

HACER IDENTIDADES CON OBJETOS: TRES PRÁCTICAS CORPÓREAS DE SUBJETIVIDADES TRANS¹

*Doing Identities with Objects:
Three Corporeal Practices of Trans Subjectivities*

Biel Navarro López* 
Universitat Autònoma de Barcelona

Blanca Callén Moreu 
Universitat Autònoma de Barcelona

Palabras clave
Objetos cotidianos
Cuerpos
Identidades (trans)
Reconocimiento

RESUMEN: El texto que se presenta propone atender a los objetos y la dimensión material como elementos clave en la construcción de subjetividades. A partir de la problematización de una mirada esencialista de las identidades en el campo de la sociología, y tomando como base empírica tres casos de prácticas corpóreas con objetos, analizamos cómo a partir de estas vinculaciones íntimas con objetos cotidianos se negocian y reconstruyen, tanto privada como públicamente, las identidades (trans). El despliegue progresivo de tres situaciones de alianza con objetos —una maquinilla, una chaqueta y unos pendientes— que identificamos con momentos consecutivos de vulnerabilidad, reconocimiento y arraigo, nos sirve para dar cuenta de cómo construimos cuerpo a través de haceres materiales. Estos ensamblajes sociotécnicos suponen la activación de una agencia relacional, múltiple y distribuida, entre humanos y no humanos, que contribuye al establecimiento de resistencias colectivas más habitables ante la rigidez de las normas de género.

Keywords
Daily objects
Bodies
identities (trans)
Acknowledgement

ABSTRACT: This text proposes to consider objects and the material dimension as key elements in constructing subjectivities. Starting from the problematisation of an essentialist view of identities in the field of sociology, and taking as empirical base three cases of bodily practices with objects, we analyse how these intimate entanglements with everyday objects are used to negotiate and reconstruct (trans)identities, both in private and in public. To account for how we construct bodies through material acts, we progressively unfold three situations of alliance with objects —a razor, a jacket and some earrings—that we identify with successive moments of vulnerability, recognition and rootedness. These socio-technical assemblages involve the activation of a multiple and distributed relational agency between humans and non-humans that contributes to the establishment of more habitable collective resistances to the rigidity of gender norms.

¹ Este artículo ha sido posible gracias al apoyo del grupo de investigación CARENET de la UOC (2021 SGR 01348) del que forma parte Blanca Callén Moreu.

* **Correspondencia a / Correspondence to:** Biel Navarro López. Universitat Autònoma de Barcelona. Departamento de Psicología Social. Edifici B. Despacho B5/046. C/de la Fortuna s/n. Campus de la UAB. 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) – biel.navarro@autonomia.cat – <https://orcid.org/0009-0000-7163-6178>.

Cómo citar / How to cite: Navarro López, Biel; Callén Moreu, Blanca (2025). «Hacer identidades con Objetos: tres prácticas corpóreas de subjetividades trans». *Papeles de Identidad. Contar la investigación de frontera*, vol. 2025/2, heredada 15, 1-13. (<https://doi.org/10.1387/pceic.27310>).

Fecha de recepción: enero, 2025 / Fecha aceptación: marzo, 2025.

ISSN 3045-5650 / © UPV/EHU Press 2025

 Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

«Construido en la esfera pública como un fenómeno social,
mi cuerpo es y no es mío»

Butler (2006, p. 52)

La irrupción del giro material en las últimas décadas ha servido para cuestionar al anterior giro lingüístico por su desatención a lo material y su centralidad en lo meramente discursivo. Pero si agudizamos la vista hacia los cuerpos (humanos y no-humanos), las cosas materiales o los espacios, podremos comprender que el mundo es un enorme fenómeno semiótico-material (Barad, 2007). La producción de las identidades, como asunto social, tampoco se escapa de esta revisión materialista.

Comprometidas con esta atención hacia lo material y corpóreo, en este texto planteamos cómo la vinculación con objetos cotidianos es parte central de los procesos de negociación y (re)construcción, tanto personal como pública, de nuestras subjetividades e identidades. Y más particularmente, las identidades trans. Rastrear las formas en que hacemos cuerpo a través de prácticas objetuales facilita el reconocimiento de una agencia relacional y distribuida entre composiciones sociotécnicas múltiples, de humanos y más-que-humanos, que busca generar resistencias colectivas más habitables frente a la rigidez impositiva de las normas de género. Sin embargo, como detallaremos a continuación, esta forma abierta y relacional de abordar la identidad como producto semiótico-material no siempre ha sido compartida, ni siquiera hoy, en el curso del pensamiento social.

A pesar de ello, la tensión entre identidad y sujeto ha sido un tema recurrente en el desarrollo de las ciencias sociales. Y explorar cómo se constituye el sujeto en su relación con la sociedad, cómo se somete al poder y a las dinámicas sociales, ha estado siempre vinculado al debate sobre la identidad. Este diálogo constante articula el discurso en torno a las dualidades identidad/subjetividad y sociedad/individuo.

Desde la perspectiva del estructural funcionalismo, con autores como Durkheim (1987), la identidad se entiende como resultado de la integración normativa y el grado de cohesión del grupo, elementos fundamentales para construir y mantener el sentido de pertenencia colectiva. Así, la identidad es siempre inseparable de la socialización, siendo resultado de las tensiones entre la «conciencia individual» y «la conciencia colectiva» (Durkheim, 1987). La sociedad es entendida pues como un sistema de integración, de organización de estatus y de roles orientados hacia valores colectivos, y los actores son construidos por la socialización e internalización de los elementos estables del sistema. De este modo, la identidad sería toda esa internalización de normas y símbolos en oposición a otros grupos (Parsons, 1984).

Esta noción de identidad marca el inicio de su conceptualización como algo estático y cerrado, la imposición externa de unos roles y estatus en los que se participa por pertenecer a un sistema integrado. Es, a su vez, una apuesta por comprender la identidad como un ejercicio colectivo que, pese a ser impuesto desde la estructura, sólo se da porque se participa de dinámicas sociales concretas.

Sin embargo, desde el interaccionismo simbólico, Mead sostendría que las personas no sólo surgen en un contexto social, sino que son en sí mismas construcción y estructura sociales. «Se convierte uno en persona en la medida en que puede adoptar la actitud del otro, y actuar hacia sí mismo como actúan otros» (Mead, 1953, p. 199). Pondrá, así, la iden-

tidad en un lugar mucho más relacional, en un espacio de intercambio que permite el surgiimiento del sí y, al mismo tiempo, lo fija o instaura en la interioridad de la persona. Dirá Goffman que «es en estos roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos» (1997, p. 31). Entiende así que «este ‘sí mismo’ es un producto de la escena representada y no una causa de ella» (1997, p. 268); es decir, la identidad es algo que surge o emerge únicamente cuando interactuamos, no es previa a ello.

Que la identidad se conforme desde la respuesta del yo hacia el resto implica, entonces, que no es una cuestión estática y cerrada, impuesta desde la estructura, sino que más bien supone, por un lado, un cierto nivel de indeterminación (nadie es hasta que no se ve en otras), y, por otro lado, una posibilidad de cambio, de resistencia o de apertura. También Butler comprende la identidad desde el vínculo formado por la interdependencia, donde el sujeto es simultáneamente activo y subordinado; eternamente vinculado en tanto que dependiente del resto de cuerpos que le rodean (Butler, 2004).

Entendiendo al cuerpo como materialización de la identidad, Butler (2004) propone pensarlo como acto performativo, como práctica discursiva con capacidad de producir lo que enuncia. Por eso el cuerpo no existiría de manera previa a todos los actos, gestos y prácticas corporales que realiza, sino que sería en esas prácticas de iterabilidad performativa en las que se materializa y mantiene la ficción corporal.

De manera similar, Stuart Hall plantea pensar la identidad como «una construcción, un proceso nunca terminado: siempre en proceso. No está determinado en el sentido que siempre es posible ganarlo o perderlo, sostenerlo o abandonarlo» (2003, p. 15). Las aportaciones de Hall y de Butler propondrán así un abordaje que pone en jaque la concepción del individuo y su creación autosuficiente basada en una identidad fija y preexistente, al comprender que sus actos y gestos son actualizaciones construidas que se mantienen a través de la reiteración corporal de la norma.

Si el individuo entonces no es una entidad fija, autónoma y, como hemos señalado, la identidad sólo puede construirse a través de la relación con el otro —el «afuera constitutivo» (Derrida, 1977)—, entonces las identidades no hablarían sólo de la historia o las estructuras, sino de la capacidad de los cuerpos de ser afectados y transformados por el reconocimiento de otros cuerpos, discursos y prácticas. La identidad necesitará siempre paraemerger un ejercicio de reconocimiento.

En consecuencia, no se trata simplemente de que el reconocimiento de otras sea necesario y la subordinación confiera una forma de reconocimiento, sino más bien, que una depende del poder para la propia formación (Butler, 1997). Este espacio de tensión entre la subordinación y la posibilidad de agencia abre la posibilidad de pensar el cuerpo no como algo dado sino más bien como producto de un proceso de construcción semiótico-material. Así, pasaríamos de entender el cuerpo como superficie de inscripción grabada por la historia, como entendería Foucault (1992), siempre pasivo, a formar parte de la propia reiteración y actuación ritualizada de la norma que constituye la subjetividad.

Dirá Hall, entonces, que el término identidad refiere a: «un punto de encuentro, un punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades que nos constituyen como sujetos susceptibles de

«decirse». Las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. Son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso» (2003, p. 20).

Este espacio relacional donde las subjetividades emergen de la vinculación entre cuerpos y sus afectaciones es también el espacio en que la precariedad de los cuerpos se evidencia, pues deja al descubierto todo el entramado que constituye, poniendo en acción, a las identidades. Porque los cuerpos no pueden existir independientemente, sino que están siempre expuestos al afuera, interpelados por otros. Y es en esa posibilidad de interpelación pública donde la constitución de lo que somos, pero también su vulnerabilidad y precariedad, se materializa. En ese reconocimiento que exige toda interpelación se pone de manifiesto la capacidad del resto para hacernos existir. De modo que el reconocimiento estabiliza y cierra momentáneamente esa apertura ontológica, la vulnerabilidad ambivalente, que nos arroja obligatoriamente al exterior.

Sin embargo, tal reconocimiento e interpelación no es únicamente discursiva, como indica Hall, sino, como trataremos de mostrar, profundamente material. O más bien, semiótico-material. En este sentido, Butler diría que «el cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y la violencia (...) el cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública» (2006, p. 52).

Desde este reconocimiento semiótico-material, en las próximas páginas nos proponemos rastrear cómo las identidades no están conformadas únicamente por lo discursivo, y mucho menos por lo humano de manera aislada. Si la identidad es un proceso siempre abierto al encuentro y emerge desde un entramado heterogéneo de cuerpos, también los objetos tomarán una parte central en la construcción de las identidades.

1. ALIANZAS E INTIMIDADES OBJETUALES

«Entonces, ¿dónde termina mi cuerpo? ¿Dónde empieza? (...) Me parece que tiene que ver justamente con eso: es mentira que el cuerpo termine... no sé en dónde digamos, tan así. Sino que me parece que todo el mundo hacemos cuerpo con lo que nos rodea» (Eric)

El análisis central de este texto dedicado a la construcción de las identidades con objetos gira en torno a tres casos particulares de (re)creación de identidades trans a partir de prácticas corpóreas con objetos. Cada uno de estos tres casos arranca con una viñeta donde sus protagonistas, humanos y no humanos, se conjugan y entrelazan para ayudarnos a comprender tres momentos consecutivos del despliegue de la identidad (trans). Estas viñetas han sido extraídas de una propuesta de «cuadernillo de actividades»² con siete activida-

² El material empírico y el grueso del análisis que lo acompaña procede del Trabajo de Fin de Máster (TFM) de Biel: *¿Qué hay de trans en los objetos? Configuraciones más-que-humanas en las subjetividades trans*, del Máster en Análisis Sociocultural del Conocimiento y de la Comunicación, de la Universidad Complutense de Madrid. El TFM fue dirigido por Carmen Romero Bachiller y Blanca Callén Moreu y defendido en julio de 2024.

des prediseñadas para comprender el papel que juegan los objetos en la emergencia de las identidades trans. Cada actividad se focalizaba en un aspecto o dimensión particular —propiedades materiales, cuerpo, espacio, genealogías pasadas y futuras, y emociones— de la relación que las autoras mantenían con su objeto escogido para dar cuenta de las prácticas corpóreas y objetuales de construcción de sus subjetividades e identidades trans. A partir de la elaboración del cuadernillo, se abrían conversaciones entre Biel y las participantes en las que se reflexionaba más detallada y analíticamente sobre la experiencia recogida en ellos.

1.1. Vulnerabilidad: la maquinilla de Claudio

«También como que sufri bastante discriminación. A veces, antes de transitar con hormonas pues me sentía muy inseguro yendo a las barberías y las peluquerías, incluso en algunas me echaron directamente ¿no? Porque directamente dijeron que no.... Que sólo era para hombres». (Claudio)

En esta escena que relata Claudio se produce una lectura de su identidad que habla de la ruptura de la norma de género que percibe el barbero, pero también del quiebre de la proyección social del cuerpo que buscaba Claudio, pues se le prohíbe el paso a ese espacio reservado sólo para «hombres». Es decir, la escena no habla de la lectura errónea de un cuerpo, sino más bien de un quiebre, debido a una barrera social, que evidencia la vulnerabilidad y precariedad semiótico-material de dicho cuerpo, de todo cuerpo. La necesidad de ser reconocidas —por otras personas y por una misma— pone de manifiesto la vulnerabilidad y la precariedad constitutivas de los cuerpos. Si nuestros cuerpos e identidades nunca están del todo acabados, el reconocimiento social actúa como un cierre temporal de esa apertura e inestabilidad. O visto desde otro ángulo: la interpellación —en términos de Althusser (1975)— sostiene momentáneamente la ficción identitaria, otorgando una aparente estabilidad y cierre.

Pero la escena no acaba aquí. La expulsión de Claudio de la barbería, un espacio compuesto de múltiples utensilios, cachivaches, imágenes y cuerpos (excepto el suyo), le empuja a replegarse y establecer una alianza con su maquinilla (Imagen 1), el objeto escogido, desde la intimidad de su casa. Esto le permite romper con la resistencia de los mandatos de género que se le imponía desde la barbería. «Porque, bueno, fue también una ruptura con lo que se esperaba de mí, ¿no? (...) [la maquinilla] funciona como liberación para hacer lo que me da la gana con mi cuerpo y también todo lo que ha sido asociado a la feminidad», dice Claudio (cuadernillo de actividades).

La precariedad ontológica y la vulnerabilidad constitutiva de la que hablaba Butler al inicio del texto es entonces una apertura obligatoria y necesaria hacia el exterior, hacia «las otras» —las normas sociales, los mandatos de género, la mirada del barbero...—, que evidencia la imposibilidad de un «uno» autónomo y autosuficiente. Pero la vulnerabilidad, como decíamos, es una mera apertura ambivalente que no garantiza un cierre, en forma de reconocimiento, positivo o negativo. Reconocer puede ser un ejercicio positivo cuando se lee correctamente el género de una persona, pero también puede tener efectos negativos, violentos, cuando se descubre la «impostura» de género y se sanciona.



Fuente: imagen enviada por el participante.

Imagen 1

Maquinilla de Claudio en el baño tras su uso

En el caso de Claudio, la vulnerabilidad se traduce en fortaleza en la medida en que le permite establecer una alianza estratégica con su maquinilla, empujando así hacia una dirección positiva de su reconocimiento. Esta vulnerabilidad «positivizada» cuestiona entonces la ficción compartida y consolidada de la individualidad autosuficiente moderna y «permite inventar la vida en común» (Gil, 2014). En esta ocasión, con unas otras más-que-humanas que abren ecologías relacionales más prometedoras respecto al género. La vulnerabilidad supone la posibilidad de construir estrategias, alianzas y prácticas de resistencia a las normas de género, donde las composiciones con objetos juegan un papel fundamental. Así, si la expulsión de la barbería supuso un quiebre momentáneo del reconocimiento en positivo, la posterior asociación con la maquinilla generó un enredo íntimo (Latimer y López, 2019) en el hogar de Claudio que permitió inventar otras vidas en común de las que su cuerpo sí formaba parte.

1.2. Reconocimiento: la chaqueta de Pascual

«Es una chaqueta que me da seguridad. O sea, la típica chaqueta que me pondría si me quiero pegar con alguien, por ejemplo. En plan, yo sé que si voy a... a veces me la pongo para el curro, trabajo de vigilante en un instituto. (...) Cubre las caderas y las nalgas y parece que la espalda se ensancha, cosa que generalmente suele funcionar muy bien» (Pascual)

Para que Pascual consiga un *passing* masculino e incluso le perciban como «macarra» en su rol de vigilante se alía con su chaqueta porque esta le ofrece seguridad (Imagen 2). Esta seguridad en sí mismo depende del éxito de un reconocimiento social masculino que se consigue ocultando ciertos rasgos físicos leídos socialmente como femeninos y proyectando visualmente unas espaldas más anchas de lo habitual. Esta alianza entre Pascual y su chaqueta no es otra cosa que un acuerdo temporal, un logro frágil y momentáneo, siempre revocable. Como diría Pardo, una componenda: «una chapuza que se hace para poder vivir allí

donde la vida no es posible, cuando no hay ningún fundamento y porque en cualquier momento puede fracasar» (2000, p. 64). Hasta que se quite la chaqueta. Pero mientras la alianza se mantiene, se activa una táctica que permite ejercer determinados movimientos y realizar desplazamientos que, hasta ese momento, se consideraban improbables o muy difíciles.



Fuente: Fotografía tomada por Teresa Suárez.

Imagen 2

Pascual y su chaqueta en la Soirée Butch à Butch de 2024 (París)

La introducción de la chaqueta, en el caso de Pascual, y de la maquinilla, en el caso de Claudio, tienen como efecto activar un reconocimiento que, hasta entonces, no era posible. Este logro común se debe a una cooperación entre humanos y objetos cuyo ensamblaje invita a repensar la agencia y sus efectos como algo distribuido y heterogéneo, que va más allá de los límites del cuerpo trans delimitado, autónomo e individualizado. El ensamblaje (Latour, 2008; Phillips, 2006), pues, es más que la mera suma de las partes involucradas dado que las reconfigura, hasta crear, como efecto, algo «nuevo» que las reconstituye y las excede, y que no existía antes.

Esto tiene implicaciones en términos ontológicos y socio-políticos, pues situar la ruptura de la norma de género no en el cuerpo trans, únicamente, sino en el cruce combinatorio que se establece entre la mirada de las otras y la componenda estratégica con los objetos, supone desplazar el *passing* más allá de una. Esto implica localizar los tránsitos no en el cuerpo individual y autónomo sino en las relaciones y lo colectivo, cuestionando así la concepción del *passing* como una propiedad, algo que las personas trans «tienen» o «no tienen» (G. Dauder, 2018). De este modo, se distribuye la responsabilidad de aprender a exponerse, mirarse y vincularse en lo colectivo. Contrariamente, cuando el reconocimiento, el *passing* o los tránsitos se limitan a algo entendido como intrínseco u obligatorio de los cuerpos trans aislados, les estamos fragilizando, dado que se les despoja de sus potenciales aliadas (humanas y más-que-humanas) y de las prácticas y herramientas de acción colectiva necesarias para cuidar(se) y reconocer(se) su identidad.

Al evidenciar estas alianzas objetuales estamos reconociendo y posibilitando la capacidad de cuidarse mediante el establecimiento de prácticas estratégicas materiales, las cuales, a su vez, permiten el reconocimiento por parte del entorno y el quiebre de las expectativas (de género) que se depositaron en los cuerpos. Esto lleva a comprender que lo trans acontece en ese agenciamiento fruto del ensamblaje con otros cuerpos, donde el reconocimiento social —la mirada— es parte y a la vez efecto de esa relación constitutiva. Así, cuando Pascual se enfunda en su chaqueta, está activando un ejercicio de expansión, cuidado y mantenimiento creativo de su cuerpo que le permite performar y continuar viviendo (en) el mundo de una manera más segura y gustosa.

La masculinidad y feminidad son entonces demostraciones —manifestaciones pero también pruebas— interminables y constantes (García, 2010) que se logran momentáneamente como efecto de conjunto de una miríada de elementos co-operando en una detallada y precisa, aunque frágil, coreografía. Para el caso de las identidades trans, este sinfín de actantes incluye desde el entramado jurídico con las leyes, los juzgados, las juezas y las funcionarias que gestionan los papeles, hasta el médico que indica la dosis recomendada de hormonas, pasando por las amigas y todas aquellas con las que se comparte el cotidiano, así como otros elementos más-que-humanos, como hormonas, instituciones hospitalarias, o todos los objetos cotidianos nombrados hasta ahora. Por tanto, la política de reconocimiento (de las identidades trans en este caso, pero de cualquier otra identidad también) no puede separarse de una ontología y agencia relacional con las cosas, pues vincularse con objetos tiene la potencia de resistir, revertir, subvertir y abrir paréntesis en la rigidez de la hegemonía de género sobre los cuerpos.

1.3. Arraigo: los pendientes de Ainhoa

«Empecé a ver a la gente que llevaba pendientes de distintos tamaños y en progresión en la oreja. Lo relacionaba mucho con la gente que venía del País Vasco ¿sabes? Entonces no sé, como ingenuamente lo asocié a esa especie como de... estética que era de una identidad punki.

Hay una cosa que sí que yo veo como un concepto político. Que es que se ha hablado de la cuestión identitaria. Y de la cuestión de la autodeterminación. De que la gente pueda... tener derecho a... a tener claro quiénes saben qué son. Y poder expresarlo con total libertad sin recibir pues... pues represión por ello. Entonces, bueno, para mí ahí hay una conexión».

Reconectar... bueno, rescatar es la palabra. Rescatar mi parte que tengo de ascendencia vasca (...) porque mi abuela era vasca. Y yo elegí mi nombre por hacer un poco de homenaje a ella, que había, de alguna manera, mantenido su identidad durante toda la vida como una resistencia. Sin que ella hubiera podido mantener el euskera más que unas palabras» (Ainhoa).

Los pendientes de Ainhoa, escogidos como uno de los objetos clave en su transición de género, no únicamente responden a un símbolo de feminidad hegemónica que desea incorporar de forma singular y propia. Estos pendientes (Imagen 3) también remiten a una genealogía política y familiar que la constituyen como Ainhoa y donde el territorio vasco cobra especial importancia. Los pendientes la conectan con una cultura política y activista que se alimenta de prácticas de identidad y militantes, como el punk, las asambleas y los espacios

autogestionados vinculados al derecho de autodeterminación. Una autodeterminación que, en el caso de Ainhoa, se plantea doble pero indisociable: territorial (de Euskadi) y de identidad (euskalduna y de género); esto es, pública-colectiva (del pueblo vasco y del colectivo trans) y personal-individual (de Ainhoa). Pero, además, los pendientes también le permiten conectar con una ascendencia familiar concreta, la de su abuela, cuya herencia de resistencia quiere «rescatar» para darle continuidad. Herencia que se expresa tanto a través de sus propias prácticas de resistencia política, en la actualidad, como a través de la elección de su nombre, de origen vasco.

Los pendientes de plata, como objeto cargado de significado, pero también como elemento metálico resistente capaz de transitar momentos y espacios sin perder sus propiedades, es el que permite, con base en estas propiedades, actualizar y vincularse con lugares alejados y tiempos anteriores para incorporarlos ahora en las orejas de Ainhoa. Por eso, los arraigos materiales que facilitan los objetos nos hablan de memoria, de historia presente y pasada, de intimidades en las que reconocernos y reconstruir nuestras identidades, y de formas de hacer cuerpo que hacen el mundo más gustoso de ser vivido.



Fuente: Fotografía de los autores del texto.

Imagen 3

Ainhoa y sus pendientes

Arraigarse en un nuevo hogar también implica reprender y habitar nuevos espacios, emplear nuevos objetos que poco a poco vas haciendo tuyos: te vas haciendo a ellos, y con los que también te vas haciendo. Arraigarse es así un proceso por el que ir haciendo del cuerpo y las identidades hogar, algo familiar. Arraigarse es una práctica rizomática que genera un desplazamiento intensivo y expansivo, en la búsqueda de construir casa con y en una misma (Ahmed, 1999; Deleuze y Guattari, 2002).

Y es que transitar, en términos de identidad, no es tanto el ir de un lugar a otro sino, más bien, un proceso de desarraigamiento y arraigo constante, donde aquellos lugares, objetos y cuerpos que forman parte del desplazamiento se quedan con nosotras y nos constituyen —y se reconstituyen— en la práctica de hacer(se) hogar. Si el espacio y el cuerpo no están dados a priori ni

definitivamente, arraigarse es construir performativamente espacios y cuerpos. Arraigarse se entendería entonces como hacer(se) casa para poder reconocerse en otras formas de habitar el mundo. Pero un mundo en común: para una misma y para otras. Y así, entonces, «tener claro quiénes saben qué son. Y poder expresarlo con total libertad sin recibir represión por ello», como decía Ainhoa.

2. ¿DÓNDE TERMINA MI CUERPO?

Los tres momentos anteriores —vulnerabilidad, reconocimiento y arraigo— nos han permitido dar cuenta de cómo las identidades, en este caso trans, se constituyen en un proceso siempre abierto al encuentro con una diversidad de otros cuerpos, humanos y no humanos, desde y con los que poder emerger y reconocerse.

Esto prueba la idea expuesta al inicio del texto de que el cuerpo, al igual que los sujetos y sus identidades, no son algo pre-existente o preformado, ya cerrado y unificado antes de tal encuentro, sino que se realizan y performan mediante prácticas y afectaciones mutuas semiótico-materiales que los (re)configuran, momentáneamente, desde situaciones y contextos específicos. De esto se derivan dos efectos consecutivos: en primer lugar, entender que los cuerpos son relationales y múltiples (Mol, 2023), en tanto que siempre están afectados por una miríada de elementos (personas, objetos, actos, gestos, miradas, discursos, prácticas...) que les hacen ser. Y después, que la reiteración e incorporación de estas prácticas y gestos semiótico-materiales son lo que sostiene las ficciones reguladoras del cuerpo (Butler, 2007). Ficciones que no sólo operan en la regulación y estabilización del género, sino en todas aquellas otras categorías de identidad que también se han venido presentando históricamente como fijas, estables y esenciales, ancladas a cuerpos individuales, delimitados y aislados.

Esto nos habla, pues, de que las identidades (trans) no son algo que suceda únicamente en los cuerpos (trans). Si, como dicen Mol y Law (2004), el cuerpo sólo es porque se enactúa —se pone en acción— y se vincula con otros, el reconocimiento y constitución del propio cuerpo reside en la relationalidad misma. Así, si Butler hablaba de una reciprocidad en la mirada de otros cuerpos humanos, ahora, a la luz de los tres relatos expuestos, podríamos ampliar y agudizar la vista para identificar otros actantes heterogéneos, no siempre humanos, como participantes cooperativos para el ejercicio de dicha mirada. De ese modo es, precisamente, la alianza con esos actantes —maquinillas, chaquetas, pendientes... y tantos otros objetos con los que nos componemos a diario— la que permite el reconocimiento propio y ajeno.

Alianzas objetuales que, para el caso de Claudio, Pascual y Ainhoa, pero también para muchas otras, permiten resistir y subvertir la rigidez impositiva de las normas de género. Por eso, comprender lo trans —a través, por ejemplo, del análisis empírico ofrecido— facilita hacernos sensibles a la multiplicidad de actantes con los que los cuerpos —no sólo trans— se vinculan a diario. Pero, además, también facilita y nos anima a hacer de esas vinculaciones objetuales alianzas políticas, cómplices y copartícipes, para la resistencia de cuerpos e identidades diversas.

Este acto de agudización de los sentidos hacia los cuerpos (humanos y no-humanos), las cosas materiales o los espacios, tiene implicaciones ontológicas en tanto que supone comprender el mundo como un enorme fenómeno semiótico-material (Barad, 2007). Y en términos

epistémicos, rechazar la centralidad exclusiva de lo humano y su excepcionalidad también conduce a eliminar la primacía de la interpretación discursiva en la conceptualización de la acción social.

Los objetos no serían entonces elementos secundarios ni meros utensilios pasivos y silenciosos en un proceso constitutivo, exclusivamente humano, de las identidades y subjetividades. Serían mucho más que eso: los objetos operarían como aliados (políticos) centrales en esa componenda heterogénea, precaria y temporal, que conforma cuerpos e identidades. Estos enredos con todo tipo de materias nos hablan de una historia disputada y contingente, llena de arreglos y tejemanejes frágiles, que se ve obligada a actualizarse y rehacerse continuamente. Ana Tsing expresa esta impureza histórica de las identidades del siguiente modo: «La evolución de nuestros 'yoies' ya está contaminada por historias de encuentros; ya estamos mezclados con otros antes de iniciar siquiera una nueva colaboración» (2021, p. 36). Por eso, como hemos visto, no hay nada esencial en lo trans (ni en ninguna otra identidad); sino que tiene más que ver con un hacer (colectivo) que con un ser inmanente (individual).

Latour también apunta a esta colectividad movilizadora cuando dice que «no hay nada especialmente interesante, profundo o que valga la pena, en un sujeto 'por sí mismo'. Este es el límite de la definición común. Un sujeto sólo se vuelve interesante, profundo, valioso cuando resuena con otros, se ve afectado, conmovido, puesto en movimiento por nuevas entidades cuyas diferencias se registran de formas nuevas e inesperadas» (2004, p. 210). Así, el sujeto lo es porque está sujeto con otros, en base a relaciones necesarias y ambivalentes de interdependencia y afectación mutua, por una apertura ineludible hacia el exterior colectivo que es la que permite, y a la vez obliga, a la conexión.

Si lo trans se descubre como una práctica con potencia política, epistémica y ontológica, es porque proporciona un punto de vista privilegiado desde donde evidenciar y comprender toda identidad desde esta lógica de componenda. No es que lo trans suponga una anomalía o excepción, sino que pone de manifiesto cómo todo ensamblaje precario, toda componenda, son condición misma para vivir. Nos habla de la identidad como un hacer y deshacer colectivo, como alianzas estratégicas y prácticas políticas encarnadas.

Como recuerdan Romero Bachiller y G. Dauder, se trata entonces «de un salto del personaje colectivo al funcional, donde los actantes son constituidos en haces de relaciones descentralizadas y desiguales» (2002, p. 56). Apuntar a la necesidad de vincularnos con los objetos que nos rodean, cuestionando las divisiones tradicionales entre lo humano y lo no-humano, y entre sujetos y objetos —actantes todos—, implica señalar, necesariamente, cómo todas las identidades son un efecto de la articulación (Haraway, 1999). Y, por tanto, se abre la posibilidad de una vida común.

En este ensayo, hemos tratado de articular un ejercicio de reconocimiento doble: por un lado, el reconocimiento de los cuerpos y las vidas trans como centrales para comprender la articulación de las identidades; y por otro, el reconocimiento de la agencia de todos aquellos cuerpos habitualmente entendidos como inertes pero que nos empujan, acompañan u obstaculizan en el hacer mundo. Hasta que logremos reconocerlos como potenciales alianzas para hacer esos mundos más vivibles.

Si Eric se preguntaba «¿dónde termina mi cuerpo? ¿dónde empieza?», la respuesta quizás residía en que el cuerpo nunca termina, porque tampoco nunca empezó en un momento «cero». El cuerpo, junto con la identidad, emergen siempre en un (re)hacer continuo, relacio-

nal y colectivo, donde ninguna de las entidades involucradas preexiste al propio hacer. Pero ese cuerpo tampoco se conforma sólo de carne humana, sino que resulta de un entramado heterogéneo permanentemente abierto al intercambio, al contagio y a la composición y descomposición con otros cuerpos... como chaquetas, maquinillas o pendientes.



Fuente: Encontrado en twitter (x.com).

Imagen 4

Cartel en una churrería

3. REFERENCIAS

- Althusser, L. (1975). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Los comuneros.
- Ahmed, S. (1999). Home and away. Narratives of migration and estrangement. *International Journal of Cultural Studies*, 2(3), 329-347.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Butler, J. (1997/2004). Introducción: de la vulnerabilidad lingüística. *Lenguaje, poder e identidad* (pp. 15-78). Ed. Síntesis.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Pre-Textos.
- Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social*. Akal.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 7-30). Las Ediciones de La Piqueta.

- G. Dauder, D. (S) (2018). Pedagogías de la diversidad en salud. Diálogos entre activismos trans e intersex y disciplinas psi. En M. T. Climent y M. Carmona (Eds.), *Transpsiquiatría. Abordajes queer en salud mental* (pp. 100-143). Asociación española de neuropsiquiatría.
- García, A. (2010). Exponiendo hombría. Los circuitos de la hipermasculinidad en la configuración de prácticas sexistas entre varones jóvenes. *Revista de estudios de juventud*, 89, 59-78.
- Gil, S. L. (2014). Debates en la teoría feminista contemporánea: Sujeto, ética y vida común. *Quaderns de psicología. International journal of psychology*, 16(1), 45-53.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu editores.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/ble. *Política y Sociedad*, 30, 121-163.
- Latimer, J., y López, D. (2019). Intimate Entanglements: Affects, more-than-human intimacies and the politics of relations in science and technology. *The Sociological Review*, 67(2), 247-263.
- Latour, B. (2004). How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2-3), 205-229.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Mead, G. (1993). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós.
- Mol, A. (2023). *El cuerpo múltiple*. Bellaterra.
- Mol, A., y Law, J. (2004). Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia. *Body & Society*, 10(2-3), 43-62.
- Navarro López, B. (2024). ¿Qué hay de trans en los objetos? *Configuraciones más-que-humanas en las subjetividades trans* (trabajo de fin de grado inédito). Universidad Complutense de Madrid.
- Pardo, J. L. (2000). Máquinas y Componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault. En J. Muñoz Veiga y P. López Álvarez (Eds.), *La impaciencia de la libertad: Michael Foucault y lo político* (pp. 23-84). Biblioteca Nueva.
- Parsons, T. (1984). *Sistema social*. Alianza Editorial.
- Phillips, J. (2006). Agencement/Assemblage. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 108-109.
- Romero Bachiller, C., y G. Dauder, D. (S) (2002). Rompiendo viejos dualismos: de las (im)posibilidades de la articulación. *Athenea Digital: Revista de pensamiento e Investigación social*, 2, 41-61.
- Tsing, A. (2021). *La seta del fin del mundo*. Capitán Swing Libros.