y no como colectivo de valoración por lo propio, y, por consiguiente, de cuestionamiento y ruptura de los estereotipos que, históricamente, la sociedad blanco-mestiza dominante, ha desarrollado en torno a lo “negro” y que incluso han sido asumidos, vivido y reproducidos por los mismos afrodescendientes. (...) en tanto se constituye en un espacio de afirmación de los “afro”, en este juego de relación intersocial (Hernández 2005, 91).

Urrea (Urrea 1999, 245) en su análisis, plantea que lo étnico cultural consiste en la apropiación de sus propios espacios de interacción, de sus prácticas tradicionales y modernas que les permite identificarse y constituirse como comunidad negra, convergiendo con la postura de Hernández (Hernández 2005, 91).

Incluso los afrodescendientes, no solo representan una lucha que busca la reivindicación identitaria de un sujeto político, sino que, inclusive se ha visto en ocasiones, en la negación de la presencia de la racialización a partir un falso mestizaje nacional, que según Handelsman no solo significa la desaparición de la justicia pública sino hundir la identidad afro a partir de un estado de enajenación de sus particularidades. (Handelsman 2001, 122) Esto converge con Rahier, al indicar que el racismo debe ser entendido como una “estructura de conocimiento y representaciones para ubicar en alguna posición

social a un grupo poblacional, no a partir de una discusión social, sino más bien natural (Rahier 1998, 1957).

Nos queda claro entonces que la recuperación de la ancestralidad para las personas afrodescendientes tiene que ver con aquellas cuestiones de rescate étnico-cultural y político. La categoría raza, en este sentido puede formar parte de la presente propuesta de análisis para medir la desigualdad, pero en el terreno de la apropiación identitaria conservamos una perspectiva étnico cultural.

Definido esto, es importante ahora articular esta discusión con otra dimensión identitaria y de desigualdad, para comprender las dinámicas de apropiación de género y la construcción de la sexualidad en los afros.

En este campo retomo el estudio de Hernández quien trabaja sexualidades desde el punto de vista heteronormativo y el de Giraldo que aborda la construcción de los sujetos identitarios desde la sexualidad.

Hernández, plantea la construcción de un sujeto político étnico – cultural afrodescendiente que se ajusta a las normas contemporáneas de la construcción social de la sexualidad de forma esencialista (Hernández 2005, 91). Esto me permite entender que el movimiento afrodescendiente se encuentra desconectado de una construcción de la sexualidad en que las categorías de orientación sexual o identidad de género disidentes, no están presentes en el rescate étnico cultural.

Marcia Ochoa, *Queen for a day. Transformistas, Beauty Queens and the performance of femininity in Venezuela* me ha permitido contrastar que los concursos de belleza pueden ser un tema sociológico relevante y no sólo la reafirmación frívola de patrones normativos de feminidad, raza y nacionalidad; como postulan varios trabajos sobre el tema regularmente. De hecho, la discusión se enriquece a partir de la comparación de estos dos momentos con dos realidades distintas en la que en el caso de Giraldo la raza es uno de los elementos fundamentales.

1.4. Raza y sexualidad

Lo antedicho contrasta con Giraldo (Giraldo 2018, 20), que aborda la construcción identitaria entre raza y sexualidad, centrándose en la ruptura de la identidad sexual normalizada como lo es la heterosexual, en San Lorenzo de Pailón y su influencia fronteriza con Colombia. Esa diferencia es materializada a través de la experiencia de vida de Hugo/Daniel/Doméncia, a partir de los reinados trans afros. En su estudio se

combinan las dos identidades en las formas de representación y construcción de un sujeto *afrogay*, pero la autora menciona que lo afro es parte de un uso folclorizante y no tanto político.

... En Miss Afro *gay* suelen hablar de las tradiciones, como las cantaoras, la música y las danzas. En este sentido, la relación con la identidad afrodescendiente suele estar limitada a elementos culturales e incluso folclóricos, como la marimba, el bombo, el cununo y el guasá. El uso del turbante, y los colores de los vestidos (Giraldo 2018, 20).

Lo que sí está claro, es que en los reinados afros la eventualidad de ciertos rasgos de la identidad afrodescendiente está presente, pero no a profundidad, a diferencia de la apropiación identitaria de lo afroserrano, que es una constante en su relación intersocial (Hernández 2005, 91).

La constante afroserrana que encontramos en Hernández, es vista únicamente en Giraldo en el espacio de los reinados, al momento de representar a lo típico en San Lorenzo de Pailón. Entiendo a través de Giraldo, que esta experiencia de vida, lo típico de lo afro, es representado por Hugo/Daniel/Doménica, tres sujetos en uno. Hugo, como el sujeto reconocido e impuesto por la norma, frente al sujeto que se construye localmente con una expresión de género ambivalente, a la que se autodenomina como “pirobo”. Y a Doménica, el sujeto que se construye como una persona con una identidad de género contraria a la norma de Hugo y ambivalencia de Daniel (Giraldo 2018, 20).

Como he mencionado y como hemos discutido con Giraldo, los sujetos que rompen normas o transgreden (Richard 2004, 7) se centran en la utilización de elementos que les permita ser reconocidos positivamente, frente a los constitutivos mecanismos del sistema social, que tratan de mantener sus normas de forma infranqueable (Giraldo 2018, 20). Considero importante el aporte de Richard, puesto que nos permite reconocer que la adopción de características étnico culturales afrodescendientes puede estar sujetas a un reconocimiento político del sujeto.

Inclusive, existe un punto en que la transgresión a partir de una búsqueda positiva puede contribuir a la racialización. Para Canessa (Canessa 2008, 69), la representación erótica entre lo mestizo e indio, debe tener un componente de rasgos de cultura étnica, que permita leer la disponibilidad de ese cuerpo a partir de los reinados de Miss Bolivia. Resulta igualmente contradictorio en el caso de Giraldo, en el que a partir de la postura de Canessa, el cuerpo trans en los reinados Afros de San Lorenzo, sea un espacio de

aceptación por la comunidad de Esmeraldas, porque igualmente podría representar una disponibilidad del cuerpo trans matizado con lo afro.

Puedo leer, dejando a un lado la racialización, que las aspiraciones de la participación de un reinado afro en San Lorenzo de Pailón, tiene un carácter reivindicativo a partir de la participación eventual de este sujeto político. Este sujeto político, adquiere reconocimiento y aceptación eventual en un reinado (Giraldo 2018, 20) y ese es su espacio intersocial que le permite romper las estructuras de lo normado, transitando de esa forma, desde el género para otorgarle sustancialidad al sexo, tal como lo plantea Butler (Butler 1990, 45). Sin embargo, antes de pasar a Butler considero importante abordar las categorías sexo y género de forma independiente y que símbolos sociales circundan a su alrededor que nos permiten definir las como legítimas para unos campos y en otros casos como elemento sustentador de uno o de la otra, independientemente de cada una de las dos.

1.5. Identidad trans y la teoría *queer*

Para la teoría *queer*, estos no serían ni siquiera sujetos confrontativos y de ser visto así, como lo hacen otras teorías, sería un error puesto que se afirma que la identidad de la persona pasa por caracteres biológicos, que en realidad se trata de una naturalización errónea de lo biológico (Butler 1990, 45).

La forma en que operarían las identidades no normadas, es a partir del análisis de la categoría género. Al tratarse el género como una categoría que nace de la crítica y hoy es una categoría de análisis, no puede entenderse que la transición de género o el ser trans es una categoría de análisis de la misma forma, puesto que no puede un contenido darle el mismo significado a quien lo contiene. Este no tendría sentido de ser. Si se lo entiende como una construcción que podría cambiar dialécticamente, esta tendría como resultado construcciones dialécticas interminables e inexplicables. Es por esto que, para Butler, la categoría género le da sustancialidad al sexo, que sería prácticamente lo que las mujeres trans en su búsqueda de identidad, le dan sustancia al sexo (Butler 1990, 45). Por ello se autodefinen como mujeres trans, tal como las reconozco en la presente.

1.5.1. Interseccionalidad de la raza – etnia y sexo – género

¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y *queer*? Es una propuesta de Platero que representa una exploración a lo *queer* y feminista, como una categoría de cuestionamiento a lo establecido inclusive relacionado al post colonialismo y el

antirracismo y que se plantea como una forma de desestructurar a lo establecido con respecto a prácticas cotidianas. Esto sería el aterrizaje de los cuestionamientos igualmente planteados por Butler en la teoría *queer*, que frecuentemente en la realidad son sujetos de inmaterialidad, debido a la abstracción profunda que realiza su autora.

En este cuestionamiento a sujetos políticos de los movimientos sociales y de la producción del conocimiento objetivo, surge la interseccionalidad como eje central de la narrativa. Esto nos permite entender que existe la posibilidad que dentro de los espacios que se intenta abordar, exista esta narrativa interseccional entre los movimientos sociales que frecuentemente abanderan el tema de la raza como elemento de constitución política, ante la producción de la ruptura de los roles de género.

Siendo lo *queer* como una de las variadas metodologías del propio análisis interseccional, que también puede ser una metodología al momento de comprender las intersecciones o encuentros de la etnia y el género, deduce un hecho que pocas veces analizado desde la propia perspectiva de lo *queer*, sino más bien desde las categorías de género que no profundizan los debates feministas como lo hace Butler.

Platero conduce a cuatro pasos metodológicos que son: examen, explicación, mostrar lo invisibilizado e incluir al investigador de forma contextualizada, basando su argumento en el análisis de lo postcolonial y lo decolonial, como dos categorías distintas que en frecuencia suelen ser utilizadas como homogéneas. Por ello, gran parte de su explicación se basa en revisar el proceso de caracterización del post colonialismo y su nacimiento y como este a través del tiempo se ejecuta en sí mismo como: categoría, concepto y perspectiva (Curiel 2014, 50).

Por su parte Curiel, aborda la interseccionalidad como una forma de entender las opresiones de las categorías interceptadas, utilizando una metodología decolonial feminista, diferenciada de Platero, cuyas conclusiones manifiestan que no existe una única forma de herramienta con respecto a la metodología de uso de la interseccionalidad, esperando superar la conceptualización del sujeto único, universal y homogéneo (Platero 2014, 79). Por tanto, la universalización de lo que entendemos por raza no necesariamente se desarrolla como un elemento universal, sino que tiende a plantearse espacios de intersección que bien pueden ser conectados con los del género y más aún con lo *queer*, convergiendo de formas que le permiten constituirse a quien lo adopten no solo como un sujeto político atravesado por la raza, sino que se encuentra atravesado por la raza y lo *queer*.

Estos conceptos me permitirán en el siguiente capítulo analizar la construcción de la identidad afro y trans en la que la raza es vivida como una desigualdad, pudiendo decantar en una mayor exclusión al combinarse con la categoría trans. Esto no necesariamente configuraría la constitución de una identidad afrotrans, puesto que las experiencias vividas hablan de discriminación y no una trayectoria de construcción de identidad política como he intentado encontrar en mi investigación.

1.5.2. Feminismos negros: transitividad/transversalidad

Las mujeres trans afros deben hablar y discutir de un transfeminismo negro de igual forma. Hablar de sus necesidades, especificidades, situaciones económicas, culturales, sociales e incluso todas opresiones sufridas.

Transitar el camino del feminismo negro es la mejor guía, como en su momento el transfeminismo de forma general ha caminado de la mano a partir del feminismo. Empezar a reivindicar su identidad primero individual para luego pasar a lo colectivo debe ser un proceso histórico como lo menciona Collins.

Por otra parte, este marco teórico intenta consolidar la presencia afrotrans sin que esto signifique que el constructo afro y trans sean indivisibles, se pertenezcan o en su defecto sean vistos como entidades inamovibles.

Riley Snorton, resiste justamente la tentación solidificar lo trans como un término estable o que es rígido planteando la Transitividad/transversalidad entre lo trans y lo negro, recolectando a través de una línea del tiempo histórica sus encuentros y posibles creaciones, desplazamientos y relaciones.

La finalidad de la transitividad/transversalidad de lo negro y lo trans es cuestionar lo hegemónico “sobre el cuerpo o sobre la política nacional sobre el cuerpo”.

Capítulo 2. Características socio económicas y procesos de politización de la población afrodescendiente y trans en Ecuador.

En este capítulo presento el contexto social y las desigualdades en el que se enmarcan las vidas de las personas trans y afrodescendientes en el Ecuador. Mi objetivo con esta caracterización es presentar los puntos de coincidencia del movimiento afrodescendiente con el movimiento trans en el país. Con este proceso de lectura contextual refiero aquellas similitudes que tienen ambos grupos sociales, sobre todo con respecto a la vulnerabilidad y discriminación que son de una u otra forma, muy recurrente en ambos. No obstante, es importante también aclarar que a pesar de que ambos grupos sociales han sufrido históricamente procesos agudos de discriminación, el movimiento trans en relación al movimiento afro es relativamente nuevo en nuestro contexto ecuatoriano. Mientras el movimiento trans aparece en 1997 en torno a la lucha por la despenalización de la homosexualidad para esa época el movimiento afrodescendiente ya se encontraba articulado a nivel nacional en una Confederación, con la finalidad de hacer frente a las mismas causas que golpea a los dos grupos: la violencia y discriminación.

Se realiza esta caracterización histórica y también espacial de las dos poblaciones con el fin de ahondar más en aquellos espacios que pueden arrojar semejanzas y divergencias. Una de las evidentes diferencias entre los dos movimientos es que el movimiento trans surge como una suerte de apéndice de las organizaciones lideradas por hombres *gays* y mujeres lesbianas y poco a poco va creando su propia identidad. En cambio, el movimiento afroecuatoriano ha sido más autónomo desde el inicio. Podemos ir hasta el siglo XVI, inclusive para identificar el inicio de la lucha del movimiento afro, época en la que constituyó una articulación estratégica y a la vez política junto a los indígenas como fue el Reino o la República de los Zambos.

Con estos antecedentes, busco que se pueda entender desde donde surgen estas identidades y como han sido parte de la construcción del país. Estas comparaciones nos permiten también tener una óptica mucho más clara sobre el contexto ecuatoriano y su postura ante las categorías de raza – etnia y sexo – género; sobre todo si ambas tienen el mismo calibre de discriminación o una puede percibirse como menos aceptable que la otra y en que contextos.

Para ello, realizo un recuento de como el movimiento afrodescendiente se ha desarrollado en Ecuador, rescatando no solo cuestiones organizativas sino también actos

emblemáticos que significan la evidencia de circunstancias violentas y persecutoras en contra de las personas afroecuatorianas, por el simple hecho *per se*. Esto es posible comparar con los niveles de violencia que sufre la población trans, la cual en la actualidad se enfrenta constantemente a la violencia y asesinatos.

Consecuentemente, expongo los aspectos demográficos y sociológicos que les han permitido hasta el día de hoy conformarse como sujetos políticos organizados y estructurados y haber alcanzado importantes espacios políticos en el país, tanto para el movimiento afrodescendiente como para el movimiento trans. En este punto, dejo en claro que las diferencias son acentuadas sobre todo en desventaja para el movimiento trans, no solo debido a su reciente constitución en el país, sino a las condiciones de su naturaleza y estructura orgánica ante una sociedad ultra conservadora como lo es Ecuador en relación a los temas relacionados con sexualidad y género.

Finalmente continuaré abordando las formas de politización de los movimientos afros y trans en el país, lo cual me permite tener una óptica del uso de sus cuerpos como plataforma política de reivindicación, de sus posturas y luchas sociales.

La comprensión de ambos actores dentro de la tesis, me conduce a una familiarización de la parte organizativa, así como de aquella mucho más personal, entendiendo las motivaciones que los han llevado hasta su actual situación. Por supuesto la presencia de actoras Afrotrans, es parte de la hipótesis de la presente tesis, la misma que se comprobará en el trabajo de campo.

2.1. Brechas de desigualdad y discriminación en la población afrodescendiente y trans en Ecuador

El Informe Alternativo para el Examen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 9 de la Convención, de Ecuador en el año 2017 y desarrollado por la Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar, el Enlace país de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora revela que, la pobreza es una de las consecuencias de la esclavitud y la falta de la reparación en los afroecuatorianos: El hecho que el pueblo afroecuatoriano presenta un panorama de pobreza, se debe a la desconexión económica, política y social que el sistema colonial le impuso a los esclavos, y luego mantuvo con la colonización y el racismo (Informe Alternativo 2017, 33).

Otra de las afirmaciones de este informe en relación a la situación de los afroecuatorianos es que tiene que ver con que, en el país, existe una estrecha relación entre raza y pobreza. Su argumento se basa en fuentes de datos que permite realizar una evaluación real más justa y consciente sobre los afros.

Durante el gobierno del expresidente Rafael Correa, este informe revela también que las políticas de inclusión, pero sobre todo de apropiación de los rastros ancestrales y étnicos, pudieron influir en el sector mostrando una tendencia al mejoramiento de las condiciones sociales de los ecuatorianos entre un 15% a 25% y particularmente de los grupos étnicos como en este caso, los afros. Además de esto, mejoró significativamente con el pasar de los años el promedio de ingresos del hogar de diversos sectores incluido el de los afrodescendientes.

Tabla 2.1. Indicadores del promedio del ingreso total del hogar en Ecuador

País - Etnia	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Ecuador	572.2	591.1	580.7	642.1	655.9	712.4	786.3	841.6	854.5	843.7
Indígena	281.6	324.8	337.0	350.4	344.2	366.0	471.6	549.2	469.3	494.3
Blanca	755.3	728.8	741.1	1005.6	850.8	931.1	1285.8	1238.0	1180.2	1034.3
Mestiza	588.1	610.1	590.3	673.8	697.2	757.3	819.0	872.9	902.6	890.8
Afro	448.8	418.7	497.0	516.8	546.9	558.1	612.7	697.7	729.6	714.8
Montubia				412.1	414.5	444.5	484.4	600.1	623.2	590.9

Fuente: INEC (2013).

Sin embargo, esta mejora formal dista sobre la tasa de desempleo del sector afrodescendiente según el mismo informe, puesto que se convierte en un verdadero viacrucis encontrar un trabajo, bueno y estable para los afros.

Tabla 2.2 Tasa de desempleo en el Ecuador

País - Etnia	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Ecuador	5,0	6,0	6,5	5,0	4,2	4,1	4,2	3,8	4,8	5,2
Indígena	2,2	1,8	3,0	1,3	1,7	0,8	1,4	1,4	2,1	2,4
Blanca	5,7	7,3	7,8	5,0	5,3	6,0	6,0	4,6	4,5	7,4
Mestiza	5,1	6,2	6,5	5,0	4,4	4,3	4,1	3,9	4,9	5,3
Afro	6,9	6,5	9,9	11,1	5,7	5,3	6,9	6,5	8,3	9,5
Montubia				5,3	3,6	3,5	5,0	4,3	4,3	4,6

Fuente: INEC (2010).

La tasa de afiliación al IESS por parte de los afrodescendientes de igual forma resulta menor después de la indígena, la misma que fue mejorando con las políticas inclusivas de los sectores afrodescendientes. Solo de la montubia no existen datos del 2007 al 2009 y aún así en los siguientes años sigue manteniéndose por debajo de otros sectores o nacionalidades.

Tabla 2.3 Etnicidad por años

País - Etnia	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Ecuador	16,9	17,9	19,4	20,6	25,1	32,5	36,3	39,1	40,3	38,9
Indígena	12,3	12,8	12,0	12,5	13,1	15,9	19,4	23,1	19,0	20,5
Blanca	19,1	19,4	23,3	26,1	32,8	40,7	47,4	41,0	40,4	38,6
Mestiza	17,2	18,5	19,7	21,4	26,3	34,2	38,2	40,8	42,8	41,3
Afro	14,7	13,5	18,9	19,0	21,4	27,8	30,8	35,0	35,4	32,9
Montubia				17,6	23,1	27,3	26,3	33,8	39,2	36,7

Fuente: INEC (2010)

Sobre la tasa de analfabetismo, el sector afro, sigue constando como uno de los grupos sociales cuyas tasas representan que el acceso a la educación es limitado y que la misma es correlacional a la falta de acceso de empleo estable.

Tabla 2.4 Acceso al empleo

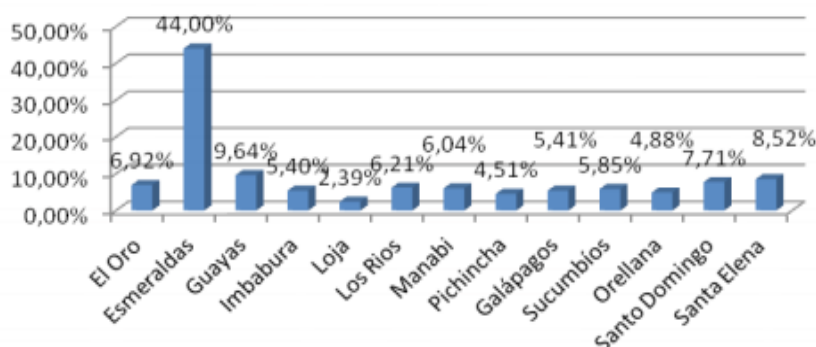
País - Etnia	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Ecuador	7,9	7,6	7,7	8,1	8,4	7,9	6,7	5,8	5,5	5,6
Indígena	26,5	25,8	24,8	29,4	27,3	30,8	21,4	16,5	16,7	16,8
Blanca	5,1	5,3	4,7	3,5	4,8	4,6	3,7	4,1	5,1	4,0
Mestiza	6,7	6,3	6,8	6,0	6,2	5,9	5,4	4,7	4,1	4,3
Afro	9,2	8,3	7,2	7,8	9,9	8,3	6,7	6,8	7,2	6,6
Montubia				18,7	21,4	16,7	15,7	11,6	11,8	12,8

Fuente: INEC (2010)

2.2. Afrodescendientes: aspectos históricos y sus condiciones de vida

Como sabemos en Ecuador, los afros, son uno de los grupos que históricamente ha sufrido discriminación, marginación y altos niveles de pobreza. Según datos del INEC, solo el 7.2% de afroecuatorianos se autodefinen como parte de esta población y dentro de este mismo porcentaje solo el 9.2% tiene instrucción superior. Las provincias donde se concentran son en Napo con el 5.9%, en Carchi con el 6.4% en Guayas con el 9.7% y mayoritariamente en Esmeraldas en un 43.9%.

Gráfico 2.1 Provincias de residencia habitual población afrodescendiente



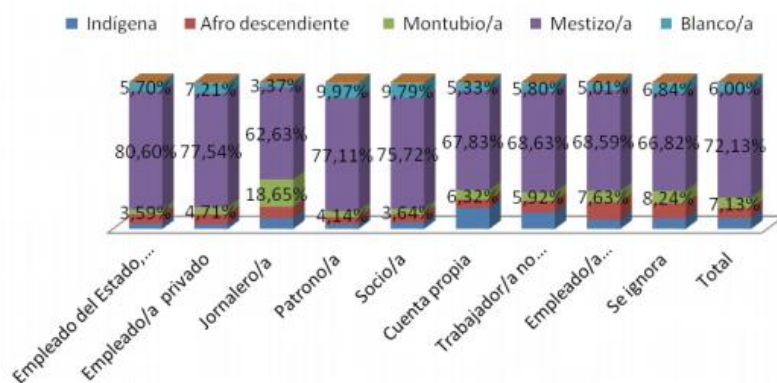
Fuente: INEC (2010)

El control de la población afrodescendiente sobre su vida y su cuerpo no tuvo mayor significado evidente en la historia que en los procesos de esclavitud. Distintos pueblos como Ghana y Nigeria tomaron parte del comercio de esclavos afrodescendientes. Las guerras entre los pueblos africanos propiciaban que dichos ejercicios de esclavitud pudieran desarrollarse ampliamente sin ningún control y tomándose en otros contextos como legítimos y hasta en ocasiones naturalizados a partir de las posturas racializadoras.

En Ecuador, al declararse la abolición de la esclavitud en 1854, no concluyó el proceso de vulneración y violencia contra la población afrodescendiente, sino por el contrario se abrió un nuevo capítulo en similares situaciones a partir del concepto solapado de los huasipungos. El racismo permitió el genocidio de la población afrodescendiente no solo en Ecuador, sino de todos los espacios en los que trato de desarrollarse. Las condiciones contextuales de aquellos momentos en los que se configuraba la pureza de sus raíces biológicas han sido marcadas incluso en la actualidad en nuestro país.

La esclavitud concluyó, pero existen rezagos y brechas de desigualdad que expresan procesos intensos de discriminación hacia esta población que pueden ser claramente vistos en la actualidad a través de los datos estadísticos. Uno de esos datos es, por ejemplo, los niveles bajos de acceso a la educación superior y sus altos niveles de pobreza como lo mencionamos anteriormente. También son altas las tasas de deserción escolar y es evidente que en términos de acceso al empleo las personas afrodescendientes en el Ecuador tienen menos oportunidades que el resto de la población. Este dato es claramente representado por el 7,1% de acceso ocupacional, en comparación con otros grupos étnicos.

Gráfico 2.2. Categoría de ocupación por etnia



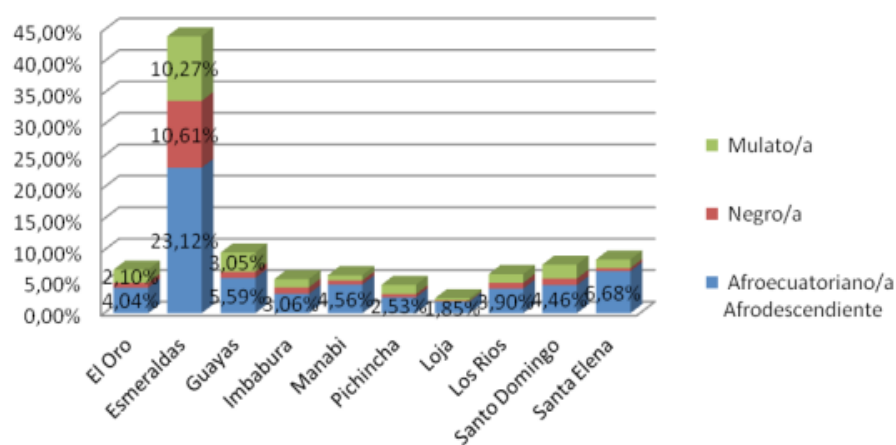
Fuente: INEC (2010)

La finalidad de conectar la posición de acceso no solo educacional sino ocupacional de las personas afrodescendientes con los otros tipos de grupos étnicos en el país, tiene como objetivo exponer que a pesar incluso de aquellas fronteras contextuales y particulares de cada grupo poblacional las personas afrodescendientes se encuentran por debajo del resto poblaciones étnicas e incluso de la indígena en el país.

Por otra parte, es importante destacar que los afrodescendientes en Ecuador específicamente, tienden a diferenciarse entre afrodescendientes, negros y mulatos. Ante esto, es importante recalcar que la mayoría a partir de su autodefinición sigue concentrándose en Esmeraldas, seguido por el grupo en Santa Elena con el 6.68%.

La auto identificación de los afrodescendientes como afros, nos permite entender también que ahora en este siglo XXI, conectado a la hermandad, estamos ante una población que a pesar de todos los procesos de clase y raza que le han atravesado durante el proceso histórico de su constitución, en la actualidad, obtiene pertinencia así mismo y no renegación de sí mismo (Fanón 2009, 111).

Gráfico 2.3 Población Afrodescendiente por provincias



Fuente: INEC (2010)

Una parte importante de afrodescendientes se encuentran en la provincia de Esmeraldas, y se puede decir que han conformado ciertas identidades y sentidos de pertenencia y de comprensión mutua a partir de su propia cultura (Fanón 2009, 111). Con esto no se trata de afirmar que la población afrodescendiente desea solo interactuar con los propios o entre pares, sino más bien existe un entendimiento socio cultural de interrelación que es común en pueblos y nacionalidades como indígenas, Tsáchilas, montubios, mestizos.

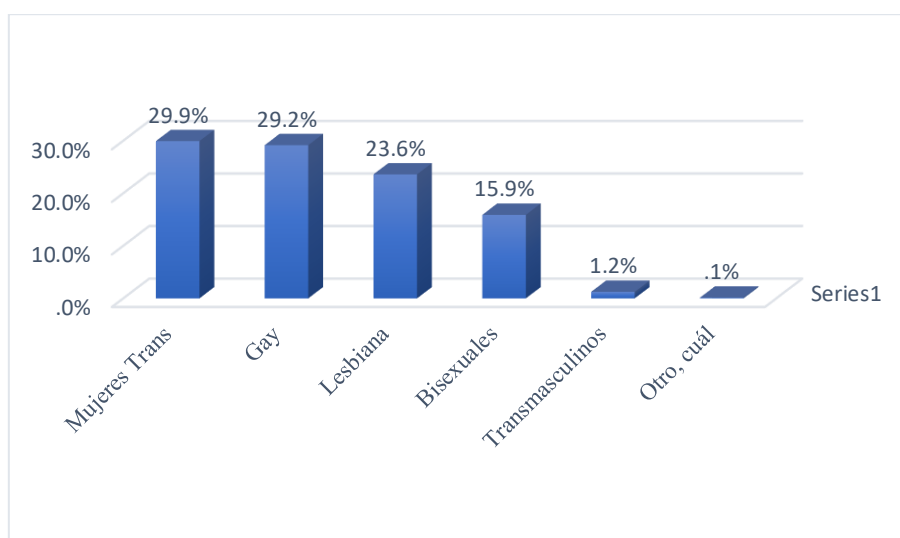
Finalmente, más del 61.9% tienen las necesidades básicas insatisfechas, según el censo del 2010 del INEC. Por si fuera poco, los afroecuatorianos poseen tasas de analfabetismo más altas que los mestizos y los blancos, (7,6 respecto a 5,1 y 3,7) y sus niveles de escolaridad (8,4 años para afroecuatorianos y 10,7 para blancos), y de acceso al pregrado, son aún más bajos que de otros grupos socio-raciales. Una encuesta nacional sobre el desarrollo social del 2009 ubica a los afroecuatorianos con la tasa más alta de desempleo (11%) y con los ingresos económicos más bajos (CODAE 2010, 18).

2.3. Mujeres trans y condiciones de vida en Ecuador

En esta sección retomo la información de una encuesta aplicada por el INEC entre 2012 y 2013. A pesar de que el estudio del INEC, se encuentra con información compacta sobre la población LGBTI en el Ecuador, he creído importante segregar esta información para tener una realidad más ajustada con respecto a las mujeres trans en el país.

Debido a la estructura del estudio de caso, he decidido solo en esta parte utilizar los términos y categorías utilizadas por el estudio del INEC. El universo de la población de mujeres trans si las englobamos en este estudio son del 29.9% (840). El englobe a la población trans se debe a que las categorías entre transfemeninas de 28.5% (800) y el de las transexuales el 1.4% (40) resulta complementario para estudios sociológicos. Estas categorías se diseminan cuando se analizan aspectos legales o médicos, que no es objetivo de la presente. En este sentido, solo la población de mujeres trans representa el primer grupo poblacional más grande del estudio a nivel nacional, seguido del de hombres *gays* con el 29.2% (818).

Gráfico 2.4 Global de mujeres trans y transexuales



Fuente: INEC (2013).

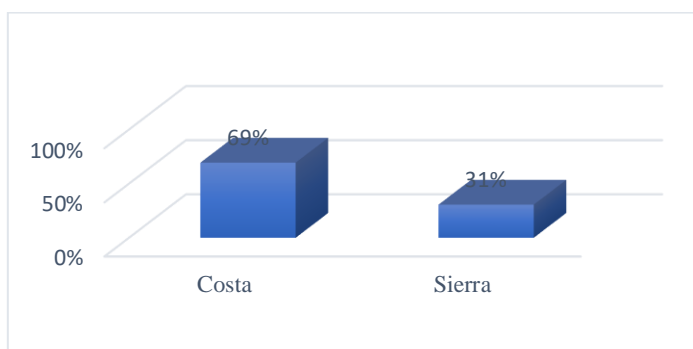
Adicional a esto, la finalidad de englobar a las mujeres trans en una sola categoría, tiene que ver también con el análisis que haremos a posterior de las variables. Más allá de demostrar que el grupo poblacional de las mujeres trans, es el más grande de Ecuador, es importante también entender que los subgrupos de las mujeres trans como transfemeninas, transgéneros y transexuales tienen que ver con la ruptura de la identidad de género con respecto al rol de género masculino, en tránsito hacia el femenino. Este es el otro motivo del englobe de estas dos poblaciones del estudio del INEC, cuyas diferencias a mi modo de ver se basan en criterios de exclusión. La división de las poblaciones trans, es un acto común de este mismo colectivo que se traduce en quienes solo transitan el género (transgénero o transfemenina) o quienes transitan hacia el sexo (transexuales). Aunque a algunos nos parezca que estas etiquetas terminan aún más dividiendo a estas poblaciones han sido adoptadas por el propio INEC, sin que atiendan a una posible categorización trivial que continúa contestando al sistema cis-hetero-patriarcal.

Ser trans es la definición de todas nosotras, chica trans o mujeres trans. Definir quiénes están operadas y quienes no, quienes son más mujeres y quienes aún conservan genitales masculinos, es lo que busca los conceptos de transgéneros y transexuales que más allá de dividirnos, siguen en ese continuum de etiquetarnos por lo que tenemos y no por lo que somos en realidad (S.M. 2019).

Otro dato importante a segregar del estudio de INEC, sobre poblaciones de mujeres trans y se confunde en las categorías LGBTI, son las provincias. La mayoría de las

entrevistadas son de provincia de Pichincha y Guayas con el 28% cada una, según la segregación realizada a partir de la base de datos del INEC. Un dato importante que me permito citar y que podría darnos luces incluso del comportamiento cultural de las mujeres trans, es que todas las 40 mujeres trans que se identificaron como transexuales son de la provincia del Pichincha, El Oro y dos en Manabí y Santa Elena, respectivamente. Ninguna, de Guayas, Imbabura y los Ríos se identificó como mujer trans. La cita que realicé de Sharon coincide que quizás en estas provincias no existe tanta diferenciación, a partir de quienes están operadas y quienes no, quienes han seguido terapias hormonales y quiénes no. Más adelante se segrega información por provincia debido a que tiene, por su puesto, sus propias características poblacionales. En cada provincia, hay particularidades que reúnen ciertos aspectos, hábitos y comportamientos que de forma general se comparten entre regiones de costa, sierra y oriente. En este caso no existe ninguna ciudad que pertenezca al oriente. Inclusive, el estudio de caso fue realizado no en toda la provincia de las que se engloba la investigación sino en las capitales. Esto nos deja entender también que, a pesar de su gran contribución, aún faltan muchos espacios por indagar en el país, no sólo con respecto a las provincias y sus capitales sino sus cantones. Retomando el tema regional, podemos constatar que el mayor porcentaje de mujeres trans, sigue recayendo en la costa, con un 69% de la población de todo el estudio.

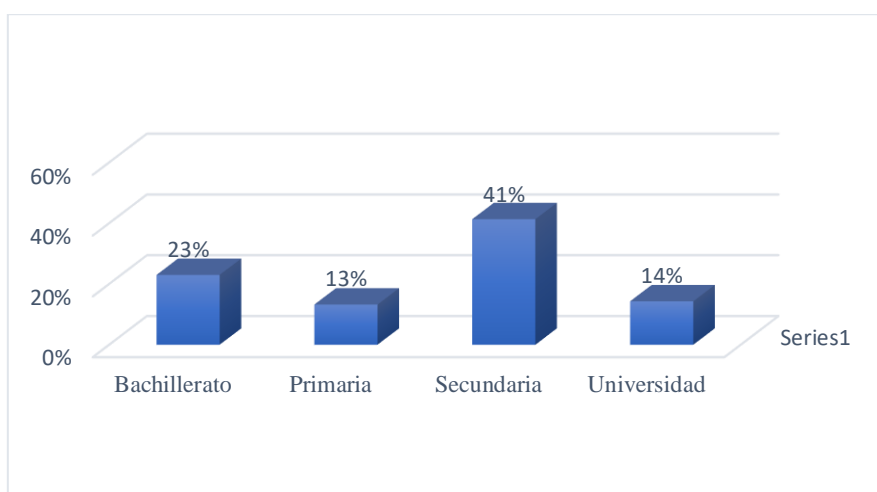
Gráfico 2.5 Por región



Fuente: INEC (2013)

Un dato a considerar de igual forma, es el nivel académico de las mujeres trans, porque a partir de ello les permitirá enfrentarse al sistema socio cultural y mantenerse económicamente. Según datos que he segregado del INEC, solo el 14% tiene un título universitario. La mayoría de las mujeres trans no han concluido la secundaria y este dato oscila en el 41%, el más alto de todas las variables.

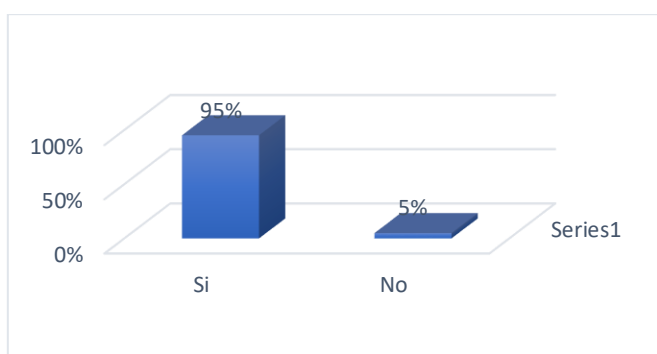
Gráfico 2.6 Nivel académico de mujeres trans



Fuente: INEC (2013)

Como vemos el 41% de mujeres trans no han terminado el bachillerato y es probable que ejerzan su vida laboral desde muy temprano puesto que el 95% de las mujeres trans subsisten a partir de sus propios ingresos independientes.

Gráfico 2.7 Subsistencia por ingresos propios



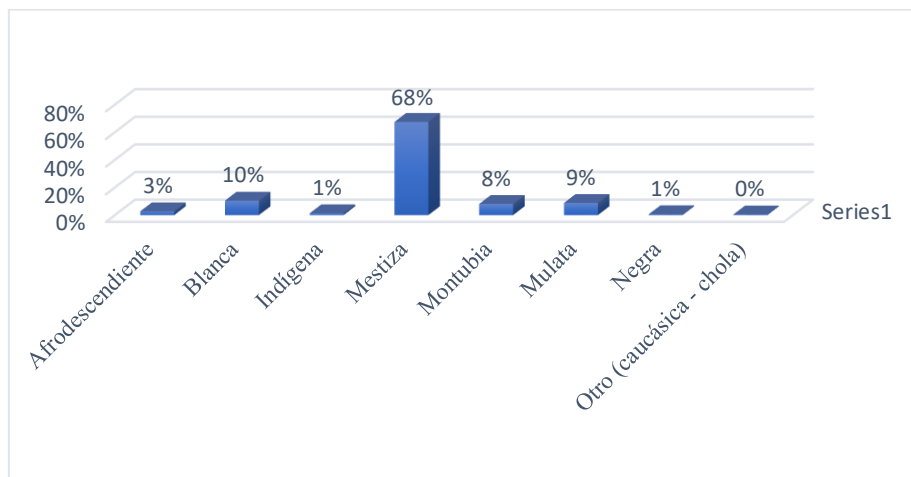
Fuente: INEC (2013)

A la par de este dato, el estudio revela que el 39%, de las mujeres trans, han realizado o realizan trabajo sexual como modo de subsistencia y para obtener ingresos propios. El resto oscilan entre negocios propios como peluquerías, venta de ropa informales o en su defecto empleadas de restaurantes y otras peluquerías.

Este dato es relativamente proporcional, puesto que, si revisamos el dato de cuantas mujeres trans están aseguradas en el Seguro Social de Ecuador nos topamos con que el 90% de las mujeres trans no están afiliadas al IESS. Eso significa, que muchas mujeres trans, realizan trabajo bajo condiciones precarias e incluso explotación y porque no,

auto explotación laboral, lo que también es relativamente proporcional a la esperanza de vida que está planeada hasta los 35 años.

Gráfico 2.8 Identificación por cultura y tradiciones



Fuente: INEC (2013)

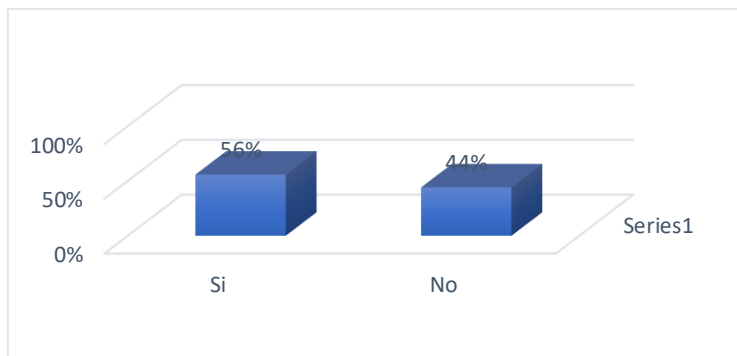
Un dato de interés y que sirve de mucho en el presente, es la identificación cultural y la etnia. En el caso de la identificación a partir de su cultura o tradiciones el INEC reveló que el 68% de la población de las mujeres trans se identifican como mestizas. De este dato el siguiente es que el 10% trans se concibe como blancas. Un dato que realmente me parece importante es que el 3% de las mujeres trans se considera afrodescendiente y solo el 1% se auto concibe como negra y un 9% se identifica como mulata.

Consecuentemente, la auto identificación de mulato está conectada a la descendencia de afrodescendientes en Ecuador, lo que configuraría entre estas tres definiciones se alcanza un 13% de la población afro-negra-mulata de mujeres trans en Ecuador, quienes han optado por reconocerse a partir de esta identificación cultural. Lo cual muestra un número importante respecto al otro grupo étnico importante en el Ecuador que se auto adscribe como indígena trans.

Por otra parte, puedo indicar que de forma general las mujeres trans están en constante discriminación, exclusión y violencia, puesto que el 93% han experimentado discriminación. En un menor porcentaje, pero en igual dato de alarma, se encuentra la exclusión y violencia contra las mujeres trans. Los datos demuestran que el 66% y 67% han experimentado exclusión y violencia por ser una mujer trans, respectivamente. Si buscamos especificidades por ámbito, la situación de discriminación no dista mucho de lo general. El análisis muestra que el 56% de las mujeres trans han sufrido

discriminación en los espacios educativos. Este dato es correlacional al de la deserción de las mujeres trans en los espacios educativos. Los datos muestran muestra que el 41% se quedó sin concluir la secundaria.

Gráfico 2.9 Experiencias de discriminación educativas



Fuente: INEC (2013)

La discriminación en salud es un dato que no tiene rezago. Los datos demuestran que el 61% de las mujeres trans han sufrido discriminación en los espacios de salud, a partir de su identidad de género. De igual forma el análisis muestra la discriminación laboral contra las mujeres trans en un 65%. Este dato es correlacional al ejercicio del trabajo sexual de las mujeres trans, como vimos antes, en la cual manifestaron que el 39% realizaba o realizó trabajo sexual. Súmele a este dato los de discriminación, exclusión y violencia constante contra las mujeres trans.

No podemos comparar las condiciones de vida de un hombre *gay* o una mujer lesbiana que tiene ciertos privilegios *que la orientación sexual conserva en una significativa medida*, a diferencia de la identidad de género. Con esto no intento afirmar por ningún motivo, que las mujeres lesbianas y los hombres *gays* no sufren discriminación; les sucede, pero en una medida distinta y menor grado que las mujeres trans, hablando estadísticamente.

Las mujeres trans no tienen acceso a condiciones de vida básicas como la educación. El 43% de las mujeres trans no han concluido sus estudios y se quedaron estancadas en la secundaria sin alcanzar su título de bachillerato. Esto es correlacional a que las mujeres trans realicen trabajos artesanales, se sometan a espacios laborales de explotación en donde a partir de la precariedad, ni siquiera se las afilian al seguro social. Otras para evitar someterse a esta precariedad y explotación laboral, prefieren acudir a sus propios

esfuerzos auto explotándose, realizando trabajos informales y en otros casos, el ejercicio del trabajo sexual; sin desmerecer ningún de ellos.

Lo que es importante analizar, es que las mujeres trans no tienen el abanico de oportunidades del resto de población LGBIQ (sin la T), ni mucho menos que el de la población de hombres y mujeres cis-hetero normados. Esto se encuentra reducido a los espacios que ya he citado. Si esto se correlaciona con los datos de la falta de acceso a educación, trabajo estable, Seguro Social, entre otro que son de acceso por parte de distintos grupos sociales, la brecha se hace mucho más fina y la limitante más evidente con respecto a cómo las afrotrans, deben enfrentar un sistema social que posiblemente este inter seccionando en sus cuerpos por una doble sentencia social.

2.4. Procesos de politización en Ecuador del movimiento afro y trans: Historia de grupos organizados afrodescendiente

La Constitución Política del Ecuador del año de 1998, no solo representa para las personas trans (más adelante), un momento de ruptura social sino también para las personas afros. En ese año, las personas afrodescendientes tomaron el apartado legal que garantizó la diversidad étnica y cultural de los pueblos y nacionalidades que posterior fue fortalecido por la Constitución de la República del Ecuador en el año 2008 con la Constituyente.

Existen varios procesos de recolección sobre la historia de articulación política en Ecuador de los afrodescendientes. Considero que uno de los más importantes es el desarrollado por la Defensoría del Pueblo del Ecuador con el movimiento Afrodescendiente. Las bases organizadas en los años sesenta, estaban más preocupadas por temas territoriales que, por ejemplo, la auto identificación afro, o la apropiación de sus raíces ancestrales. Esto por supuesto responde a un espacio de luchas de clase en aquel momento.

En el año 1960 se declara el día nacional del negro. En 1985 aparece recién en la ciudad en Quito, el Centro Cultural Afroecuatoriano cuya finalidad es reivindicar sus aspectos culturales y ancestrales que hasta ese momento no se lo habían politizado. En 1989, en el valle del Chota en la Provincia de Imbabura, se fundó la Coordinadora Nacional de Grupos Negros Afroecuatorianos. Como podemos ver en este punto, existía una presunción con respecto al uso de la palabra negro o afrodescendiente, por lo cual la coordinadora usa ambos. Esto se debe a que ciertos sectores del movimiento han percibido la palabra negro como discriminatoria por lo cual buscan el uso de

afrodescendiente, a diferencia de otros que consideran la palabra negro como una reivindicación política de la etnia y afrodescendiente como un eufemismo (Antón 2014, 16).

En octubre del año 1993 se creó el Taller Afroecuatoriano “Azúcar” en la provincia del Pichincha, en la ciudad capital Quito. Durante este tiempo hubo una relativa tranquilidad organizacional hasta el año 1996, momento en que se crea la Fundación del Colectivo Afroecuatoriano “Despierta Negro”, en la ciudad de Quito, justamente debido a la poca actividad de reivindicación política que existía en ese momento. Este colectivo al parecer activa acciones en este año pues posteriormente se crea ASONE, la Asociación de Negros del Ecuador. En este mismo año, los colectivos afroecuatorianos empiezan a denunciar públicamente casos de racismo que concluyeron en asesinatos, como fue el caso de Homero Fuentes, Patricio Espinoza y Patricio Congo, muertos en la Plaza Santo Domingo de Quito. Las organizaciones afros atribuyen extrañeza de las muertes y endilgan dichas causas a la Policía Nacional de Ecuador. Ese año para concluir la persecución y asesinatos de afroecuatorianos, en diciembre de 1996 asesinan a la señora Mireya Congo. Nuevamente las organizaciones y colectivos afroecuatorianos responsabilizaron a la Policía Nacional.

A raíz de muertes extrañas y asesinatos en contra de las personas afroecuatorianos en enero del año 1997 se realiza una inmensa marcha en Quito, cuya finalidad era protestar ante la violencia, discriminación y asesinatos en contra de la población afro ecuatoriana. Posterior, y ante la evidente violencia contra el pueblo Afroecuatoriano, en un acto político, el Congreso Nacional del Ecuador, hoy Asamblea Nacional del Ecuador, suscribió en Quito el 2 de octubre de 1997, una ley especial que institucionalizó el Día del Afroecuatoriano. Adicional a esto y en el mismo año, el Congreso Nacional del Ecuador reconoció como máximo héroe de la Libertad a Alonso de Illescas, liberto cimarrón, fundador y líder del cacicazgo Reino de los Zambos de la provincia de Esmeraldas. El Reino de los Zambos fue una alianza estratégica quizás hasta política, entre negros e indígenas cuya finalidad fue responder el abuso de las colonias españolas en Ecuador. Es decir, las respuestas del Estado frente a las denuncias de la violencia y asesinatos de la que son víctimas las poblaciones afro fue en la dirección del reconocimiento cultural y la memoria histórica de la población negra en la formación de la nación.

En 1983 aparece el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia entre otros en Imbabura y provincias aledañas, cuya mayoría eran misioneros combonianos. En 1997, año también la despenalización de la homosexualidad se conforma en Ecuador la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de las Provincias de Carchi e Imbabura (FECONIC). El Proceso de Comunidades Negras, La Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE). El género es incluido como categoría de discriminación al interior de los movimientos afros a partir del Primer Congreso de Mujeres Negras realizado en el Valle del Chota en 1999, un espacio que buscaba cruzar las desigualdades de género, raza y clase a las que están expuestas los pueblos afros. Sin embargo, al momento no parece existir una conexión con temas de diversidad sexual, identidades género disidentes o identidades trans a pesar que se empiezan a reivindicar temas de género transversalizados en raza.

En el año 2000, se crea la primera corporación de segundo grado de afroecuatorianos en el país denominada la Federación de Grupos Negros y organizaciones de Pichincha FOGNEP. Inclusive a diferencia de otros colectivos de hecho, adquieren su propia personería jurídica. En el año 2002 la tónica de violencia contra las poblaciones afroecuatorianas continúa, al punto de realizar otra marcha en esta ocasión no solo en Quito sino en Esmeraldas. En este mismo año para ampliar su colegiado social y político, La Confederación Nacional Afroecuatoriano obtiene su personería jurídica, posicionándose como la primera de su tipo en tercer grado.

De allí en adelante los grupos organizados se concentraron en espacios mucho más comunitario de allí trascendiendo a espacios mucho más politizados como la construcción de la Agenda política de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral ecuatoriano en las provincias de Imbabura y Carchi en el año 2015.

Finalmente, en el año 2016 se expidió la Agenda para la igualdad del decenio afrodescendiente, capítulo Ecuador, apoyado por el Consejo de Participación Ciudadana y la extinta Secretaría Nacional de Gestión de la Política, cuya acción con otras anteriores demuestra la conducción del movimiento afro en Ecuador, hacia un posicionamiento político reivindicativo. De hecho, la construcción y posicionamiento político ha pasado a entenderse al interior del propio movimiento como la consolidación de la potencia desde lo social afro, más allá de la interlocución con las autoridades de turno. Por ejemplo, el Manifiesto Político Afroecuatoriano del año 2020, promovido por lo movimientos afrodescendientes de Ecuador como CONAMUNE, MOMUNE, Asoc.

Afroecuatoriana Martina Carrillo, ACANPUR (Asoc. Canela y Púrpura), Colectivo Cultural Afroecuatoriano Remembranzas, Centro de Desarrollo y Equidad Racial Desmond Tutu, demuestra el proceso fortalecido afro hasta la actualidad.

2.4.1. La politización de la identidad trans en Ecuador

No existen datos antes del año 1997 de grupos organizados trans en Ecuador. La lucha del movimiento trans “aunque no identificado como trans”, empezó en 1997 con la despenalización de la homosexualidad. Fue en Cuenca a partir de una elección de Reina *Gay* que en realidad era una mujer trans, en el Bar Abanicos, donde empezó la organización de las mujeres trans. Ese día se llevaron a más de 100 personas de la comunidad LGBT, acusados a través de Art. 516 de la Constitución Política del Ecuador, que penalizaba con ocho años de reclusión las relaciones sodomitas. Todos en ese momento eran homosexuales y poco o nada se conocía sobre la identidad trans: “En ese tiempo todos eran maricones o marimachas. Allí no existía lo transfemenino o transmasculino, ni nada de mujeres trans o hombres trans, nada de eso. Todos eran maricas y punto. Yo por ejemplo era marimacha y no se me reconocía como un hombre trans (entrevista a Giovanni, presidente de Bolivarianos Diversos, grupo focal, Quito, 20 de noviembre de 2019).

Ante esto salieron varios colectivos a la luz como FEDAEPS en Quito, quienes trabajaban bajo el paraguas de la salud sexual y reproductiva y el VIH, para de esa manera ocultar que una de sus mayores defensas eran los grupos LGBT y de esta manera evadir el artículo 516. Ante esta evidente violación a los derechos humanos se conforma un grupo de incidencia política LGBT el que se denominó El Triángulo Andino, quienes buscaron incidir en la política nacional para abolir el artículo que penalizaba las relaciones homosexuales en el país. En este marco, las mujeres trans trabajadoras sexuales empiezan a organizarse, debido a que las rondas y supuestos controles de la policía nacional, les afectaba al momento de realizar trabajo sexual. María José, una mujer trans de la Costa y radicada en la ciudad de Quito, empieza a organizar a sus compañeras trans e incluso viajando a otras ciudades como Cuenca y Guayaquil. Allí la interlocución entre las mujeres trans y los grupos políticos LGBT de ese momento, fueron particularmente importantes y además se unieron a ellos también ciertos dueños de locales, en unos casos y en otros por parte de defensores de derechos humanos hasta que la interlocución fue directa.

Había demasiada discriminación en contra de las mujeres trans. Nadie quería que las vieran con ellas. Organizaciones que hoy siguen existiendo en Quito, fueron muy discriminadoras con ellas. Tuvieron un papel fatal y ellos deben reconocer lo que hicieron en contra de Estrellita, Purita, Nebraska y otras que ya no están de Coccinelli (entrevista a sobreviviente del 516, Quito, 12 agosto de 2019).

Sin embargo, a pesar que en territorio solo se encontraban organizando las mujeres trans y en otros espacios los proxenetas que veían afectada su economía, en el trayecto este proceso inicial fue cambiando. Coccinelli se posiciona con una directiva trans y con ello empieza una articulación que buscaba derogar el artículo 516. Si bien es cierto que tanto el trabajo en territorio es importante, como el trabajo de incidencia política que hacían los LGB que se encontraban escondidos bajo la etiqueta de “Derechos sexuales y reproductivos y VIH”; quienes pusieron el pecho a las balas fueron las mujeres trans. De hecho, dos semanas después, de haber recogido las firmas en La Plaza Grande de Quito, María José quién figura en muchos recortes de esa década como gestora territorial, fue encontrada asesinada y en estado de descomposición en el río Machángara.

Derogado el artículo 516, podría decirse que la primera articulación en incidencia política fue el extinto grupo “Coccinelli”, cuya directiva se conjugaba entre mujeres trans y proxenetas que buscaban reivindicar su imagen o en su defecto ocultar estos hechos.

Yo prefiero no dar nombres, pero todos saben en la comunidad que G. se dedicaba a la explotación sexual de las chicas trans. Que hoy en su vejez e incluso en esa ocasión a través de “hacer algo”, para que sus finanzas no se vean afectadas, quiera aparentar ser otra persona es diferente. Y así como el hay varios en Guayaquil y Quito, así como también, hay varios defensores de derechos, sobre todo hombres *gays*, que en su momento eran transfóbicos y lo siguen siendo. En ellos no ha cambiado mucho la cosa. Solo para cuando quieren hacer reuniones usan a las mujeres trans (entrevista a sobreviviente del 516, Quito, 15 de septiembre de 2019).

Si bien es cierto el Colectivo Coccinelli no gestó por sí solo la Despenalización de la Homosexualidad, si puede concebirse como la primera articulación de mujeres trans trabajadoras sexuales que buscó la forma de aportar e incidir políticamente en su contexto para promover un cambio en sus relaciones interpersonales con la sociedad en general. Luego de esto, fue sencillo, por decirlo de una u otra manera, para que en el año 1998 se incluyera a la orientación sexual, como un derecho de vida, sin que esto

cubra realmente de facto a las mujeres trans, sino únicamente a las siglas LGB. Desde 1998 hasta el 2008 podría decirse que particularmente no existe incidencia del grupo de mujeres trans en el país e incluso LGBT, puesto que su participación en la constituyente fue clave para la ratificación de la orientación sexual como un derecho de vida y se incluyera por primera vez a la identidad de género en las mismas condiciones. Incluso hasta el día de hoy, solo Bolivia ha replicado en su Carta Magna la categoría Identidad de Género, después de Ecuador.

En el 2012, el movimiento trans se articuló con el nombre de El Pacto Trans, a raíz de impulsar “Las Reformas a la Ley del Registro Civil en Materia de Identidad de Género”. El Pacto Trans fue articulado inicialmente por el Proyecto Transgénero, que impulsaban el empoderamiento de mujeres trans. Este proyecto estuvo liderado en un momento por una transfemenina afro. Su visibilidad se afincó en el Proyecto de la Patrulla Legal, que buscaba proteger a las mujeres trans trabajadoras sexuales de Quito. Sin embargo, a pesar de su empoderamiento no reivindicó su origen afro públicamente. De hecho, salió de la articulación y migró a Argentina, primeramente, para luego perderse el rastro de ese liderazgo.

Es importante mencionar que la apuesta del Proyecto Transgénero con el Pacto Trans, era consensuar políticamente a la población trans, logrando ser la primera articulación nacional de incidencia política trans. Algunos colectivos que articulaban en este nuevo espacio, eran parte de la Red Trans del Ecuador conformada desde el 2008, quien había articulado procesos relacionados al VIH y Salud Trans, más no una politización de sus derechos. En el 2015 los colectivos del Pacto Trans tomaron dos caminos: la primera parte de los colectivos conservando su nombre y la segunda adquiere el nombre de Plataforma Nacional Revolución Trans. El primero siguió la politización del Derecho al “género universal”, mientras que el segundo optó por el “género opcional” para las personas trans, logrando su reconocimiento posteriormente. La Plataforma Nacional Revolución Trans conservó el espíritu del Pacto Trans, una articulación conformada con mujeres y hombres trans.

Desde el 2016 a la fecha, las articulaciones e incidencias políticas se vieron primeramente de la mano de la Asociación ALFIL de Quito, quien se desarticula poco a poco del Pacto Trans. En Guayaquil, la Asociación Silueta X toma la batuta con la Plataforma Nacional Revolución Trans, la que parece entrar en aletargamiento durante los años 2016 y 2017, fecha en que la misma organización adquiere la presidencia

nacional de la Federación Ecuatoriana de Organizaciones LGBTI, liderados por una mujer trans como presidenta y una mujer trans como segunda vicepresidenta.

Sin embargo, luego en el 2018 la Plataforma Nacional Trans se activa denunciando varios asesinatos de integrantes de varios colectivos trans en el país. En el año 2020 la Plataforma adquiere un posicionamiento en incidencia política nuevamente, al denunciar públicamente al Consejo Nacional Electoral, quienes mostraron por varios meses las juntas receptoras de las personas trans acorde al sexo y no a la categoría “género”, como demanda la ley a partir del año 2016. El CNE, se excusa por su error y pide disculpas a la población trans públicamente en septiembre de 2020. En esas fechas, la Plataforma impulsa la visibilización de nuevos liderazgos trans, que empiezan a articular en el Mecanismo Coordinación País, para el Fondo Mundial de VIH y Malaria. Si bien es cierto que el MCP es una articulación que no tiene que ver con espacios políticos, la participación de las lideresas trans, como por ejemplo de la Red Provincial LGBT de los Ríos y del Colectivo LGBTI Huellas de Villamil Playas, por ganar la representación trans en ese espacio, es un acto político. De hecho, ambas ganan la representación principal y alterna de la población trans. En años anteriores este espacio había sido ocupado por la Asociación ALFIL de Quito, ampliándose el espectro este último año a las organizaciones trans de provincias.

Finalmente, entre los meses de octubre de 2020 y enero de 2021 la Asociación Silueta X, activa la campaña *Acuerdo Por la Igualdad – Hacia el Voto LGBT*, que si bien es cierto no es trans, impulsa dentro de todas las siglas una responsabilidad por el voto popular liderado por personas trans. Esta campaña nació en el año 2016 en el Consejo Nacional de la Provincia del Guayas y se reactiva cada vez que existen elecciones populares en el país. En septiembre del 2021, cierra el ciclo de la Plataforma Nacional Revolución Trans y se reinventa como la Plataforma Nacional Trans la Nueva Red Trans del Ecuador, pero esta vez como una articulación *rural, comunitaria, periférica y nacional* en un encuentro dado en la ciudad de Guayaquil, en la que congregó a más de treinta líderes y lideresas trans a nivel nacional; cuyo enfoque tuvo la participación de liderazgos rurales y de periferia.

En todo este caminar se ve una clara participación de las mujeres trans liderando, sin embargo, no se visibiliza por ningún lado lo afrotrans como identidad política, ni mucho menos son visibles liderazgos de mujeres trans afrodescendientes. Por ello, estimo que los procesos trans afrodescendiente no han tenido quizás en espacio necesario debido a

que quizás en otros momentos el movimiento afrodescendiente en general como hemos visto, ha podido lidiar de una u otra manera con sus vicisitudes sociales y al mismo tiempo irse articulando desde su ancestralidad y cultura, lo que, para las mujeres trans afro aún no ha sido visto o por lo menos no ha tenido e espacio político necesario como para entender que su caminar puede contener el mismo rescate afro y no solo disiparse en la sectorización trans.

Capítulo 3. Análisis de la construcción de la identidad trans en mujeres afrodescendientes – *afrotrans*.

Un principio central del pensamiento feminista moderno es el de que “Todas las mujeres están oprimidas”. Esta afirmación implica que las mujeres comparten una suerte común, que factores como los de clase, raza, religión, preferencia sexual, etc., no crean una diversidad de experiencias que determina el alcance en el que el sexismo será una fuerza opresiva en la vida de las mujeres individuales (Bell Hooks, 2004, 60).

Este capítulo lo he estructurado a partir de la construcción de la identidad Afrotrans y con ello las distinciones que pueden existir entre una mujer cis y una mujer trans, las especificidades en lo transgénero/transsexual conjugado con los ritos de reafirmación con respecto a la feminidad; y como estos dan forma a lo Afrotrans, a partir de su propia interseccionalidad constitutiva. Las relaciones de poder en lo Afrotrans son de igual forma un aspecto esencial, del cual no se tiene una clara visión y de lo que me permito citar y como esto conecta o no, con la precarización de las mujeres Afrotrans.

Es importante ahondar desde estos aspectos, puesto que, no solo me permitirá estructurar mejor las complejidades de la situación de las mujeres Afrotrans en Ecuador a partir de las entrevistas que he realizado, sino que me permitirán caracterizar un grupo poblacional, que posiblemente se dispersa en el propio movimiento trans y que incluso, puede ser absorbido al punto de omitir su afrodescendencia.

3.1. Distinciones y/o Igualdad entre mujeres trans y mujeres “cis”

Tanto los términos de mujer trans y mujer cisgénero, tienen una reciente vigencia, lo que para muchos resultaría complicado diferenciar el uno del otro. Si principalmente no conocemos sus diferencias, no podremos ahondar en sus características para llegar a un análisis de si cumplen con ciertas garantías a considerarse como “iguales”, dentro de un marco social en general. Aunque de entrada el propio feminismo a diferenciado los tipos de mujeres que pueden estar cruzadas por la clase, raza, y en este caso la identidad de género, dejando en clara esta diferenciación y como ello puede complejizar la fuerza opresiva que pudiera, existir como diría Hooks. Para tener un breve preámbulo de diferenciación entre una mujer Cis y una mujer Trans, estamos hablando en el primer escenario de una mujer, típicamente normada desde las teorías clásicas de las ciencias

naturales con respecto a aquella mujer diversa, construida desde la disidencia, del conflicto con el cuerpo y las normas de construcción del género establecidas.

Esta diferenciación entre lo Cis y trans es importante para Jhandry. puesto que si existe una lucha constante por la reafirmación de las mujeres que es objeto constante de la violencia patriarcal, esto podría resultar doblemente complejo para una mujer trans: “La mujer sufre discriminación, pero nosotras sufrimos doble discriminación, primero por ser un tipo de mujer y segundo por denigrar a los varones al haber optado por ser una mujer” (entrevista, Machala, 15 de octubre de 2020).

Para ello, autoras como Simone De Beauvoir, han tenido que deconstruir lo establecido por el sistema patriarcal. Esto por su puesto obviando a las mujeres trans, pero que bien puede entenderse de igual forma como un tipo de mujer que es oprimida.

El planteamiento de De Beauvoir fue sencillo, aunque no de impacto inmediato como ella hubiese esperado, sin embargo, colocó dentro de las cuestiones sociales de la época un momento de “igualdad” que buscaba plantear solo en el caso de ser hombre o mujer, sin que las particularidades anatómicas, cromosómicas, fisiológicas y género entre otras en la actualidad, tuvieran algo de credibilidad. Cuestionó no solo el hecho de ser una mujer por naturalidad, dado por cuestiones inexplicables, que en su momento supo dilucidar, al convertir al sexo en ese momento en una categoría, quizás sin que ella mismo atendiera, en lo social, tan social y construido como lo es la categoría género. Su célebre frase: “*no se nace mujer, se llega a serlo*” (De Beauvoir 1949, 41), fue la hecatombe que colocó a la mujer como el centro de la construcción social del significado de ser hombre o mujer, y no biológicamente como se lo plantea incluso, en la actualidad.

El haber convertido entonces a la mujer y por consecuencia a la categoría sexo en algo no natural, permite que hoy poblaciones como las mujeres trans, puedan apropiarse de un espacio mancillado por el patriarcado, en un acto de rebeldía propiamente. Siempre he creído que el ser trans es una especie de traición al sistema patriarcal, al punto de desafiar sus normas y desbaratarlo, por lo menos normativamente y desde ese cuerpo. Lo corrobora Jhandry de igual forma, al identificar que, de hecho, no solo se trata de una traición al sistema patriarcal, sino una asunción de respeto a aquello que desprecia el patriarcado, como es el ser “mujer”: Al yo ser mujer, una mujer trans o trans, puedo

no solo ser una etiqueta ambulante de lucha, sino un cuestionamiento interminable a las normas (entrevista, Machala, 15 de octubre de 2020).

Pero a pesar de esta importante apropiación, es de igual forma relevante el poder comprender las diferencias que pueden tener estas categorías de cisgénero y trans en la mujer (Schilt & Westbrook 2009, 440). Desde mi óptica, cisgénero es un neologismo y tecnicismo cuyas raíces vienen de Alemania, utilizado para definir a aquellas personas cuyo sexo coincide con su género. En este caso, la categoría sexo, por un lado, es tomada de las teorías de las ciencias naturales cuyas características básicas tienden a ser las primordiales para diferenciar entre varones, mujeres; y género, el rol a cumplir a partir de esas supuestas diferencias. La categoría Cis también es definida como raíces del latín, cuyo significado es rígido o estable, colocando a las personas trans, es decir lo contrario, como inestables.

Recapitulando hasta este punto, definimos a mujer como aquella persona que se encuentra en sumisión por el sistema patriarcal, a pesar de la insistencia de la teoría clásica de diferenciarlo del hombre. Si existe conflicto entonces al tratar de alcanzar igualdad entre mujeres y hombres, la pregunta que surge en este punto, es que si ¿Existe igualdad de condiciones entre las mujeres cis y las mujeres trans? Es casi una pregunta retórica, con el breve preámbulo que ya he abordado.

Pateman, es muy clara en que no existen iguales condiciones entre hombres y mujeres, lo que por su puesto deja subcategorizada mi inquietud con respecto a las mujeres trans.

En la condición natural, “todos los hombres nacen libres” y son iguales a cualquier otro “son individuos”. (...) Pero las mujeres no han nacido libres, las mujeres no tienen libertad natural. El cuadro clásico del estado de naturaleza incluye también un orden de sujeción entre hombres y mujeres. Con la excepción de Hobbes, los teóricos clásicos sostienen que la mujer carece naturalmente de los atributos y de las capacidades de los “individuos”. La diferencia sexual es una diferencia política, la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción (Pateman 1988, 66).

Su postura deja francamente la cuestión que hasta la actualidad se convierte en una pugna por la libertad como propiamente, lo afirma Pateman ante la sujeción del hombre, en la cual por su puesto se carece de condiciones de igualdad (Pateman 1988, 66). Este término de “igualdad” es también necesario comprenderlo desde su análisis, al que se considera, que es todo lo que se ofrece a los colonizados, así el colono, sigue condicionando al colonizado. Esta igualdad se basa en la construcción del hombre a

partir de esta conceptualización en donde las mujeres no son tomadas en cuenta. Pero si la mujer cisgénero no es tomada en cuenta, la mujer trans, ni siquiera existe. De hecho, existe poca literatura académica que pueda abordar a la mujer trans como una categoría distinta. Podremos encontrar cuestionamientos al género como categoría y como elemento constituyente del sexo, diría Butler, pero la propia disolución de Butler de la categoría sexo, deja inexistente la propia mujer, entendiéndolo que deviene de la categoría sexo (Butler 1990, 45).

Si para De Beauvoir no hubo diferencia marcada entre sexo y género como si para Butler, en la actualidad muchas de las poblaciones que rompen el estereotipo de género, resulta de igual forma. Me refiero, a que las poblaciones que podríamos llamar mujeres trans, ellas incluso se conciben a sí mismas como mujeres de igual forma, sin diferenciar las características primarias de la categoría sexo, como la genitalidad. Quizás somos nosotros que desde la academia queremos estandarizar lo que adaptamos centralmente olvidando que las periferias tienen su propia construcción política y reivindicativa de ser quienes son, como el caso de Geraldí en San Mateo de Esmeraldas: Si creo que soy una mujer... como te explico, acá nosotras somos mujeres, no hay eso de trans, transgénero o transexual. Somos mujeres y ya (entrevista a Geraldí, miembro de la Plataforma Nacional Trans, grupo focal, Esmeraldas, 22 de Julio de 2020).

El hecho que desde su propia realidad Geraldí se auto conciba como una mujer en todo su constructo, nos permite entender que esa construcción se basa en aspectos periféricos que están fuera de los parámetros de las grandes ciudades. Esa diferencia de criterios la podemos encontrar solo en el criterio de Geraldí de San Mateo de Esmeraldas y Jhandry de la ciudad de Machala, El Oro. Considero además que, Geraldí no ve necesaria esa diferenciación con respecto a su identidad afro, puesto que la mayoría de personas en San Mateo, son personas Afros dejando de ser relevante esta autodefinición. Se trata como si existiera un sector de mujeres trans en una misma localidad, la identificación trans, sería en ese espacio irrelevante o en su defecto pasaría a segundo plano, puesto que existe una mayoría de personas bajo las mismas premisas que les permite verse como iguales y no resaltar esas igualdades.

Pero esta falta de uniformidad que se busca desde la propia norma, incluso para definir la identidad trans, puede verse envuelta aún en más complejidades que continúan rompiendo lo que intenta establecerse. Si Jhandry., mujer trans, ha dado un paso importante en la apropiación de ser una mujer trans, para Geraldí aún más no existe

diferenciación para definirse entre mujer cisgénero y mujer trans. Para Carla, de Río Verde, su autodeterminación se basa en una práctica sexual, puesto que se concibe como homosexual: Yo, solo soy una persona homosexual... vestimentas de mujer solo cuando hay eventos de belleza... el cabello lo tengo largo con extensiones... me identifico con el género femenino (entrevista, Río Verde, 01 septiembre de 2020).

Rich, cuyo análisis profundiza el tema de la sexualidad entre varones y mujeres, plantea incluso ahondar el debate sobre la orientación sexual de las mujeres, sin dejar de lado la sujeción de la misma (Rich 1999, 159). Para ella no se trata de un debate entre hombres y mujeres, sino que dentro de esta pugna entre quienes buscan igualdad y quienes desean mantener un estatus, existen otros tipos de poderes que incluso podrían estar al margen de las nociones básicas a nuestra vista. Carla no está dispuesta a caer en esta pugna y es obvio que se asume en un rol mancillado, sin que esto entre en conflicto con las definiciones de género o su orientación sexual.

Por otra parte, el asumirse como una persona afrodescendiente, sobre todo en espacios centralizados y no periféricos puede representar un verdadero reto. Para Jhandry, el asumirse no solo como una mujer trans y afro en una ciudad como lo es Machala, no fue una tarea sencilla. La negación de sí misma sobre su origen etno cultural, la afrodescendencia se conjugó con la propia racialización de la que ha sido sujeta toda su vida. Este panorama no es palpado por Carla puesto que nunca ha salido de Río Verde, pero si ha sido palpado por Geraldí, quien ha vivido de forma itinerante en San Mateo de Esmeraldas y en Guayaquil, provincia del Guayas. Sobre esto, Rich deja en claro que el racismo y la homofobia son problemáticas del resultado de una estructura social que impulsa posiciones heterosexuales y blancas. Desnuda el hecho que para algunos la heterosexualidad es algo que se encuentra dado por la naturaleza; consecuentemente manifiesta que la orientación sexual no es una única forma de vida sexual e incluso tiende a tratar la heterosexualidad como un hecho violento, al posicionarse como única, como establecida y dada por sí mismo, sin posibilidad a su cuestionamiento. De esta forma, Rich a diferencia de Pateman, aborda un hecho más que otras autoras no ahondan y es que el tema sujeción es mucho más complejo, si se incluye una categoría adicional como la de orientación sexual. Pero adicional a esto mismo, si se le suma que esa orientación sexual no heterosexualizada es practicada por una mujer afro existe una complejidad aún más agobiante ante el poder patriarcal. En este sentido se convierte en

una dicotomía fuera del patriarcado y eso es lo importante de rescatar de Rich (Rich 1999, 159).

Tanto Pateman y Rich, a lo largo de sus textos, hablan de igualdad. Sin embargo, también es importante abordar las diferencias y como estas diferencias pueden y deben convertirse en un elemento enriquecedor ante la posición social de las mujeres. De forma general, Lorde (Lorde 2003, 25), por ejemplo, propone que las diferencias deben tomarse en cuenta de la misma forma que en el feminismo. Estas diferencias, por ejemplo, entre Geraldí, Jhandry y Carla, nos permiten entender que lo que se recoge sobre la definición de trans puede ser variable de distintas formas, si estas no han sido tocadas por una especie de neocolonialismo lingüístico. Lorde, trata de deconstruir la diferencia como una amenaza o un problema que desestructura lo establecido; como la definición clásica de mujer, la definición contemporánea de mujer trans y la autopercepción de la feminidad alejada de los constructos académicos. Plantea que a partir de estas diferencias identitarias se pueden captar diferencias que podrían mejorar nuestra comprensión de las diversidades entre Jhandry, Geraldí y Carla, como por ejemplo la propia percepción de ser una mujer trans y como vivir su identidad en el día a día.

Entre diferencias y desigualdades es importante citar a Hernández, quien también hace una crítica, ya no a las diferencias entre hombres y mujeres, sino más bien a las posiciones de lucha del feminismo, lo cual resulta importante al hablar de igualdad. Ella edifica un feminismo de la diversidad en que las mujeres reconozcan sus desigualdades. Acusa al movimiento feminista de etnocentrismo y reclama un lugar para las mujeres diversas en la construcción de la historia. Este punto es importante puesto que en muchos espacios académicos no se comparte el término mujer trans, ni mucho menos se las concibe como parte de un movimiento que puede representar también las opresiones del patriarcado.

Entre la igualdad y diferencias abordadas de como plantear o como se plantea ser mujer, es importante también entender que al momento de construir diferencias que conduzcan a iguales condiciones se debe plantear el cuidado a la no violencia de esos sujetos que se permiten deconstruir. El que yo le haya indicado a Geraldí desde mi óptica que ella es una mujer trans a pesar que se concibe como una “mujer” sin distinciones y que al mismo tiempo haya indicado a Carla, de igual forma que no es “una persona homosexual” sino una mujer trans, es violentar sus realidades, sus autonomías, sus

construcciones propias que no tienen por qué ser invalidadas ni encasilladas en ninguna distinción académica, social o política. Incluso, una actitud de condescendencia ante una realidad distinta a las que podemos conocer en las grandes ciudades también es violenta, como lo diría la propia Hooks (Hooks 2004, 60).

Así mismo, es una obviedad que la mujer se encuentra supeditada al poder patriarcal y que de ello se desprende la falta de igualdad; en esa misma tónica es importante reconocer, que la mujer trans como diría Jhandry o la “persona homosexual” como diría Carla, se encuentra aún en peores condiciones de ser reconocidas socialmente, per se. Rich aborda la orientación sexual de las mujeres lesbianas, demostrando que no sólo se ejerce una doble violencia patriarcal sobre ellas, sino que adicional el movimiento feminista las ven, como un elemento aliciente o satelital y no como un verdadero elemento de constitución feminista, que permita complejizar y quizás desestructurar de cierta forma el poder patriarcal. Reservo mi crítica al indicar que en el caso de estas autoras no abordan la identidad de género como un elemento fundamental para el análisis de las mujeres trans. Es obvio que no ha sido un elemento central y como mencioné, carecemos de literatura que nos permita llegar a una postura académica con la óptica de “mujer trans”, sin desmerecer la disolución de la categoría sexo y con ello la “mujer” o “mujer cisgénero”, como bien lo hace la teoría *queer*, de Butler. Simplemente es otra óptica que podría contribuir a alimentar los debates académicos, sobre todo de aquellos que excluyen a las “mujeres trans” por el simple hecho de autodenominarse así mismas como tal.

Para concluir, la igualdad de condiciones entre mujeres cisgéneros y mujeres trans o trans, está ligeramente visible en que aquello, se encuentra lejos de ser entendido de esta forma. Aún la orientación sexual es un tema de debate dentro del movimiento feminista, “dentro de los distintos feminismos” puesto que aún nos encontramos en un análisis desde posturas clasistas y racializadas, si deben o no participar las mujeres lesbianas y desde que óptica. Rich, fue muy crítica en este punto y hacerlo en este espacio sería redundar en ello. Pero lo que si resulta inquietante es hasta qué punto podemos encontrar un espacio donde la misma discriminación que usan los hombres contra las mujeres, sea utilizada por hombres e incluso algunas mujeres cisgéneros en contra de las mujeres trans. Es innegable desconocer que existen teorías feministas inclusivas, pero, lo necesariamente preocupante es, en qué momento podremos revisar dentro de nuestras luchas que no se trata de una orientación sexual, refiriéndonos a las mujeres lesbianas,

ni de una identidad de género cuando nos referimos a las mujeres trans, sino que se trata de de-construir este espacio patriarcal. Como dijo Pateman (Pateman 1988, 66), una de las posibles vías es desestructurar la cultura, para encontrar una igualdad alejada de lo masculino, de lo patriarcal y del poder cuya necesidad es ejercer una sujeción ante los demás. Quizás esto es entendido desde sus propios símbolos, lenguajes y vivencias por parte de Geraldine de San Mateo de Esmeraldas, quien no distingue aquello y puede mimetizarse entre lo periférico y lo centralizado, al auto percibirse a sí misma como “mujer” y no como intento plantearlo como una mujer trans o mujer trans.

3.2. Identidad Trans: transgénero (tránsito del género), transexual (tránsito del sexo)

Dejando a un lado el profundo debate que puede levantar polvo entre lo definido por mujer cisgénero, mujer transgénero y persona homosexual como afirma Carla, existe en el transfeminismo otro debate acalorado sobre las intervenciones quirúrgicas y corporales para alcanzar el sexo auto percibido.

¿Esto también por su puesto es una realidad palpable en las entrevistas que he realizado, sobre todo entre las personas trans que habitan las grandes ciudades quienes se definen con más especificidades, que quizás en pueblos pequeños pasa desapercibida o tiene menos importancia. Para muchos esto puede ser interpretado como una mutilación, sobre todo si entendemos al sexo como una categoría social al igual que el género, planteado así por Butler. En este sentido transexual y transgénero serían lo mismo y las intervenciones quirúrgicas o corporales se basarían en una respuesta social e incluso como una sumisión a la violencia del sistema patriarcal.

Sin embargo, la población trans como todo tipo de población o grupo social, se encuentra en sus propias luchas internas, con factores identitarios que definen su comportamiento y autodeterminación, no solo al corazón de sí mismas sino respecto a cómo mostrarse hacia afuera del movimiento. Quizás en la sección anterior no abordé las definiciones concretamente entre trans, transgénero y transexual, puesto que se centraba más en sus diferencias o semejanzas entre lo cisgénero y transgénero. No obstante, es de igual importancia el que se lo pueda materializar en el presente, puesto que es una constante entre las entrevistadas, sobre todo en las grandes ciudades.

En este sentido, trans es un término que agrupa a transgéneros y transexuales manifestado así por Amy, una mujer trans afrodescendiente que ejerce el trabajo sexual en las ciudades de Guayaquil y Quito. Amy cree incluso que la palabra travesti no

define lo que es ser trans puesto que considera que a diferencia de las personas transgéneros y transexuales, las personas travestis no viven la cotidianidad de la identificación auto percibida. De hecho, esta definición, se encuentra realizada de la misma forma por parte de la Real Academia de la Lengua Española. Al no ser constante, consuetudinario sistemáticamente habitual el término travesti, no converge con una auto identificación “plena”. Esta postura coincide con la de Jhandry de la ciudad de Machala.

Travesti puede ser, La Vecina, La Michi, La Melo, personajes que caricaturizan lo trans. Claro, ellos lo hacen por comedia, pero de cierta forma es ser un travesti, lo hacen por un solo motivo, no porque sea una identidad como trans, transgénero o transexual (entrevista, Machala, 15 de octubre de 2020). Por otra parte, transgénero, entendemos entonces como aquella persona que realiza cambios en su comportamiento social de género, como por ejemplo en el uso de vestimentas, acompañadas de cabello largo de tratarse de transgéneros femeninas y cortarse el cabello tratándose de transgéneros masculinos. Amy, quien también lidera la Organización de Mujeres Trans del Ecuador, cree incluso que *transgénero es aquella persona que ni siquiera ha pasado por cambios hormonales, mucho menos quirúrgicos*. Esto por su puesto implica comportamientos y actitudes basados en los roles de géneros, incluso la realización de tareas domésticas, sociales, laborales, etc. Los mismos que desde el punto de vista de las desigualdades se intenta deconstruir desde el feminismo.

Transexual según el propio INEC, a partir de las entrevistas y cuestionarios realizados a las personas trans que participaron de un estudio de caso, se refiere a aquella persona que va más allá de lo antedicho y que realiza cambios quirúrgicos, fisiológicos y hormonales, “lo que Amy también diferenció” para alcanzar aquella categoría de “sexo” y ya no solo “género”, autopercebido; es decir, adaptarse no solo a la norma social, sino responder a la norma de las teorías de las ciencias naturales. La finalidad es hacer coincidir en lo mayormente posible, las características primarias del sexo, con las características del género. Esto es igualmente aceptado por Daniela, mujer Afrotrans de la ciudad de Milagro de la Provincia del Guayas: “Ser transexual es ya haberse operado todo, tener tetas, cuerpo, nalgas y ya no tener que hacerte el truco, sino ser naturalita (entrevista, Milagro, 23 de agosto de 2020).

En este aspecto, podría entenderse que, para un sector de la población trans, ser “naturalita” es una aproximación cercana o propia a la mujer como subcategoría proveniente de la categoría sexo. Pero si entramos en la dinámica de las categorías sexo, género y a partir de ello lo aterrizamos en lo trans, entendiendo que es una respuesta contraria a lo normado, podríamos encontrarnos también con otro tipo de cuestionamiento a las propias identidades trans. Incluso, se vería en crisis, aquellas luchas por las cuales se exigen políticas públicas de reconocimientos a derechos vistos como fundamentales, como, por ejemplo; el acceso a la terapia hormonal, mamoplastia, vaginoplastia, entre otras: el Ministerio de Salud debería darnos terapias de hormonas gratis (...) es algo por lo que siempre estamos luchando (entrevista a Amy, presidenta de la Organización de Mujeres Trans del Ecuador, grupo focal, Guayaquil, 30 de agosto de 2020).

Si para la mayoría de autores, la categoría sexo, es la base primaria que le da sentido a la categoría, supuestamente, secundaria del género, entonces ¿Por qué no la categoría transexual es la que le debe dar sentido a la categoría transgénero? Aquí entra la primera duda en un análisis sencillamente lineal, en la cual para llegar a ser transgénero no se pasa primero por ser transexual, sino viceversa. Esto dejaría en claro, que el término transexual, sea una categoría que busca una salida contradictoria e imposible de encontrar en las teorías de las ciencias naturales. Por tanto, transexual, es una categoría social al igual que transgénero, que transita o transgrede no solo el género, sino aspectos primarios de la categoría sexo.

Pero para Butler, esto no se encuentra en discusión. Su postura es sencilla. Si su llamado de atención al feminismo comprende que la categoría mujer esta reprimida por las mismas estructuras que buscan su emancipación, es lógica la paradoja de la transexualidad anteriormente explicada (Butler 1990, 45). Más aún, este sujeto de emancipación al crearse, excluye a otros, como la misma categoría transexual excluye “sin lógica” a la propia categoría transgénero. La deja insubsistente, incompleta, irresoluta y que por tanto no se representa a sí misma. La complejidad de lo completo y la base de la propia transexualidad es el ser transgénero, la paradoja represiva de la que habla Butler.

Pero aún no termina aquí. Si para Butler, la propia categoría género, responde a un espacio determinado, a una historia, a una variabilidad, a un momento cultural, entonces no tendría por qué haber una relación fija con la categoría sexo. Es decir, que el sexo se

“esencializa” o “naturaliza” a partir del momento en que se crea el género. Al darle sentido productivo al género, se le da sentido productivo al sexo y eso nos hace pensar que es no es fijo y natural.

El sexo no existe sin el género en pocas palabras, diría Butler. De esta misma forma el término “transexual”, no puede existir sin el término “transgénero”, puesto que su existencia en sí mismo se basa en un hecho cultural transgresor, que responde a un “esencialismo” inexistente del sexo y que las personas transexuales intentan alcanzar. Me permito precisar que esa forma de alcanzar la norma, es un hecho de la propia construcción de las mujeres trans y esto es visto de igual forma por Daniela, al indicar que si no se opera nunca llegará a ser mujer, subcategoría de la categoría sexo.

Con esta premisa y basándome en la postura de Butler, es posible entender desde esta autora que el realizar todos los cambios quirúrgicos, corporales y hormonales que afrontan las personas transexuales en la actualidad, no les conducirá a alcanzar la categoría del sexo opuesto al que nació, puesto que es en sí mismo inalcanzable, por ser estructuralmente cultural y esencialista. Por tanto, la respuesta que intenta dar la transexualidad como un paralelismo del sexo, es errada desde este sentido, cuya única respuesta es la satisfacción de la propia cultura, la misma, que intenta que todo sea visto estructuralmente binario, tal como está constituido el sistema patriarcal.

La forma incluso como está constituido el sistema patriarcal no solo es nocivo para la propia mujer sino para aquellas que se encuentran atravesadas por la clase, raza y sexo: Yo sería feliz si tuviera la plata para operarme (entrevista, Milagro, 23 de agosto de 2020).

La frustración de aquellas personas que quieren alcanzar un sexo autopercibido terminaría con el simple hecho de entender que el sexo, es una categoría cultural y que los intentos de modificación al cuerpo para alcanzar ese sexo idealizado, aparte de infructuosos, son invasivos y mutilantes, al punto de que muchas personas transexuales, según las estadísticas, se arrepienten de haber intervenido sus genitales. Mis afirmaciones coinciden con los estudios realizados, por ejemplo, de un departamento de la Universidad de Birmingham, el cual concluyó que:

No hay evidencia concluyente de que las operaciones de cambio de sexo mejoren la vida de los transexuales... Muchas personas mantuvieron una angustia severa y comportamientos suicidas tras la operación... No se encontró una sólida evidencia

científica de que la reasignación de género sea clínicamente eficaz (The Guardian, 2004, 12).

De la misma forma el Instituto Karolinska de Estocolmo, indicó que existe un riesgo de mortalidad, comportamiento suicida e incidencia de tratamiento psiquiátrico con respecto a las personas transexuales que se han realizado la intervención. Si bien es cierto que existen casos de operaciones exitosas, eso no invalida mi insistencia a partir de un análisis académico que la transexualidad, aparte de que busca satisfacer las necesidades del binarismo social, es una práctica que puede interpretarse como mutilante, que requiere un mayor análisis y debate no solo académico, sino de causa en la lucha.

Pero por otra parte se encuentra las características sociales, que si bien es cierto no son predominantes, ni los aspectos biologicistas, si es necesario entender como estos símbolos se depositan en el subconsciente de las personas trans, entendiéndola como una solución a la exclusión social, cuya única forma de ser aceptadas es la reasignación de sus genitales.

Pero estas aspiraciones de operaciones, no es un aspecto generalizado en las mujeres Afrotrans. Si bien es cierto que existen algunas posturas que buscan la reasignación, otras se han apropiado de su cuerpo, en sus propios símbolos, características y no creen que realizar mayores cambios en sus aspectos sexuales, sea esencial. Amy manifiesta que, su genital es un elemento importante en su parte constitutiva corporal que incluso, es primordial para el ejercicio de su trabajo como trabajadora sexual trans. Para ella es importante su genitalidad y las características del poder que el sistema patriarcal le entrega al falo. Pero más aún, en una constitución de su autodeterminación es igual de importante autodefinirse como afrodescendiente, no solo como ejercicio de su cuerpo como plataforma política de posicionamiento, sino como una característica fundamental que le da ventaja sobre otras trabajadoras sexuales durante el ejercicio del trabajo sexual, ante sus clientes: No niña, yo no me opero porque se me va el “poder”. Las “ollas” vienen y me buscan porque saben que soy negra y a las que no les digo lo mismo que soy negra (...) para que sepan lo que se van a “comer” (entrevista a Amy, presidenta de la Organización de Mujeres Trans del Ecuador, grupo focal, Guayaquil, 30 de agosto de 2020).

Más aún, continuando en la línea de Butler, en el momento en que se heterosexualiza el deseo, surgen las categorías masculino y femenino, en una matriz hegemónica,

dominante y por su puesto patriarcal, en que otras identidades no pueden existir. Así, tanto la transexualidad responde de forma paralela, en una confusión en que sexo y género son dos categorías distintas o incluso no lo son, y que en esa disyuntiva lo que se conduce es al fin de satisfacer ese deseo heterosexual. Ese deseo heterosexual, solo puede materializarse luego que se ha pasado linealmente de transgénero hacia transexual. Solo la persona transexual, materializa el deseo heterosexualizado de lo masculino y femenino, respondiendo a la norma binaria. Aquí, entran incluso escalas sociales de valor entre las personas transgéneros y transexuales radicales, y es que, las transexuales serían las correctas y completas ante el sistema cis-hetero-sexual y las transgéneros, las incompletas, las que les falta un último paso, las que se encuentran en una intersección que no define ni lo uno, ni lo otro.

Por tanto, como diría Butler, juega un rol importante la heterosexualización del deseo, puesto que en efecto y estrictamente hablando, las transgéneros tendrían una atracción hetero-género, sin que sea una norma, pero una relación coital homosexual. Mientras que, por otra parte, para las transexuales cumplirían lo que Butler manifiesta, una atracción hetero-genero con una relación hetero-sexual “sin que sea otra norma, pero si en mayoría”. Entonces, la categoría transexual, se convierte en lo que la categoría sexo es en el mundo binario, una categoría excluyente, atrapada en su propia paradoja cultural.

Lugones, tenía en claro sobre la mirada de Quijano con respecto al control patriarcal y heterosexual del sexo, cuya finalidad es que la mujer fuera colonizada y subordinada. Al ser lo transgénero y transexual una copia paradójica del sistema sexo género, es igualmente una población colonizada. Esto se manifiesta claramente, al asumir la transexualidad esa posición e incluso el transgenerismo sobre todo femenino, puesto que pasa de un rol de poder privilegiado como es el masculino, hacia el rol subordinado como es el femenino. Aquí, nuevamente se cumple la norma social en la cual las personas transexuales se asumen en un paralelismo de Lugones, no así las personas transgéneros que se hallan en una intersección posiblemente única, que en la mayoría responden así mismo por convicción, como el caso de Amy, mientras que otras por su condición de no pasar a la transexualidad viven agobiadas como Daniela. Finalmente, podemos dejar a un lado a Lugones, las críticas de Butler y los términos de sexo, género desprovisto de existencia y con ello la insubsistencia del ser transexual y transgénero, aspirando a un sueño monstruoso sin género, como lo afirma Haraway, simplificando la

vida sin estas categorías que nos separan cada vez más de nuestra humanidad. Sin género no existe sexo, pues lo variable no puede darle sentido a lo sustancial y sin ello, tampoco tienen existencia los términos transgénero y transexual, cuyos pisos culturales pueden desaparecer en su propio androcentrismo.

3.3. Identidad Afrotrans en Ecuador: Ritos de reafirmación identitaria

Dejando las utopías interesantes y atractivas de Haraway y retomando lo que existe, en nuestro caso, las categorías sexo y género que definen básicamente nuestras estructuras, me permito en este subcapítulo abordar el género y los ritos de feminidad como aspectos constitutivos de las mujeres Afrotrans.

La pregunta que surge inicialmente es ¿Qué ritos son los que reafirman lo identitario Afrotrans? Me refiero a aquellas afirmaciones de las mujeres Afrotrans que ocurren en el cotidiano. Algunas de las entrevistadas, desconocían estos ritos, al punto de respirarlos en el día a día sin percibirlos como tal. Este análisis me permitirá identificar aquellos momentos que inclusive pueden interpretarse como festejos bien interiorizados por las mujeres afrotrans, sin percibirlos como ritos y cuanto, de ello podría llegar incluso a ser violencia de género.

Otra inquietud que me surge es ¿Cuánto de esto se producen y reproducen frecuentemente como símbolo de alcanzar, lo que es impuesto por la norma social? Mi interés también se basa en cuanto de esta adjudicación de la norma, favorece o perjudica la construcción social de las mujeres afrotrans ajustándonos al binarismo establecido. En el caso de Daniela, por ejemplo, *la realización cotidiana de trenzas con características afro* no solo le permite la adjudicación de la identidad trans, sino que detrás incorpora la apropiación de los afrodescendientes, aunque ella solo lo perciba como una reafirmación del género.

Sobre esto es importante recordar que el género, surge como una categoría inicialmente crítica sobre la posición de hombres y mujeres, para posterior pasar a ser una categoría de análisis sobre la construcción de los roles impuestos por la sociedad patriarcal. Estos roles que se imponen tanto en los procesos de socialización como de manera inconsciente en los sujetos en temprana edad, tienen una principal categoría de “enganche”, por decirlo de alguna manera, a partir de características naturales o biológicas, arraigadas bajo un concepto racializador.

Ya he abordado en el marco teórico sobre la conceptualización de raza, que es menester mencionar, para a partir de ello entender por qué género tiene posiblemente una analogía de la raza.

Para Quijano (Quijano 1993, 166), la raza justifica las diferencias entre conquistados y conquistadores, no solo naturalizando así las diferencias sino estableciendo el poder del uno sobre el otro.

Podemos entender entonces que principalmente la raza, es una categoría colonizadora que incluso responde al capitalismo, cuyo fin es trazar una frontera a partir de una estructura imaginaria que no se justifica, en aquellos atributos fenotípicos invariables, para sostener de esta forma la desigualdad. Incluso entendiendo el propio tránsito de raza a etnia cuyo criterio cultural, trata de mantener esas diferencias de una forma distinta.

Esta conceptualización nos permite realizar una analogía entre las categorías, raza y sexo, cuyas premisas son similares. Al atribuírsele al sexo características fenotípicas, biológicas y naturalizarlas, como lo vimos en el subcapítulo anterior, la convierte en una categoría de desigualdad. Las corrientes feministas adoptaron el análisis de la categoría género, justamente para rechazar aquella postura “dura”, que no permitía el cuestionamiento de esas desigualdades naturalizada a través de la categoría sexo. Por ello, tanto desde la construcción crítica, transitando hacia la categorización analítica del género, dista de la de raza y etnia, puesto que etnia esconde aún intentos de categorizar y naturalizar las diferencias, mientras que género trata de desnaturalizar una diferencia a partir de la categoría sexo, que aún se encuentra en deconstrucción. El punto final de esta categoría sexo, es llegar a desnaturalizarla al igual que la categoría raza, diluyendo de esta forma toda posibilidad de diferencia.

Pero indiscutiblemente, adicional a estas diferencias que se tratan de naturalizar a partir de estas fronteras superpuestas, el género debe de ser objeto de análisis como una categoría de poder (Scott 1990, 265). El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Dicho esto, el género como categoría incluso de biopoder, nos permite construir dinámicas sociales que mantienen implícitas, por su puesto, dominación y violencia al

ejercerlas en la cotidianidad, esto sin que los sujetos productores y reproductores de estas dinámicas sociales puedan percibirla. Por ejemplo, Xiomara, una mujer afrotrans del Sur de Guayaquil, se reconoce a sí misma como una mujer trans. Ella ha sido sujeta de dominación primero de una persona que vive en su sector y posterior de violencia. Esto al punto que se convirtió en una naturalización del acto que no percibió a tiempo, hasta que en una ocasión atentó contra su vida.

Los ritos, no solo son una forma de afirmación de un hecho o acción dentro de un contexto determinado. Representan el paso de un espacio temporal hacia otro. Como si se tratase de un estadio momentáneo dependiendo del tipo de rito.

Para Canessa, los ritos de iniciación de la masculinidad en Bolivia son, por ejemplo, el servicio militar. ¿Cuáles son estos ritos en las mujeres afrotrans? De acuerdo a las entrevistas, la mayoría de mujeres trans pasan por ritos que no necesariamente reafirman su feminidad, sino que se ven obligadas a construir primeramente una masculinidad. Este mismo rito de Canessa en el servicio militar es una habitualidad en la etnia afro. Paola, de Rio Verde, se vio obligada a seguir el servicio militar impuesto por sus padres. Ella no lo concluyó y por el contrario desarrolló en ella un fuerte rechazo al mismo. A pesar de que este rito formó una parte profunda en la construcción de su identidad que hoy rechaza, el mismo no forma parte de su constitución como mujer afrotrans: Aquí en Rio Verde si tu no vas a la universidad o eres futbolista tienes que ir obligada al servicio militar porque eso te hace un hombre de bien (entrevista, Río Verde, 18 de Octubre de 2020).

Más aún, en las grandes ciudades costeñas como lo es Guayaquil, un rito de reafirmación de la masculinidad al que se ven expuestas las mujeres afrotrans que no han expuesto su identidad a sus familiares, es la *“la ida a la 18”*. Un lugar en el sector del sur de Guayaquil, muy antiguo donde mujeres ejercen el trabajo sexual. Es común, escuchar frases como: “Es momento que te hagas hombre”, afirma Xiomara cuando comenta que se sintió presionada para que fuera a este lugar por sus hermanos: Yo creo que ellos sospechaban que yo era así y por eso me molestaban para ir, hasta que tuve que decirles la verdad (entrevista a Xiomara, miembro de la Asociación Silueta X, grupo focal, Guayaquil, 20 de agosto de 2020).

Estos mensajes están dirigidos regularmente a varones que son o pre púber, púber, o post púber. La reafirmación urbana en este espacio de la masculinidad es un elemento esencial en la idiosincrasia guayaquileña, en la cual se reafirma el género como lo

menciona Cannesa a través del rito, se consuma un acto para regular las relaciones sociales como lo afirma Freud y se establece una diferencia entre conquistadores y conquistados como diría Quijano (Quijano 1993, 166).

Pero entre el género masculino y femenino, ¿quién es el conquistador y el conquistado? El rito de la quinceañera podría darnos directrices necesarias sobre ello, mismo que la mayoría de mujeres afrotrans no viven puesto que se da en la pubertad y en ese momento se encuentran la mayoría atrapadas en otros ritos que les obligan a ajustarse a una masculinidad no deseada. Tanto Xiomara como Paola. hubiesen preferido el rito de la feminidad conocido como la quinceañera que se caracteriza por un evento corto. En Ecuador este rito consiste en elaborar una fiesta a los quince años. El ritual se desarrolla inicialmente en que sus padres entran al acto; ellos, como se interpreta en el rito, son los que ejercen el cautiverio de la mujer, su hija, es decir no es libre de sí mismo, les pertenece a ellos. Posterior ingresa la adolescente, aquella que se convertirá en mujer después de este rito, acompañada de su padre, el que ejerce el poder en el núcleo familiar, anunciado por el edecán. Consecuentemente, vienen los actos simbólicos del ritual. El padre realiza el cambio del zapato de tacón por las zapatillas que lleva puesta. Este es un acto muy fuerte visiblemente, donde el padre autoriza a su hija el paso de la adolescencia hacia ser mujer, entendiendo las características simbólicas y diferencias entre unas sandalias y unos zapatos de taco. Sandalias es igual a hogar o habitualidad, zapatos de taco representa salida al exterior o calle. Por lo menos es la lectura general. Posterior la madre, hace la imposición de una joya, poco relevante pero que puede interpretarse como el cruce de conocimientos asociados al género femenino. Finalmente, el rito, concluye con el vals que por su puesto lo abre el padre y el padre continúa el rito entregando a su hija a un caballero. A pesar que Xiomara y Paola. no pudieron realizar este rito no solo de reafirmación de la feminidad en la pubertad, sino desde mi punto de vista de sumisión y control del sistema patriarcal, para Amy de Guayaquil fue esencial. Ella a la edad de 20 años con el apoyo de sus amigos organizó este rito que regularmente se lo hace a los 15 años y conducido generalmente por los padres. Para ella todos los elementos descritos en este rito anteriormente fueron importantes, tanto así, que no le importó encontrar los sustitutos a sus padres para poder materializar un evento que no pudo realizar cuando tenía 15 años debido a la discriminación estructural establecida. Este rito de reafirmación de su feminidad y propio de las grandes ciudades, le permitió a ella olvidar un capítulo de su vida en la

que la reafirmación de su feminidad no existió y que ni siquiera el realizarlo después de cinco años impidió que lo pudiera materializar “Yo ahorré mi propio dinero y yo misma me hice mi quinceañera, chas chas” (entrevista a Amy, presidenta de la Organización de Mujeres Trans del Ecuador, grupo focal, Guayaquil, 30 de agosto de 2020).

Es importante entender que estas clases de ritos no son los únicos en Guayaquil, pero si uno de los más comunes y quizás el re afirmativo para cada género. Un punto importante a entender además de esto, es que existe una forma del olvido sobre las raíces afrotrans, como por ejemplo el poder recuperar a través de ritos ancestrales afro, la identidad de lo afrotrans. Esto, no es visto como una necesidad imperiosa inclusive para reafirmar su propia feminidad. Resulta incluso, que esta forma de afirmación del género, frecuentemente transita, pero por los rituales occidentales, como una especie de blanqueamiento, sin que necesariamente estén conscientes del hecho de la propia globalización. Más bien, queda invisible el hecho que la recuperación de la cultura afro puede también reafirmar su feminidad, sin que esto sea visto como una forma única de construcción cultural, sino también como construcción de la identidad de género: Ósea, si me visto con los turbantes y los faldones, pero eso rara vez, quizás cuando se celebra algo aquí, pero casi no lo hago (...) no me llama la atención (entrevista a Tamara, mujer trans, grupo focal, Quito, 17 agosto de 2020).

El rito por estándar social que es incluso deseado por la mayoría de las entrevistadas sin importar si son de poblados periféricos o de las grandes ciudades es el rito del matrimonio, en la cual reafirma en la mujer trans no solo su feminidad sino de pertenecerle a su pareja, un hecho que es igualmente violento en las relaciones cisgeneros heterosexuales. Incluso la connotación del rito de la quinceañera no concluye con la entrega de la adolescente a un caballero, sin que esta la conduce al rito del “matrimonio”, que incluso se interpreta como la conclusión de los ritos en la mujer; es esclava doméstica y sexual del hombre, al punto que una frase común de este rito es “hasta que la muerte los separe”. Por ello incluso los actos de violencia en contra de las mujeres trans son aceptados como propios o naturales en sus parejas: Es que si el hombre te pega es porque te hace su mujer (entrevista a Xiomara, miembro de la Asociación Silueta X, grupo focal, Guayaquil, 20 de agosto de 2020).

Esta frase contiene una carga de violencia de género potente que es para nada simbólica, como en el caso de la quinceañera, sino más aun discursiva y naturalizada por los espacios de mujeres trans y afrotrans.

3.4.Relaciones de poder en el trabajo sexual afrotrans

La diferenciación de conquista y conquistados de Quijano (Quijano 1993, 166) nos permite también entender que una forma de reafirmar la feminidad en las mujeres afrotrans es permitirse ser conquistadas en la mayoría de las entrevistadas.

Me permito rescatar incluso desde la época griega, las relaciones de poder entre maestro y aprendiz, frecuentemente eran aterrizadas al ámbito sexual, entendiendo que esta relación era estrictamente entre varones, por tratarse de una sociedad altamente machista y patriarcal. Un machismo tan alto, que las dotes de inteligencia estaban destinados solo a varones. Por tanto, las relaciones no solo de transmisión de maestro o erastés a aprendiz o erómeno, estaban dadas entre hombres, sino que aquella posición altamente machista, reconocía que una relación mucho más pura era entre iguales, es decir entre varones y no con mujeres.

La práctica, incluso era considerada normal entre los griegos, sobre todo en la aristocracia. Tan normal que el erastés, un adulto de clase alta, con poder económico, político, relacionado socialmente, entre otras distinciones, asumía la carga económica de esta relación, que incluía educación intelectual y formación física, convirtiéndose en amigo y amante del erastés e incluso con estatus familiar. El erastés frecuentemente era casado (aunque no en todos los casos), sin que esto represente tampoco otro problema ni de índole social ni mucho menos moral. La homosexualidad estaba muy relacionada en esta cultura por variados motivos, como el internamiento de la mujer, la situación de vinculación tardía al matrimonio, los banquetes con alcohol o por el proceso de formación fundamental en el entrenamiento milico-griego.

Esta relación de par, les permitía verse a la misma altura entre varones y por tanto reconocerse incluso en aquellas posiciones que en la actualidad, serían objeto o de burla o cuestionamiento a la masculinidad de quien los exteriorice. Esto, hablando estrictamente de su sexo más no de su conocimiento o sabiduría. Por tanto, en aquella época la homosexualidad no era un problema para los griegos, sino más bien cuando la actividad sexual se convertía en un obstáculo de desarrollo en su camino hacia la sabiduría. En pocas palabras, cuando la actividad sexual era excesiva, incluso en sus relaciones con mujeres.

Con este breve preámbulo de la cultura griega, que se cita en la presente con el fin de constatar no solo que la homosexualidad se encuentra con rasgos muy antiguos, más

que el propio cristianismo, obviamente, sino que existía una relación de poder que incluso se ejerce en la actualidad y que la modernidad no termina de aniquilar. No analizare las posiciones emotivas que podrían incluso verse enroladas, puesto que en esta cultura la relación entre erastés y el erómeno fueron proclamadas en un amor puro o casto (que podría o no comprender el sexo anal), sino más bien estrictamente su relación de poder.

Para ello en la actualidad podría comprenderse que las actitudes comportamentales que tienen algunos hombres de un alto poder económico, de un estatus social reconocido, con una aparente intelectualidad y educación provistas, justamente por el poder económico que poseen, podrían verse vinculados a este tipo de comportamiento que se lo arrastraría desde la cultura griega. Para entrar en materia es importante dejar en claro que esto sucede frecuentemente relacionado entre hombres cis y mujeres trans, o por lo menos nos referiremos en el presente a este tipo de relación.

Cito nuevamente a Simone De Beauvoir, con su célebre frase: *“no se nace mujer, se llega a serlo”*, en relación a su afirmación, hago la siguiente analogía: *“no se nace hombre o varón, sino se llega a serlo”*. Es importante citar a De Beauvoir, porque me permito indicar nuevamente que género es una categoría de análisis y constituye una forma esencial de poder, dicho también por Scott (Scott 1986, 265).

Por tanto, es importante entender que esta relación de hombre cis y transfemenina se encuentra también, constituida por una relación primaria de poder. Ya sea desde la revisión de la cultura griega o incluso desde la propia academia contemporánea. Para Xiomara que un hombre la saque a bailar o le invite un vaso de cerveza es señal de que puede llegar a tener una relación, lo que diría Quijano la constitución del conquistado y del conquistador (Quijano 1993, 166).

Pero estos actos de conquista se relacionan a dos formas ampliamente conocidas por las mujeres afrotrans de relación con hombres cis, una es a través del trabajo sexual y otra a través de un posible vínculo que constituye afectividad.

Para el caso del ejercicio del trabajo sexual, según la Asociación Silueta X, a través de varios estudios desde el año 2012, las transfemeninas aseguran que gran parte de sus clientes son personas con amplios recursos económicos, con esposa e hijos, y con capital educativo, maduros e incluso personajes de pantalla o políticos. Amy, le llaman clientes a aquellos hombres cis que ocupan sus servicios por más de una vez e incluso

mantienen relaciones, alejados del propio acto sexual, como la compañía. Ella no solo ejerce el trabajo sexual en las calles como el sector del Hotel Oro Verde denominado por ellas como “La Pista”, el Puente de la Florida o el Mall del Sur, sino también en redes y páginas de Scorts transgéneros en Ecuador.

Esto podría relacionarse en algo a la cultura griega, puesto que podría interpretarse al maestro o erastés como el cliente y al aprendiz o erómeno como la transfemenina.

Algunas transfemeninas llegan a tener clientes que se convierten en otra cosa, que no son necesariamente un simple intercambio de relaciones monetarias y sexuales, sino un vínculo en el que el cliente paga algunas situaciones económicas de la transfemenina convirtiéndose justamente en un amigo, con estatus familiar, similar a la cultura griega. Para Carla, quien mantiene una relación con un cliente que a estas alturas no lo ve como cliente sino como un benefactor esta regla se cumple. Ella cree incluso que el haber provisto de un trato servicial “*propio de las negras*”, como ella manifiesta, le ha permitido ganarse el corazón de quien hoy representa su ser más valioso: Nosotras las negras tenemos el poder de conquistar a hombre, tratándolo bien, bañándolo limpiándolo, cocinándole (...) tú sabes” (entrevista, Río Verde, 01 septiembre de 2020).

A pesar que existe una diferencia de género, es importante dejar en claro que una transfemenina al haber provenido del género masculino, conoce algunas situaciones del género que le permite en ciertas ocasiones ponerse a la par del cliente o su erastés, similar a la cultura griega. Dicho esto, también se entendería porque este cliente busca relacionarse con una transfemenina a pesar que muchos de estos o en su gran mayoría, ya tiene hogares conformados con mujeres y otros con hijos. Y finalmente, siempre estos clientes son mayores o la gran mayoría, en relación a la edad de las transfemeninas.

Pero si tratamos de hablar de poder, podríamos entonces citar a Foucault y entender incluso que aquí existe una relación de poder que pasa por “*el sistema de diferenciaciones*”, que le permite al cliente actuar sobre la acción de la transfemenina, como sus diferencias de estatus, privilegios económicos y de bienes (Foucault 1992, 55). También se ejecuta el mantener este tipo de objetivos como el estatus del uno sobre el otro, conjugado con las modalidades instrumentales. Podríamos entender que, si existe entonces una relación de poder primaria como diría Scott, basada en la autodeterminación del género femenino de la persona trans y que en ocasiones puede

verse matizada como un proceso a la par, por la comparación de algunos aspectos griegos que he realizado.

Dicho de esta forma, que pasa con aquellos clientes que más allá de una relación de poder primaria o de interpretarse su vinculación con la transfemenina, como un erastés desde la cultura griega, existen otros componentes no reflexionados aún.

Para Canessa podría tratarse aquellos casos en los que el cliente asume su rol ante una transfemenina, una acción de probar su hombría (Canessa 2008, 69). También, de aquellos que no están casados en su gran mayoría y de los que sí, cuando sus mujeres hayan cuestionado su virilidad, que puede bien ser reafirmada con una trabajadora sexual mujer cis o una transfemenina. En todo caso, desde su reflexión aquí existe una relación de poder a través de lo erótico, que no necesariamente pasa por lo sensual.

En este sentido las relaciones entre los hombres cis y transfemeninas por su puesto, se basan en relaciones de poder, empezando por el propio género. Podríamos incluso agregar otros elementos que pueden interpretarse como coercitivos, en algunos casos y de qué forma subyace el ejercicio del poder.

Sin embargo, es importante dejar en reflexión también, que este ejercicio de poder expresado de varias formas en el presente, no se desarrolla de igual manera entre una transfemenina y su pareja sentimental, que es también un hombre cis, como se lo expresa desde la cultura griega.

3.5. Precarización del trabajo de las personas Afrotrans

El trabajo sexual es una forma de precarización dependiendo de la condición que se ejerza. Una de las poblaciones con menos datos sobre el acceso al mercado laboral son las mujeres afrotrans. El estudio de caso del INEC, sobre las condiciones de vida de las mujeres trans, no mostró en un principio la información sobre precariedad de las mujeres trans ni mucho menos datos de diferenciación significativa a partir de la etnia. En este sentido, podremos a breves rasgos de análisis de la base de datos, comprender que se deja por fuera temas realmente importantes que no solo somete a la precariedad a las mujeres afrotrans, sino que incluso las arroja a estilos de vida mortales. La media de vida de las mujeres trans, es de 35 años, según la *International Lesbian & Gay Association* (ILGA 2017, 33).

Por ello, es importante analizar la precariedad a la que se encuentran sometidas las mujeres afrotrans.

3.5.1. La normatividad del género como elemento de exclusión laboral

La normatividad de los símbolos y elementos que constituyen el sistema cis-hetero-patriarcal, no solo han sido características para definir la división sexual del trabajo, sino que adicional, son elementos constitutivos que sirven para definir, normar y excluir todo aquello que atente contra norma establecida.

Ya lo mencionaba Butler, en la que, en los espacios sociales laborales, en el cual se rompa las normas de género, se conducen específicamente a la consolidación de lo jerárquico en las interrelaciones sociales, sino más bien a establecer y ejercer estabilidad en la norma (Butler 1990, 45).

Si bien es cierto, el ejemplo que utiliza es de un hombre *gay*, se refiere a la ruptura del género de este y no a su orientación sexual. Es decir, que, si este hombre *gay* no tiene estructura de género visible, posiblemente no se asemeje a lo planteado por la autora. Ahora bien, las mujeres afrotrans calzan en la descripción puesto que al haber nacido hombres y romper la norma social del género hacia lo femenino, se convierten en estrictamente las traidoras del patriarcado como lo he mencionado y por tanto, su desafío a las normas de género, es mucho peor que la de aquel hombre *gay* que solo cargue consigo ciertos cambios en las normas de género.

Es importante distinguir provisionalmente entre discriminación de género y discriminación sexual. Por ejemplo, los *gays* pueden recibir un trato discriminatorio en el ámbito laboral porque su apariencia no coincide con las normas de género aceptadas. Y es posible que acosar sexualmente a los *gays* no obedezca al propósito de consolidar la jerarquía del género, sino al de promover la normatividad del género (Butler 1990, 45).

Por tanto, se trata de reafirmar una norma social que se estructura a través del género y que por las propias condiciones “per se”, de ser una mujer afrotrans, es rota, pero más que esto a mi punto de vista, es puesta en duda. La ruptura del género a más de poner en que la estructura de las normas de género, devela la revelación de quienes no desean seguir esas normas, por los cuales se convierten en “traidoras del patriarcado”.

La “traición” a las normas establecidas, merecen entonces ser ajusticiadas y por tanto controladas en el marco del sistema social. Por ello, las mujeres trans son frecuentemente excluidas de los espacios laborales. La exclusión de estos espacios laborales, por ejemplo, conduce a que las mujeres ejerzan trabajo sexual o trabajos

artesanales, sin desmerecer ninguno de los dos: Toda mi vida he sido puta porque si no me muero de hambre. Donde voy a trabajar si primero quieren que te cortes el pelo y vayas de hombre (entrevista a Amy, presidenta de la Organización de Mujeres Trans del Ecuador, grupo focal, Guayaquil, 30 de agosto de 2020).

El sistema social que no concibe a una mujer trans como mujer, cree que se hace pasar por "mujer". Adicional, súmele a esta exclusión identitaria que es afrodescendiente; no solo representa un peligro para su posibilidad de acceder a espacios laborales, como se mencionó, sino también educativos. Es importante mencionar que sin el nivel académico necesario tampoco se accederá a un espacio laboral adecuado, por lo tanto, ante lo dicho, el acceso laboral e inclusive la precarización es una secuencia de situaciones a lo largo de la vida de las mujeres trans.

Por otra parte, la ruptura del género, no solo representa un problema de acceso a espacios educativos y laborales, la precarización del trabajo o incluso la flexibilización del mismo, sino que adicional puede colocar en peligro la vida misma de las personas trans. Butler, lo ha identificado claramente en su trabajo, más allá de las rupturas de las normas queda en claro que el desafío a la norma puede representar un verdadero peligro para las mujeres trans.

Se "hace pasar" por una mujer de piel clara, pero es -en virtud de cierta incapacidad de aparentarlo por completo- abiertamente vulnerable a la violencia homofóbica; por último, pierde la vida presumiblemente a manos de un cliente que, al descubrir lo que ella llama "mi secretito", la mutila por haberlo seducido (Butler 2002, 17).

En este sentido, si la vida de las mujeres afrotrans se encuentra en constante peligro debido a la ruptura de género, es constante que, en los espacios laborales, sufran de exclusión y discriminación también por su condición racializada como afrotrans.

Para Bárbara de Huaquillas, por ejemplo, al ser una mujer trans y aparte negra le ha representado un sin número de actos de discriminación y exclusión laboral. Tanto así, que ha optado por lo que hacen la mayoría de mujeres trans, dedicarse al trabajo artesanal, único ingreso en su vida que le permite subsistir. Pero esto, no es patrimonio solo de Bárbara, sino de un sin número de mujeres trans que cuentan experiencias en la misma tónica de discriminación. Un porcentaje de mujeres trans que se dedican al trabajo sexual, tienen como experiencia previa la discriminación laboral, tanto así que las nuevas generaciones ni lo intentan, optando por sus propios microemprendimientos

laborales o el trabajo sexual, sin desmerecer ninguno, son opciones reducidas de las que podrían gozar como otros sectores.

Desde que me gradué de bachiller siempre busqué trabajo y pues nunca me llamaban. En mi caso no es falta de capacidad, soy muy buena y después que me gradué de Licenciada, ni siquiera eso. Una vez escuché en una empresa X, que buscaban una asistente, la secretaria de recepción junto a otra persona cuando di la espalda y me retiraba de entregar mi hoja de vida, murmuraron de mí, pero solo alcancé a escuchar lo último "...de este maricón negro". Obvio, nunca me llamaron, así que me dedico a la peluquería con mi título de Licenciada porque la putería, la verdad a mí no me gusta (entrevista a Bárbara, mujer trans peluquera, grupo focal, Huaquillas, 07 de septiembre de 2020).

3.5.2. Condiciones de vida hacia la precarización

Un punto que muestra lo complejo que puede ser para las mujeres trans insertarse en el sistema social sin que sean discriminadas, es por ejemplo el dato del estudio del INEC, que muestra que el segundo de convivencia es con sus padres o familiares con el 28%. La independencia de las personas trans, muestra que debido a la exclusión y la ruptura de normas resulta complejo adquirir una calidad de vida que les permita ser solventes con sus vidas: Yo toda mi vida he vivido con mis padres y cuando voy de aquí de Esmeraldas al manso Guayas estoy donde mis tíos (entrevista a Geraldí, miembro de la Plataforma Nacional Trans, grupo focal, Esmeraldas, 22 de Julio de 2020).

Un dato alarmante es que el 41% de las mujeres trans no han concluido la secundaria por diversos motivos en el estudio del INEC. Eso es consecuente con lo que hemos estado revisando con respecto a las mujeres afrotrans y el rechazo de la sociedad. Muchas personas trans a partir e informes por ejemplo de la Asociación Silueta X, revelan que abandonan sus espacios de estudio debido al estigma y discriminación que sufren constantemente en los espacios educativos. Este es el caso de Xiomara que solo llegó hasta la primaria y no concluyó el bachillerato porque ya en aquel momento su identidad y expresión de género estaban fuertemente marcadas. Incluso ese era el motivo para que sus hermanos la quieran llevar a la 18 ha hacerse "hombre".

Otro dato interesante es que el 57% de las mujeres trans han sido rechazadas en los espacios públicos. Esto es consecuente con el trabajo de Butler en la que incluso el tema de trabajo y su exclusión también son una constante: La patologización psiquiátrica y la

criminalización en diversos países -Estados Unidos entre ellos- de las personas con disforia de género, el acoso a personas que problematizan el género en la calle o en el trabajo, la discriminación en el empleo y la violencia (Butler 2004, 209).

La discriminación y exclusión de las mujeres afrotrans a partir de las normas sociales establecidas, quedan en claro que afectan la situación del grupo poblacional que incluso las expone más que cualquier otro subgrupo de la población LGBT.

A pesar de todas las complejidades de la ruptura del género e incluso la patologización de la propia deconstrucción del género a partir de las ciencias naturales, nunca es visto como algo positivo a pesar de la discriminación y violencia que estos puedan generar. Esto está claramente planteado para Butler en el momento en que tiene en claro que no es vital la ruptura del género como una oportunidad de cambiar las normas establecidas y que constriñen contra la vida de las personas en general.

Se le pide a un terapeuta que se preocupe sobre si serás psicológicamente capaz de integrarte en un mundo social establecido caracterizado por una conformidad a gran escala a las normas aceptadas del género, pero no se le pide al terapeuta pronunciarse sobre si eres suficientemente valiente o tienes suficiente apoyo comunitario para vivir una vida de transgénero que implicará un aumento potencial de la violencia y de la discriminación contra ti. No se le pregunta al terapeuta si tu forma de vivir el género te ayudará a producir un mundo con menos constricciones sobre el género, o si estás preparado o preparada para esta importante tarea (Butler 2004, 209).

Cierro esta parte sobre las condiciones de vida de las mujeres transgéneros en la que el 56% de ellas, han sufrido discriminación en los espacios educativos según el INEC. Por ello, muchas de ellas huyen de sus espacios educativos y no terminan sus estudios como el caso de Xiomara sometiéndose a posterior, más allá de la propia complejidad de su vida, a discriminación laboral, flexibilización y precarización.

3.5.3. Flexibilización y Precarización laboral de las mujeres afrotrans

A pesar incluso que la exclusión puede ser sujeto a las mujeres trans como un elemento para quienes deseen mantener la estructura de las normas sociales, otros, están más orientados a la respuesta de la acumulación del capital y con ello la flexibilización laboral.

En este contexto la flexibilización laboral aparece como estrategia a la salida de la crisis a través de ajustes de relaciones entre el estado, las empresas y los trabajadores. Este cambio de modelo económico que regulan las reglas que regulan las relaciones

laborales, tuvo importantes consecuencias en la institucionalización de las diferencias del género y de la incorporación de las mujeres en el mercado de trabajo (Pérez 2014, 73).

Esta crisis en la que la flexibilización ha asentado las diferencias en los espacios laborales a partir de los roles de género, no solo ha sido útil al capital y los géneros normados y aquí de forma jerárquica, sino también de quienes no son.

En Ecuador, la flexibilización laboral de las mujeres afrotrans puede ser vista por ejemplo en las periferias generalmente. Las camaroneras, son instituciones que se encargan de marcar un franco espacio de flexibilización laboral, en el que las mujeres afrotrans son aceptadas sin problemas. Lo mismo sucede con las empresas de peces, como es el caso de Atún Real, en la costa ecuatoriana, en la que la flexibilización y precarización laboral de las mujeres trans es una constante. Maribel es una mujer afrotrans que por ejemplo trabaja en Nirsa S.A. en Posorja desde hace dos años. No tiene contrato, es constantemente explotada, pero prefiere eso que realizar trabajo sexual. Con ese trabajo se mantiene ella y aporta en su familia junto a su pareja que es un pescador del sector.

En algunos de estos espacios incluso, se antepone la norma del género antes que la propia acumulación, orientando a una especie de anulación de la identidad de género de las mujeres afrotrans, o por lo menos durante las horas laborales.

Maribel para llegar a su trabajo va con el cabello recogido y con indumentarias masculinas, nada de maquillaje, ni elementos femeninos que le permitan crear un conflicto ya sea con los otros empleados o sus patronos. Dependiendo del área a ella, por ejemplo, le toca bajar las cajas del camión para que estas sean distribuidas a la sección interna de la bodega. Afirma que le gustaría otra área e ir con sus accesorios femeninos, pero eso significaría perder este empleo, que, aunque, la exploten, lo necesita y no está dispuesta a perderlo.

Mi noviecito no sabe que yo voy allá, uy no, ya no me vería como mujer, si se entera. (...) Es que no te dejan ir de mujer, a otras las han botado por eso. Es complicado me gustaría ir vestida de mujer y que me pongan en otra área, no se dé empacadora, trabajo de máquina, selladora, etc. Pero no cargar cajas de camión o de la cámara” (entrevista, Posorja, 11 de noviembre de 2020).

El techo de cristal también es aplicado en este punto a las personas afrotrans. Muchas mujeres afrotrans no alcanzan el pago habitual que pudieran conseguir por ejemplo en

un restaurante como cocinera en relación al pago de un hombre cisgénero. Esto lo confirma Maribel pues asegura que su pago es menor que el que recibe los hombres cisgéneros en Nirsa S.A.

Ello profundiza no solo las diferencias de género, sino que aquellas pocas mujeres afrotrans que tienen la “oportunidad” de poder trabajar, necesariamente serán sometidas a una constante desvalorización de su trabajo a partir de su identidad de género.

En cierto sentido esto puede interpretarse como un suceso similar que el de la mujer cisgénero, pero es importante considerar que no existen ni siquiera, condiciones sociales diferenciadas en un sistema que las acepta pero que las coloca en un escalón inferior, en relación a un sistema que no acepta a este a las mujeres afrotrans, en la que las omite o desea desaparecer.

Un dato importante del propio INEC, es que el 95% de las mujeres trans se mantienen solas o tienen sus propios ingresos a diferencia de la mujer cisgénero. Las formas en que las mujeres afrotrans viven son por ejemplo en que el 39% ha realizado trabajo sexual, debido justamente al relego social de su condición de género. Esta informalidad arroja a las mujeres trans también a que el 90% de ellas no se encuentran aseguradas en el Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social. Un dato altamente grave, en que demuestra que la precarización de las mujeres trans o la auto precarización de la población, se debe justamente a las condiciones de vida y a la constitución estructural de las normas sociales que buscan mantenerse inquebrantablemente.

Un dato importante es que el 56% de las mujeres trans ha sufrido discriminación laboral según el INEC. Sería importante, por ejemplo, cruzar variables que puedan identificar que el acto de discriminación laboral las condujo por ejemplo ejercer trabajo sexual a ese 39% o un porcentaje que se considere en el mismo.

Sin desmerecer el ejercicio del trabajo sexual, resulta crítico que el 39% de la población haya estado inmersa en la actividad sexual o en lo está actualmente. La situación de Amy y Carla lo demuestra, por ejemplo. Es importante analizar esta información, puesto que nos permite entender que las dinámicas sociales son las que castigan socialmente al grupo poblacional por no ajustarse a la norma y por ello se anula toda posibilidad de ejercer parte del motor de desarrollo del país como: estudiar, transitar o incluso trabajar libre y adecuadamente como cualquier otro ecuatoriano.

Herrera, afirma incluso que quizás las luchas por la no explotación de la mujer no pueden estar al margen de otros movimientos como el de mujeres trans, mujeres de distintas étnicas en otras posturas que pueden transversalizar de una forma efectiva aquellas propuestas sociales que de forma individual no están impactando en el sistema social.

El feminismo ha afrontado siempre la violencia contra las mujeres, sexual y no sexual, lo cual debería servir de base para una alianza con estos otros movimientos, ya que la violencia fóbica contra los cuerpos es parte de lo que une el activismo anti homofóbico, antirracista, feminista, trans e intersexual (Butler 1990, 45).

Otra cosa importante que manifiesta Herrera y que es de similar situación en el contexto de las mujeres afrotrans es también la migración. En el año 1998 debido a la crisis que vivió el país, fue un momento importante para las mujeres, con respecto a este fenómeno político que perjudicó circunstancialmente al país andino.

En cuanto a las mujeres, antes de 1995 éstas representaban el 33% del total de los emigrantes mientras que para el 2001 salían en igual cantidad que los varones. Si tomamos únicamente la emigración desde las tres principales ciudades del Ecuador, Quito, Guayaquil y Cuenca, en la década del noventa las mujeres ya representaban el 46% de los emigrantes y únicamente cuando se trata de una emigración de más de 20 años, la brecha precarización del trabajo, crisis de reproducción social y migración femenina 2012. Los resultados de esta investigación se encuentran en Herrera y Martínez (2002) entre hombres y mujeres se acentúa pues las mujeres alcanzan solamente el 20%. (Herrera 2006, 198).

Si bien es cierto, que ni el INEC ni algún otro estudio pueda respaldar la migración de las mujeres trans, podemos entender a partir de otros estudios de organizaciones sociales, que la migración de las mujeres afrotrans se basa justamente en elementos en que las condiciones sociales y normas estructurales no les permiten acceder a un espacio saludable de trabajo y que por el contrario son sometidas a constantemente a la flexibilización y precariedad laboral.

En este sentido, las condiciones sociales de las mujeres afrotrans, más allá de representar obstáculos de los cuales aún ni el estado o la academia lo analizan profundamente, se queda en el formato de la ruptura del género y de los símbolos y elementos sociales.

Esto, como manifesté en un principio, deja por fuera elementos constitutivos del propio sistema capitalista, como por ejemplo formar parte del desarrollo económico social. La población de mujeres afrotrans no solo se encuentran en una constante lucha por la inclusión de la misma en todas las condiciones sociales, sino más bien pueda participar del abanico de oportunidades laborales que el resto, sin techos de cristales, sin flexibilización y precarización laboral.

Las dinámicas con respecto a la división del trabajo, dependiendo de la clase del patrono, pueden jugar por una parte del género o por la otra, dejando siempre por fuera la posibilidad de el no reconocimiento de género. Cuando esto sucede, la norma de mantener lo establecido como manifiesta Butler, pasa a segundo plano y es la conceptualización de la acumulación del capital que juega un rol importante, en la que la norma del género no representa un elemento esencial.

3.6. Interseccionalidad de lo trans y afro

Una de las particularidades que surgen en las entrevistadas, es que justamente la interseccionalidad sobre lo afro y trans es persistente. La condición de ser mujeres trans y afro crea en sí mismo una dimensionalidad en las que se reconocen en desventaja sobre otras mujeres trans que no son afrodescendientes. Sin embargo, dentro del mismo discurso existe una especie de naturalización de lo racial al punto en que las mujeres trans afro o afrotrans, son víctimas de la discriminación, el elemento social que surge de forma predominante es la identitaria más que la racial entrando en juego *categoría, concepto y perspectiva* (Curiel 2014, 50).

Esto es posible, debido a que la propia racialización que se encuentra interiorizada en la sociedad ecuatoriana, permite de cierto modo que la misma llegue a tornarse común ante una nueva categoría de discriminación, como la identitaria que relativamente es joven en los estudios y análisis sociológicos.

Nuestro recorrido ha demostrado que los estudios sobre la identidad de género son de reciente desarrollo lo que hace que en una especie de ponderación de actos discriminatorios sean más focalizado el efecto identitario que en lo racial. Si bien es cierto que en su conjunto ambos pueden entenderse como una doble discriminación, este breve recorrido nos permite entender que, si se pudiera anteponer el uno sobre el otro, siempre resulta en sus propios relatos que la discriminación identitaria es la

principal antes que la racial: superando superar la conceptualización del sujeto único, universal y homogéneo (Platero 2014, 79).

Las afrotrans, reconocen esta desventaja cuando se hace un análisis directo y quizás por esta misma causa su reivindicación se centra más en el posicionamiento de su identidad como mujer trans antes que como afrotrans, puesto que el objeto mayoritario de discriminación se basa en el entendimiento social discriminatorio que no son mujeres, sino hombres que se visten de mujeres.

Consecuentemente podemos analizar de igual forma que esto se reafirma en los espacios laborales, reduciendo la dimensión para el acceso al trabajo que tienen la mayoría, pero en el caso de las personas trans se reduce a espacios laborales en donde aparentemente son independientes; pero con ingresos por debajo de la media. El ejercicio del trabajo sexual es una constante, sin desmerecerlo, pero en uno de los cuales se desarrolla ampliamente la independencia económica, así como trabajos artesales como peluquería, restaurantes, entre otras labores que poco o nada tienen que ver con elementos empresariales sofisticados o profesionalizados; en el que, su identidad de género es su principal obstáculo. Esto, lo viven el común de las mujeres trans, si se le agrega el hecho de ser afroecuatoriana los focos de discriminación aumentan en *explotación, dominación y conflicto* (Quijano 1993, 166).

Así mismo, los espacios educativos se ven representados principalmente por la exclusión de las personas trans con respecto a sus vestimentas que no coincide con el sexo asignado socialmente al nacer. Esto hace que las mujeres trans en especial, huyan de los espacios educativos los mismos que no reconocen su identidad de género. Esto es correlacional a la tasa de deserción estudiantil y los bajos niveles académicos de las mujeres trans. Aquí de igual forma, el aspecto de la raza pasa a segundo plano, puesto que no representa por sí solo el ser afrodescendiente un acto de exclusión, aunque si de discriminación. Pero como hemos dicho y se conoce muchas personas trans no concluyen sus estudios básicos porque la reafirmación de su identidad se ve en peligro en los espacios educativos: A mí no me dejaban usar el uniforme de mujer ni ir al baño de mujeres (...) Ahora ultimo decidí estudiar en la noche, pero vi que las cosas siguen igual y me retiré (entrevista a Geraldí, miembro de la Plataforma Nacional Trans, grupo focal, Esmeraldas, 22 de Julio de 2020).

Una diferencia en los mismos relatos de las mujeres trans está en los espacios sociales o públicos en los que, puede resultar de igual forma que el objeto de la discriminación es

la identidad de género. En algunas ocasiones la raza puede representar un aliciente complementario de la discriminación y en otros es omitido debido al fuerte acto discriminatoria por la identidad. En pocos casos de mujeres trans afro cuyas características son asociadas al estereotipo de la belleza, lo afro puede resultar en una discriminación positiva para ser reconocidas simplemente como mujeres y no como mujeres trans. En este punto podríamos estar hablando sobre la interseccionalidad de una forma distinta (Platero 2014, 79).

Capítulo 4. Identidades *afrotrans*: ¿Como sujetas sociales existe un camino a lo político?

No podemos seguir utilizando categorías pensando que existe un consenso sobre su significado, sino que hemos de concretar lo que significan y esto, a menudo, nos llevará a desmontar “falsos consensos”, fijándonos en las cuestiones que se naturalizan y se dan por hechas. Así, se hace evidente que estas categorías no son ni tan monolíticas ni tan universales como se pretende. En este proceso, se evidencia que las identidades no son tan estables y fijas como pensamos y que han de entenderse en relación a otras formas estructurales de desigualdad. (Platero 2014, 79).

En este capítulo me concentraré en la reflexión acerca de si estas construcciones identitarias analizadas en el capítulo anterior, pueden dar lugar a la configuración de un sujeto político en donde se intercepta lo afro y lo trans en la construcción de reivindicaciones que combinen luchas contra el racismo y/o valoración de las prácticas culturales afrodescendientes con la lucha por los derechos de la población trans. Es decir, reflexiono de qué manera se puede o no configurar una política de reconocimiento de lo afrotrans.

Para ello me centro en las entrevistas realizadas a Sully, Jhandry y Angélica a partir de la experiencia del logro del Género en la Cédula de las personas Trans en el año 2016. En esta sección articulo lo personal hacia lo social, y a pesar que esta reivindicación no está conectadas íntegramente hacia lo afrotrans, puede significar el inicio de una articulación colectiva en que las particularidades afrotrans, puedan dirigir una plataforma que promueva políticamente la concepción positiva del significado, autopercepción y proyección de ser afrotrans.

4.1. Accionar sociopolítico de las mujeres trans afrodescendientes

Uno de los hallazgos importantes y que quizás predominan a lo largo de la investigación es que la mayoría de mujeres trans afrodescendientes entrevistadas, no ven lo afro como una parte importante constitutiva de su reivindicación, o por lo menos no es lo principal. Si bien es cierto tienen procesos de luchas reivindicativas específicas, en general esto se pierde a los ojos de una lucha o causa, cuya demanda viene de occidente, como por ejemplo la lucha del matrimonio homosexual. Para lo trans, la lucha por el reconocimiento de la identidad de género que inició en el año 2012 y culminó en el año 2016 en Ecuador, con el Género en Cédula de forma opcional, tiene como eje fundamental que se construye en otras realidades como la de Argentina, ¿quién a modo

de contagio? en todos los países por lo menos sudamericanos, se convierte en una agenda política de lucha de las poblaciones trans.

La complejidad que se vive al momento de demandar por las luchas o causas políticas para el sector, se convierte regularmente en una escritura hecha en piedra, que únicamente cambia por las propias condiciones políticas en donde se desarrolla; es decir, convirtiéndose o en una parábola o en un proceso antagónico a lo que inicialmente comenzó.

Si tratamos de mantener una lectura política de las reivindicaciones de las mujeres trans en Ecuador, todas ellas se desarrollan en un marco que tiene características colonizadoras. Esto es actualmente un punto álgido de discusión en el movimiento feminista; mientras que, para el movimiento trans, ni siquiera es un elemento que pueda interpelar sus causas actuales. Eso produce la invisibilización de las diferencias al interior del sujeto trans y deja por fuera otras realidades como las vivencias intersecadas de las mujeres afrotrans; También hace que las mismas mujeres trans afrodescendientes no cuestionen estas dimensiones de opresión y las naturalicen.

Quizás una de las luchas que se ha desarrollado muy cercana a la realidad del contexto en que surge fue el proceso de despenalización de la homosexualidad de 1997, que como he mencionado, tiene como actoras principales a las mujeres trans, quienes pusieron “*el pecho a las balas*”. Este evento que anteriormente resultaba ser patrimonio de las corporaciones lideradas por hombres *gays* (con sus honrosas excepciones), entro en cuestionamiento cuando aquellas mujeres trans de la época empezaron a tener redes sociales, a regresar de Europa, salieron de las cárceles y/o empezaron a reclamar lo que por derecho histórico se les estaba arrebatando: la memoria de su lucha.

Dejando a un lado las problemáticas que tiene al interior el movimiento LGBT, las mujeres trans empezaron a hacer uso de la interpelación ante un hecho evidente que fue la centralidad de su actuación en este proceso a través de muchas actividades, entre otras el conseguir las firmas en la Plaza Grande, pues fueron las mujeres trans trabajadoras sexuales las protagonistas de este proceso.

Sin embargo, a pesar que en su momento quizás una de las primeras acciones políticas que tuvieron colectivamente las mujeres trans en Ecuador desde mi óptica fue la despenalización de la homosexualidad, este no se ha vuelto a repetir. La llegada del

internet y las facilidades de uso sobre las redes sociales ha hecho que demandas que tienen éxito en otras realidades sean conducidas a la nuestra, como una necesidad propia, cuando esta misma, como he mencionado, debería de desarrollarse a partir de nuestra propia realidad.

El sistema de dominación cultural, económico y político que expresan un control, deben ser contestados a partir del carácter de rechazo a las posturas contemporáneas traídas con la intención de sustentar discursos hegemónicos que no representan las más frecuentes realidades de las mujeres, sobre todo en América Latina. (Valladares 2009, 76) Difícilmente en la actualidad se puede construir un movimiento trans en el que pueda primar las necesidades locales y sus demandas antes que las demandas hegemónicas de otros países que si bien es cierto pueden parecerse, no representan la complejidad de ser una mujer trans al invisibilizar por su puesto a lo afrotrans y otras realidades trans invisibles en la plurinacionalidad ecuatoriana, como la tsáchila, indígena, shuar, wankavilka, por mencionar unas cuantas.

En lo que sigue retomo las entrevistas realizadas a mujeres trans afrodescendientes que tuvieron alguna participación en procesos importantes para la visibilización de la especificidad de la lucha trans para mirar de qué manera fueron invisibilizadas otras formas de opresión que se interceptan con lo trans y en particular su condición afrodescendiente. Con ello busco mostrar las tensiones existentes en el proceso de construcción de un sujeto político trans que al buscar constituirse como sujeto homogéneo termina invisibilizando otras dimensiones de opresión. Sostengo que, si bien estos han sido procesos necesarios para la emergencia de un movimiento trans más autónomo respecto a las reivindicaciones de grupos LGB, es necesario empezar a asumir las intersecciones de raza y clase con el fin de que la población trans empiece también a reconocerse en estas diferencias.

Analizo la participación de dos entrevistadas en dos momentos: la reforma a la ley del Registro Civil en materia de identidad de género y el Cambio de Sexo en la Cédula a partir de la Sentencia de Bruno Paolo auspiciado por la Defensoría del Pueblo.

Lo antedicho se sustenta en la propia lucha contemporánea de la *Reformas a la Ley del Registro Civil en Materia de Identidad de Género*, que si bien es cierto fue desarrollada con la intención de alejarse de la colonialidad de las demandas hegemónicas de la región, no logro anclarse en la realidad diversa de la población trans.

4.2. El Género en la Cédula de las personas trans

Como indiqué en el capítulo uno, en la trayectoria trans del Ecuador, no se ha visto públicamente el empoderamiento de una o varias mujeres trans a partir de lo Afrotrans. Si bien es cierto han existido varios liderazgos ningunos al momento se afinca en el rescate de lo afrodescendiente a partir de sus raíces o en la lucha anti racista.

Entre los años 2009 y 2011, existió en Quito la Patrulla Legal, que consistía en la vigilancia, protección y garantía del ejercicio del trabajo sexual de las mujeres trans en la ciudad capital. En esos años una mujer trans afro, Shirley, fue ampliamente conocida por parte de varios colectivos, pero no se posiciono como un sujeto afrotrans; o por lo menos no era su lucha principal. De hecho, esta actitud se repite en la actualidad como lo mencioné al principio del capítulo y coincide con la posición de la mayoría de las entrevistadas. Sin embargo, desde mi punto de vista, es un elemento importante a considerar dentro de las luchas trans en Ecuador “Yo particularmente nunca la escuche decir algo con respecto a su etnia. Si le decíamos negra de cariño, pero hasta allí. Shirley, estaba muy empoderada a nivel de ser trans, tanto así que impartía talleres a la Policía Nacional cuando existió la Patrulla Legal del Proyecto Transgénero” (entrevista a Giovanni, presidente de Bolivarianos Diversos, grupo focal, Quito, 20 de noviembre de 2019).

En efecto, los pocos registros sobre la participación de Sully dan fe que se encontraba en un liderazgo importante en la ciudad de Quito, sin embargo, este, no se encontraba por lo menos públicamente conectado con su identidad afro y como esta interseccionalidad podía significar un doble eje de desigualdad y discriminación.

Consecuentemente, las mujeres entrevistadas en Ecuador, como he manifestado, están conscientes de su origen etnocultural y de la experiencia de discriminación que han vivido por ser mujeres afro, pero no lo ven como un espacio de construcción política. Por el contrario, esta se pierde en el mismo elemento constitutivo de lo trans o en su defecto aun no lo ven en su propio panorama.

Para Jhandry, recordar por ejemplo el momento en que nació la campaña “Mi Género en Mi Cédula, a una letra de ejercer ciudadanía”, en el año 2012, representa un momento importante que recuerda con orgullo y que de por sí, representó una lucha constante que permitió, aunque de una forma parcial, conseguir sus derechos como una mujer trans. Ella, es consiente que en ese momento el identificarse como una mujer afrotrans, no

significó un elemento importante a considerar durante la incidencia política de esa causa. Inclusive, confiesa en aquel tiempo, los elementos del blanqueamiento sobre sí misma, eran elementos consecuentes que jugaban con su simbología que en ocasiones intentó interiorizar: En ese momento si estaba consciente que soy afrodescendiente, pero prefería no hablar de mis raíces. Ahora es distinto, sé que es una cosa importante, aunque no siempre hable de él, tampoco no lo niego (entrevista, Machala, 15 de octubre de 2020).

Como indiqué en el capítulo dos, las Reformas a la Ley del Registro Civil en Materia de Identidad de Género que impulsó la Campaña mi Género en Mi cédula, fue quizás la primera plataforma política de incidencia trans en Ecuador que se desarrolló en el año 2012. No existe antecedentes de lo mismo sino aquellas actividades que relacionaban el tema trans con la pandemia del VIH, que si bien es cierto pueden haber sido una clave para la conformación de procesos organizativos y a la construcción política del movimiento trans.

La campaña no solo contenía la diversidad de mujeres y hombres trans (transfemeninas y transmasculinos), sino que mostraba a partir de sus videos de campaña, ruedas de prensa y liderazgo presente a personas trans de diferentes condiciones atravesadas por la clase, etnia, nivel educativo, entre otras dimensiones.

Si la campaña, desde mi punto de vista, hubiese por ejemplo identificado de una mejor forma la pluridiversidad étnica, de una forma mucho más clara y no asumida directamente, quizás el rol de Jhandry. hubiese tenido otro enfoque y quizás hubiese pasado a formar parte de los rostros de la misma.

Considero que si bien esta campaña fue decisiva para alcanzar una articulación nacional de la población trans - El Pacto Trans- pudo haberse explotado desde otras aristas que hubiesen conducido no solo a reconocer lo afrotrans, sino la pluriformidad y pluridiversidad de lo que significa ser una mujer trans. Me refiero a que el Pacto Trans, al impulsar una campaña tan potente como lo fue *Mi Género en Mi Cédula a una Letra de Ejercer Ciudadanía*, podría haber desembocado más allá de la propia ley para profundizar en las realidades diversas de las poblaciones trans.

El mensaje visual y simbólico se hubiese traducido en el reconocimiento de un grupo social que en ese momento no se sintió reconocido, por el simple hecho de haber adoptado el rol de género percibido.

Platero, *refiere a la interseccionalidad como un proceso que contribuye a generar conciencia sobre cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad (u organizadores sociales) mantienen relaciones recíprocas*, Quizás una de las dimensiones de la interseccionalidad que se dejó por fuera, en esta campaña fue justamente la intersección de género con raza.

Al referirme al género, no solo lo hago en sintonía con la estructura binaria sino, a la propia postura de ruptura que lo manifiesta Platero y Butler. Incluso, la misma Jhandry según recuerda, su identificación en aquel momento a pesar que estaba acorde al género femenino, no lo expresaba a partir de sus vestimentas. Según manifiesta aún se encontraba en esta disyuntiva de ajustarse a la dicotomía o en su defecto romper la norma que le aprisionaba a partir de las estructuras normadas establecidas: Siempre he sido trans. Una cosa es ser y otra expresar. No lo podía expresar en ese momento o quizás como lo quería por mi familia, mi mamá, mis tíos, etc. Ahora ya lo saben y es diferente (entrevista, Machala, 15 de octubre de 2020).

Si a esto le sumamos que como sujeta tampoco adquiriría conciencia positiva sobre su ancestralidad afro, es evidente que ha pasado por un proceso de deconstrucción que le ha permitido el día de hoy no solo estar consciente de su patrimonio social y político como mujer trans, sino también, como afro, a pesar que para ejecutar aquello piense en sí mismo como una plataforma única, como las afroserranas, el black feminist, entre otros.

Pero la interseccionalidad no solo nos sirve para poder entender las desigualdades que sufren los grupos que se encuentran al margen de las normas establecidas, como lo hizo en su debido momento la campaña mencionada, sino también para comprender las relaciones de poder que se producen en estos campos sobre todo respecto a poblaciones que provienen de sectores periféricos

Angélica, otra compañera afrotrans, por ejemplo, sabe sobre la importante lucha que se llevó desde el año 2012 hasta el 2016, para alcanzar el género opcional en la cédula de identidad, de la que fue partícipe desde su localidad en Guayaquil. Sin embargo, de la misma forma que a pesar que no lee su propia interseccionalidad afrotrans, tampoco percibe los ejercicios y privilegios que ejercieron en su momento una postura de una ley que hoy invisibiliza a aquellas mujeres trans que no se identifican en un género definido

o simplemente viven sus propias realidades rurales o periféricas, como por ejemplo los Enchaquirados de Engabao.

Alondra, no es consciente de que ha formado parte de un proceso de empoderamiento y que en un nivel distinto al de sus otras compañeras afrotrans, su subjetividad política se va estructurando a partir de las condiciones sociales que le permitan concebirse en algún momento como una mujer afrotrans, inclusive, más empoderada que Jhandry, con la autosuficiencia personal que la conduzca incluso, a guiar un proceso de empoderamiento político sobre su identidad afrotrans.

A pesar de que la mayoría de las entrevistadas no lo objetivicen en sus narrativas, están en el momento en que se inicia la interpelación a las normas establecidas, ya no desde la categoría género o la clase, sino que empieza, posiblemente a tomar forma la categoría raza, como una dimensión de la opresión interceptada que experimentan y que buscan denunciar.

4.3. El ejercicio del trabajo sexual como soberanía corporal y plataforma política individual a lo colectivo

Uno de los aspectos importantes de lo social es que regularmente surge de lo individual. El comportamiento colectivo es un aliciente del modelo de un individuo cuyas características comportamentales son asumidas como propias o similares, detonando en una interacción comunitaria.

Como mencioné en el capítulo tres, lo afro puede resultar discriminatorio dependiente del espacio y temporalidad. De ello, entendemos que de igual forma puede resultar en discriminación positiva, basándose en aspectos estereotipados propios de nuestro sistema social. Este apartado podría entrar en conflicto entre categoría, concepto y perspectiva (Curiel 2014, 50), como bien hemos venido revisando.

Por ejemplo, para Amaranta, ser una mujer trans es un problema en su vida de lo cual reniega el no haber nacido como una mujer cis, no así de su raza. Para ella, ser afroecuatoriana es un plus que tiene en sí mismo, del cual forma parte de sus atributos que le favorecen a la hora del ejercicio del trabajo sexual. Esta discriminación positiva, que no solo ella ve, sino que ciertos de sus clientes coinciden igualmente, forma parte de su reivindicación afrotrans desde lo individual: Si no hubiese nacido negra seguro

sería plana y estuviera igual que el resto comiéndome la camiseta (entrevista a Amaranta, mujer trans peluquera, grupo focal, Guayaquil, 20 de enero de 2021).

Amaranta es consciente que ser mujer trans es una categoría que le ha imposibilitado acceder a espacios comunes de los que acceden las personas cis. En su individualidad ser una mujer trans representa una significativa desventaja en relación a ser afroecuatoriana, lo que percibe como una ventaja en discriminación positiva. (Curiel 2014, 50) Sus atributos propios ensalzamientos de la cultura afrodescendiente le ha permitido amarse, respetarse y empoderarse de su ancestralidad a su modo y bajo el predominio de sus necesidades más básicas, como sobrevivir en un espacio social y altamente competitivo como es el trabajo sexual.

No solo esto, su empoderamiento radica en una amplia seguridad que provoca inseguridad a quienes no son afrotrans, en su entorno del ejercicio sexual. Inclusive, tiene unas pocas seguidoras más jóvenes que ella, quienes la denominan como su “madre”, a modo de gratitud y respeto con tal de adquirir características y sobre todo empoderamiento a partir de su convivencia y sobrevivencia cotidiana: Ósea, es mi madre en el sentido que la respeto porque le tengo admiración y la verdad quiero ser como ella (entrevista a Zully, mujer trans estilista, grupo focal, Guayaquil, 15 de enero de 2021).

Consecuentemente Amaranta, representa no solo un ejercicio de soberanía y apropiación de lo corporal, dejando la racialización negativa para convertirlo no en una desventaja sino en una virtud, la misma que se traduce en una plataforma política individual que empieza a surgir efecto de colectividad. Si esta colectividad, es apropiada y reaprehendida por sus iguales en identidad de género como las mujeres trans, es posible que la misma se convierta en un elemento positivo que promueva la apropiación de lo afrotrans desde esta génesis.

Las seguidoras de Amaranta, llegan a imitar sus vestimentas, pero quizás lo que realmente llama la atención, no es la apropiación de las vestimentas puras del estereotipo femenino sino vestimentas que tienen que ver con la cultura y ancestralidad afro. El uso de turbantes, collares, peines y vestimentas con extravagantes colores floreados, característico de lo afro son un común denominador de las jóvenes trans seguidoras de Amaranta. Es importante rescatar que “sus hijas”, como ella las llama, no son afros, negras ni mulatas, sino mestizas.

El que mujeres trans mestizas reconozcan que el empoderamiento de una mujer trans pueda promover en sí mismo pertenecer o ser afroecuatoriana, es el resultado inevitable de la apropiación de la cultura y ancestralidad como parte del empoderamiento político.

En momentos y espacios así, podemos estar entendiendo que surge o tiene génesis lo afrotrans, lo que la presente tesis ha estado buscando incansablemente en la articulaciones nacionales, rurales y periféricas de mujeres trans, pero que parece que ha detonado en espacios donde se traducen los estereotipos y la lucha de clases. Aquí la negación de lo negro no tiene cabida como en otros espacios en donde el mestizaje cumple un modo de blanqueamiento social (Viveros 2013, 74). En este espacio se cumpliría a la inversa donde lo afrodescendiente y sus características estarían siendo apropiadas por el mestizaje.

Si Amaranta en su individualidad y apropiación de su cuerpo como plataforma política de sobrevivencia promueve lo afrotrans en un espacio en el que mujeres trans mestizas admiran e imitan su rescate ancestral y cultural, existe igual o mayores posibilidades que lo afrotrans se promueva en mujeres trans afros que aún no ven esa discriminación positiva. Por ahora, los espacios de interacción de Amaranta solo hay mujeres trans mestizas y no afroecuatorianas.

Por otra parte, también es importante considerar por qué las identidades trans mestizas, estarían predispuestas a seguir este modelo afrotrans, en este caso. Brevemente he mencionado que tiene que ver con el reconocimiento de una mujer trans empoderada como Amaranta, pero existen otros modelos de empoderamiento de mujeres trans que no son afros de igual forma y que a partir de los rasgos de liderazgos podríamos entender entonces que les serviría también de modelo ¿Se trataría entonces que en su radar cercano no están estos modelos?

El blanqueamiento social que menciona Viveros (Viveros 2013, 74) no se cumple en este espacio, puesto que las identidades trans mestizas no acuden a estos símbolos estándares de la estructura patriarcal en que nos encontramos, sino que más bien, han abandonado aquello para dar rienda suelta a lo que bajo su conceptualización, percepciones y materialización en sus cuerpos refleja lo que es su “madre” Amaranta.

Una de las apreciaciones de las identidades mestizas trans en relación a la de Amaranta. como mujer afrotrans, es su capacidad de no solo enfrentarse con entereza a las

vicisitudes cotidianas de lo que significa ser una mujer trans, sino que valoran de igual forma la autogestión de supervivencia, al punto que, Amaranta frecuentemente viaja a Argentina y Chile, países donde ejerce de igual forma el trabajo sexual. Bajo la precariedad que algunas identidades trans mestizas viven, puede resultarle atractiva esa capacidad de autogestión, por lo que podría ser también un elemento movilizador.

Por ello, a pesar de lo atractivo que resultaría ser que las identidades trans mestizas vean como un posible modelo a su “madre” Amaranta como afrotrans, materializando ciertas características en sí mismas, es importante profundizar más sobre las identidades trans mestizas que tienen este comportamiento e incluso en otros espacios y modos de vivir antes de ser tomado como un marco analítico referencial.

Conclusiones. De las identidades trans afrodescendientes a las identidades afrotrans.

En este punto he podido dilucidar las complejidades de las identidades trans en la población afrodescendiente y como su construcción en el ámbito familiar y cotidiano se puede traducir de lo identitario a lo social, inclusive como algunas micro reivindicaciones pueden conducirles a ser un sujeto político, pero si bien es cierto no se apropian de la misma, podríamos estar al inicio de un proceso político de reivindicación afrotrans, con todas sus palabras, siendo este otro momento.

No creo que la interseccionalidad sea un elemento que constituye una reivindicación política en la presente tesis. Inclusive, en algunos casos, la intersección entre raza y género, puede verse diluida a partir de la propia categoría género. Si bien es cierto no es el resultado en todos los casos, en la mayoría revela que no se presenta ni para constituirse como sujeto político ni como elemento limitante al interceptar la discriminación.

En este sentido, los hallazgos durante el proceso de levantamiento de información e investigación con respecto a la actual tesis, me permite entender dos cosas importantes que me han permitido conocer e interiorizar de una mejor forma las identidades de las poblaciones trans afrodescendientes.

Primeramente, *Los procesos y tensiones entorno a la construcción de identidades políticas afrotrans*, no pueden ser entendidos uniformemente y con un enfoque hacia un emparejamiento de las luchas afros desde la óptica cisgénero. El creer que los procesos organizativos son la única forma de construir identidad, puede haberme conducido a la idea de que la forma de visibilizar y politizar las identidades afrotrans era a través de procesos formales (culturales) de rescate de la cultura y ancestralidad afrodescendiente. Si bien es cierto muchas de las entrevistadas no rescatan en sí mismas la ancestralidad afro, es porque como hemos visto se encuentran en otro momento, un momento en donde la interseccionalidad de raza y género, se experimenta en las opresiones y exclusiones de la vida cotidiana pero no es deconstruida sino más bien naturalizada. Las entrevistadas si bien relatan experiencias de discriminación interceptadas al momento de narrar su construcción identitaria trans privilegian su condición de género por sobre la raza, incluso en los momentos de discriminación y exclusión.

Si bien, otro de los hallazgos es que la representatividad afrotrans puede verse invisibilizada por la opresión de un sistema en donde, en la presente, entiende como categoría primaria de marginalidad el género, representa también, una exploración a lo *queer* y feminista, como una categoría de cuestionamiento a lo establecido inclusive, relacionado al post colonialismo y el antirracismo y que se plantea como una forma de cuestionamiento con respecto a las prácticas cotidianas.

En este cuestionamiento a sujetos políticos de los movimientos sociales y de la producción del conocimiento objetivo, surge la interseccionalidad como eje central de la narrativa (Platero 2014, 79). También, entender al sujeto político afrotrans se caracteriza no por su asociatividad, sino por su capacidad de deconstruir su entorno de modo que pueda interpelar las normas que constantemente se encuentra presente ejerciendo coercitivamente su hegemonía.

El examen, la explicación, y la muestra de lo invisibilizado (Platero 2014, 79), nos condujo en efecto a encontrarnos a un sujeto sociopolítico que se encuentra en plena construcción buscando una auto identificación que le pueda conducir a interpelar sus opresiones interceptadas. Esto será posible solamente si la politización surge de la experiencia concreta de la población trans y a partir de las experiencias cotidianas de opresión.

La clase, es un espacio que recurrentemente se encuentra dentro de los grupos vulnerables y que si bien es cierto no formó parte de la tesis central de la presente, si demostró, como el género y la lucha de clases se encuentra dentro de lo afrotrans, sobre todo a partir de la precarización abordada.

La presente investigación sirve justamente para comprender que las identidades afrotrans, se encuentran atravesadas por elementos que no permiten su constitución como una identidad, sino más bien son vistas por separadas por las propias entrevistadas, a pesar de unos excepcionales casos. Como se ha definido a lo largo de la presente, para hablar de una identidad afrotrans, resulta aún prematuro en un contexto como el ecuatoriano. De lo que si podemos estar hablando es de mujeres trans que a partir de su individualidad pueden proyectar una reivindicación política en ver lo afro como un elemento que suma a la plataforma de lucha y reivindicación de derechos y no que, pase desapercibido o que sea minimizado por lo propio de ser una mujer trans.

Considero, sobre todo en el último capítulo sobre *el ejercicio del trabajo sexual como soberanía corporal y plataforma política individual a lo colectivo* hablo claramente sobre la conceptualización de lo afrotrans en lo habitual y como este a pesar que no es concebido como tal, se encuentra en su estructuración primaria de crecimiento, lo cual hace a la presente y sobre todo sus actoras en sujetas de estudio interesante en los siguientes años, lo que posibilite hablar académicamente de trayectorias afrotrans.

Lista de referencias

- Agnieszka, Graff. 2017. "Ideología de género": conceptos débiles, política poderosa.
En: *¡Habemus género! La iglesia católica y la ideología de género*. Editado por Sara Bracke y David Paternotte. Brasil.
- Alainet. 2009. La agonía de un mito. ¿Cómo reformular el "desarrollo"? *Artículos de Esteva, Tortosa, Escobar y Gudynas*. Arriaga, R. (edit.), Género, Cultura, Discurso y Poder, México: ENAH-INAH, 167-189.
- Benavides, O. Hugo. 2006. La Representación del Pasado Sexual de Guayaquil: Historizando Los Enchaquirados. *Iconos* 24: 145-160.
- Breton, Victor. 2013. Etnicidad. Desarrollo y "Buen vivir": reflexiones críticas en perspectiva histórica. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* #95, 2013: 71-95. www.erlacs.org
- Bifani, Richard. 2004. Género y sus transgresiones: ¿Contra la norma o contra sí misma? *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, (20), 7.
- Burneo, Cristina. 2018. Educación sexual, diversidad y paz: el entramado. En: *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú*. Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Butler, Judith, 2002, "Introducción", en Butler, Judith, *Cuerpos que importan*. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo, Paidós, México, pp. 17-52.
- Butler, Judith. 2007. "Sujetos de sexo/género/deseo", en Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, pp. 45-100.
- Butler, Judith. 1990. Sujeto de Género/Cuerpo/deseo. En *El Género en Disputa*. México: PUEG. Cap. 1
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós Ibérica. Cap. 1 y 2.
- Butler, Judith. 1993. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos*

- del sexo*, Paidós, México. 17-52.
- Canessa, Andrew. 2008. “El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de la belleza en la era de Evo Morales”. En Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 69-104.
- Casa, Pablo Gonzales. 2006. Colonialismo interno (una redefinición). En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, de CLACSO, 2-30. México: UNAM.
- Corrales, Javier. 2018. “Un matrimonio perfecto: evangélicos y católicos.” *The New York Times* es, 19 de enero de 2018.
- Curiel, Ochy. 2014. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En: *Otras formas de reconocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la Investigación feminista*. Azkue, Luxán, Legarreta, Guzmán, Cirión, Aspiazu. Pp. 45-60 Bilbao. UPV/EHU.
- De la Fuente y Andrews. 2018. Estudios Afrolatinoamericanos, CLACSO, 2018 pp. 281 – 282
- De Beauvoir, S. 1949. *El segundo Sexo*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires (1949) 1999. Introducción. (15-31) la Mujer Independiente (pg. 675-709), Conclusión (719-725).
- Escobar, Arturo. 2007. Introducción Capítulo I. En *La invención del Tercer Mundo, construcción y reconstrucción del desarrollo*, de Arturo Escobar, Barcelona : Editorial Horma. 19-40.
- Fanon, F. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal. Cap. La experiencia vivida del negro: 111-131.
- Ferguson, James. 2012. La maquinaria antipolítica. Desarrollo. Despolitización y poder burocrático en Lesotho. En *Antropología y desarrollo: discurso, prácticas y actores*, de Beatriz Pérez, Madrid, Catarata. 236-257.
- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del racismo*. Altamira Ed, Buenos Aires. pp.55-74: 205-214.

- Foucault, Michel. 1992. "Del poder de soberanía al poder sobre la vida". En *Genealogía del racismo*, Madrid: La Piqueta. 247-273.
- Foucault, Michel. 1988 "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología*, 3. (Jul. - Sep., 1988), Vol. 50, No. pp. 3-20.
- Fuller, Norma. 1995. "En Torno a la Polaridad Marianismo-cinismo", en Arango, Luz Gabriela, et.al., *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Tercer Mundo, Bogotá, pp. 243-264.
- Freud, Sigmund. 1930. El malestar en la cultura, Alianza Editorial, Austria. SN.
- "Marcha con mis hijos no te metas sacude Ecuador". El comercio, 14 de Octubre de 2017.
- García, Alysa, 2020. "Nociones de honor, género y raza: la regulación del cuerpo femenino en Cuba en los contextos históricos coloniales y neocoloniales", *Sexología y Sociedad*, vol. 15, 42.
- Geertz, Clifford. 1987. "Descripción densa. Hacia una teoría interpretativa de la cultura". En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 17-40.
- Giraldo, Ana. 2018. "Identidades Sexuales en San Lorenzo del Pailón. Sexualidad y Raza en la Frontera" Ecuador, agosto 2017, Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. Pgs. 20.
- Girardi, Guilio. 1994. "Los Excluidos ¿Construirán la nueva historia? Movimiento Indígena, negro y popular". Ed Centro Cultural Afroecuatoriano. Quito.
- González, Ana y Castro, Laura. 2018. Educación sexual, diversidad y paz: el entramado. En: *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú*. Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Gutmann, Matthew, 2000, "Machismo", en *Ser Hombre de Verdad en Ciudad de México: Ni Macho ni Mandilón*, El Colegio de México, México, pp. 345-372.
- Halberstan, Judith. 2008. "Butch transgénero", en *Masculinidad femenina*, Egales,

- Barcelona, pp. 165-199.
- Handelsman, Michael. 2001. Lo afro y la plurinacionalidad: El caso ecuatoriano visto desde su literatura, Quito, Abya Yala. Pp. 122 – 142
- Hernández, Katty. 2005. Sexualidades Afroserranas – Identidades y relaciones de género, Estudio de caso, Quito: Abya Yala. Pp. 91–93; 113-115.
- Hernández, Roberto. 2010. Fernández, Carlos; Baptista, María del Pilar; México, METODOLOGÍA de la investigación, quinta edición, 1991-2010
- Haraway, Donna. 1983. “A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” En Donna Haraway, Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. Routledge, Nueva York, s/f: 149-182.
- Hernández, Aída. 2005. “Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. Suarez L. y Hernández Aída (eds.) Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Valencia: Ediciones Cátedra – Universidad de Valencia. 75–106.
- Herrera, Gioconda. 1998. “Los estudios de género. Entre la guetoización y la ruptura epistemológica”. Ecuador Debate 40, Abril.
- Hooks, Bell. 2004. “Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista” en Otras Inapropiables: Feminismos desde la frontera. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.
- Jacqui, Alexander y Chandra Talpade Mohanty. 2004. “Genealogías, legados, movimientos.” En traficantes de Sueños. Pg- 137-183.
- Jurado, Fernando. 1990. "Esclavitud en la Costa Pacífica: Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas". Ed SAG y Centro cultural afroecuatoriano. Abya Yala. Quito.
- Lacan, J. 1992. “Seminario 20”, Aún [1973]. Buenos Aires. Paidós.
- Lamas, Marta. 1997. “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”. En

- Género. Conceptos básicos. Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997 (65-80).
- Lugones, María. 2003. Colonialidad y Género. Colombia: Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal, 73-101.
- Lorde, Audré. 2003. "The Master's Tool will never dismantle the Master's House" En Reina Lewis y Sara Mills. *Feminist Post-colonial theory*. Routledge, Nueva Cork, 2003: 25-28.
- Marcus, George. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal". En *Alteridades*. Pp.111-127. México: UAMU
- Martínez, Carmen. Racismo, amor y desarrollo comunitario. *Íconos 4*, 1998: 98-110.
- Mass Grau, Jordi. 2016. "¿Hombres sin pene? La construcción de la masculinidad en personas trans", en *Masculinidades disidentes*, Icaria, Barcelona, pp. 35-56.
- Miller, SJ. 2018. "Enseñando, afirmando y reconociendo a jóvenes trans*+ y de género creativo". Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Moreno, María. 2019. Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas. *Revista Íconos.*, mayo 2019.
- Navarro. M. 1994. Los derechos humanos de las mujeres, *Debate Feminista*, vol. 10 (septiembre).
- Paulson, Susan. 2013. Introducción En *Masculinidades en movimiento. Transformación territorial y sistemas de género*, de Susan Paulson. Buenos Aires: Teseo.
- Platero (Raquel) Lucas. 2014. "¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?" En: *Otras formas de reconocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Azkue, Luxán, Legarreta, Guzmán, Cirión. Pp. 79-97. UPV/EHU
- Pateman, Carol. 1995. El contrato sexual, ANTHROPOS-UAM, México, 1995 (1988). Cap. 1,2,6. Pag. 66.

- Pérez, Amaia. 2014. “La sostenibilidad de la vida en el centro: ¿qué vida?, ¿cómo se sostienen las condiciones de posibilidad de la vida?; ¿es lo mismo hablar de cuidados y hablar de sostenibilidad de la vida?” En *La subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, de Amaia Pérez, 73-94.
- Pichardo, Mónica Cornejo y Ignacio. 2017. “Ideología de género frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español”. *Cadernos Pagu*.
- Quijano, Anibal. 1993. “Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas”, en R. Forgues (Ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, pp. 166-187.
- Rahier, Jean. 1998. Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991.
- Ramírez, Felipe. 2018. “Este cuerpo, ¿es mío?: 9 historias de personas trans. Chile: Sergio Cruz. Cap. VI, 108.
- Rappaport, Joan. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre. Pp. 197-229 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá
- Reyero, A. 2007. “La fotografía etnográfica como soporte o disparador de memoria. Una experiencia de la mirada”. En *Revista Chilena de Antropología Visual*. Junio No.9. Pp. 37-71. Santiago.
- Rich, Adrienne. 1999. “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”. Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson. (Compiladoras) *Sexualidad, género y roles sexuales*. FCE, México. 159-212.
- Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre. Pp. 197-229 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá
- Rubin, Gayle. 1997. “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. En *Género. Conceptos básicos*. Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad Católica del Perú. Pgs. 41-64.

- Salgado Álvarez, J. 2017. Género y derechos humanos. Foro, Revista De Derecho, (5), 163-173.
- Savoia, Rafael y otros. 1988. "El Negro en la historia de Ecuador y Sur de Colombia". Ed Centro cultural afroecuatoriano. Quito. Segunda Edición.
- Savoia, Rafael y otros. 1990. "Aportes para el conocimiento de las raíces en América Latina". Ed. Centro de Cultura afroecuatoriano. Segunda Edición.
- Scott, Joan W. 1986, 1990. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelany y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnanim
- Scott, J. 2000. Introducción; capítulo 5. Los Dominados y el Arte de la Resistencia México, D.F. Colección Problemas de México, Ediciones Era.
- Scott, Joan. 2008 (1985), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Scott, Joan, *Género e historia*, FCE, UACM, México, pp. 48-74.
- Scott, Joan W. 2010 "Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?". En La manzana de la discordia, Enero-Junio, Año 2011, Vol. 6, No. 1: 95-101.
- Sherry Ortner y Harriet Whitehead. 1979. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" En Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y Feminismo*. Anagrama, Barcelona, 1979: 109-132.
- Stolcke, Verena. 2000. "Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad.... y la naturaleza para la sociedad?" *Política y Cultura*. n. 14. Pp. 25-60.
- Sonia Corrêa, David Paternotte y Roman Kuhar. 2018. "Europa, América Latina y la globalización de las campañas contra el género", *International Politics and Society*,
- Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate (2012) , *Feminismos negros Una antología*, (2012)
- Stolcke, Verena. 2004. "La mujer es puro cuento", *Estudios Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, 77-105.

- Svampa, Maristella, y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz editores, 2014. Pp 15-44
- Urrea, Fernando y Oliver, Barbary. 1999. *Gente Negra en Colombia, Identidad y Ciudadanía Afrocolombiana en el Pacífico y Cali, Colombia*, Lealon. Pp. 245 – 282.
- Valladares, L. 2009. *Descolonizando el discurso de los derechos humanos y colonizando espacios de poder: Experiencias de las mujeres indígenas en América Latina*. En: Barrera, D, 76.
- Villavicencio, Fernando. 2018. “Focus News Ecuador”. *COOPERACIÓN EFICAZ REVELA RUTA DEL DINERO DE BILL PHILLIPS “AZUL”*, 11 de Abril de 2018
- Viveros, Mara. 2013. *género, raza y nación. los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia, 74
- Viveros, Mara. 2017. “Hacer y deshacer la ideología de género”. *Sexualidad, salud y sociedad*.
- Wade, Peter .2000. El significado de ‘Raza’ y ‘Etnicidad’, en *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito: Abya Yala.
- Wade, Peter .2008. “*Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales*” En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá, Lecturas CES, pp. 41-65.
- Wacquant, Loic, 2006. “Busy” Louie en los Golden Gloves, En *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Pp. 223-242. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weintgarner, Julia, y Marta Monasterio. 2010 “Poner la vida en el centro: Respuestas del ecofeminismo y del decrecimiento a la UE”. *Ecologistas en Acción Madrid*.