

Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la “localización”¹

Marcia Ochoa*

Una de las divas fabulosas que más me ha inspirado es Holly Woodlawn, un personaje en el panteón de Warhol de los años sesenta en Nueva York. Tuvo sus quince minutos de fama y luego publicó una autobiografía en la cual relata el siguiente intercambio sostenido en una entrevista con Geraldo Rivera, el entonces rey de la TV cursi en los Estados Unidos:

—*Holly, ¿cómo es eso de ser una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre?*

—*No estoy atrapada en el cuerpo de un hombre, estoy atrapada en Nueva York —respondí.*

—*Pero ¿qué eres? ¿Eres hombre, o eres mujer?*

—*Cariño, —rebatí— ¡¿Qué importa si eres fabulosa?! (Woodlawn, 1999: 278)*

Ordenanza de Convivencia Ciudadana y Sanción de Infracciones Menores

Artículo 1. Objeto. La presente ordenanza tiene por objeto consolidar las bases de la convivencia ciudadana en el Distrito Metropolitano y la preservación de la seguridad, el orden público, el ambiente y el ornato de la ciudad, [...] y la utilización pacífica y armónica de las vías y espacios públicos del Distrito Metropolitano de Caracas.

Capítulo I

De las Infracciones relativas al debido comportamiento en lugares públicos

Artículo 13. Ofrecimiento de comercio sexual. El que ofrezca servicios de carácter sexual en la vía pública, serán sancionados con multa de veinte (20) unidades tributarias, o la realización de algunos de los trabajos comunitarios establecidos en el artículo 38 de la presente ordenanza por un lapso de cuarenta y ocho horas.

Aunque el trabajo sexual no es un delito bajo el Código Penal de Venezuela, en las calles de Caracas, la Ordenanza de Convivencia Ciudadana manda. Estas pocas palabras, que alegremente proclaman los términos de la convivencia entre ciudada-

* Stanford University. Investigadora visitante del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales.

Correo electrónico: marcia.ochoa@stanford.edu

Ochoa, Marcia (2004) “Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la ‘localización’”. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 239-256.

nos, también condenan a muchas mujeres, transformistas y hombres a vivir en una negociación diaria, costosa y a veces violenta con los agentes del Estado, en este caso la Policía Metropolitana (PM). La convivencia ciudadana implica una armonía social que respeta a todos los ciudadanos mientras ellos respetan las normas. Pero algunos “conviven” mejores que otros, y las normas siempre valorizan ciertas existencias mientras marginan otras.

Tuve que conocer la Ordenanza de Convivencia Ciudadana, y la definición de ciudadanía que la acompaña, para entender el entorno de la avenida Libertador en Caracas, donde decenas de transformistas desempeñan su trabajo sexual.² La tuve que conocer porque así entendí mejor los factores estructurales que conducen a la violencia y marginación que cotidianamente se producen en esas calles y sobre esos cuerpos. Pero la verdad es que la Ordenanza es sólo una herramienta para la PM, antes de la Ordenanza existió la Ley de Vagos y Maleantes y antes de esa hubo otra, y siempre la “moral”, el “orden”, las “buenas costumbres”. Si mañana la Ordenanza se anulara ya encontrarán otra manera de correrlas.

Durante el período de elaboración de este ensayo he colaborado en la producción de un informe acerca de la problemática de la impunidad en Venezuela y su impacto en la “comunidad GLBT”³ (Carrasco y Ochoa, 2003). Hemos identificado problemas en la relación de la PM con la gente GLBT que nos respondió la encuesta. Los encuestados manifestaron no solamente sus opiniones negativas respecto de la policía, sino también el carácter negativo de sus experiencias y las razones por las cuales no se denuncian éstas (87% de la muestra no denuncia). Cuando le pregunté a una transformista qué haríamos con la PM y si le interesaría participar en una mesa de negociación, ella me respondió: *¿Con la PM?! Ay no. Porque después cuando te ven en la calle, imagínate*. Estas relaciones funcionan en un entorno de silencio, en el que la denuncia no sirve para cambiar el comportamiento de la policía sino para nombrar al denunciante y marcarlo para otras posibles agresiones. La intervención tendría

-
1. Este artículo se basa en una investigación financiada por un Dissertation Fieldwork Grant de The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research para el proyecto “Queen for a Day: Transformistas, Misses and Mass Media in Venezuela”, 2003-2004. Agradezco a Afef Benessaieh y Judith Halberstam por sus aportes en la conceptualización del título.
 2. *Transformista* es una palabra que se usa en Venezuela para referirse a gente que nace con biología “masculina” y se presenta como mujer en su vida cotidiana. La palabra tiene asociaciones con el trabajo sexual que realizan muchas transformistas, y se considera una palabra despectiva, aunque se usa para autodefinirse. *Transgénero* es una persona que hace esfuerzos identitarios, físicos y sociales para vivir como un miembro del género que la sociedad dice no pertenece a su biología, dentro de esta definición caben las transformistas, pero no todos los transgéneros son transformistas (ni la mayor parte). *Transsexual* es una categoría clínica. Se entiende por transexual el ser humano que nació con el sexo discordante a su identidad. Como condición médica, se trata con intervenciones psiquiátricas, endocrinológicas, y quirúrgicas para lograr el “cambio de sexo”. Fundamental en el criterio diagnóstico del transexualismo es el rechazo a los genitales con los cuales nació.
 3. Las siglas “GLBT” entienden “gay, lesbiana, bisexual y transgénero”. Actualmente en Caracas las siglas se han convertido en una palabra que se pronuncia de manera corrida como: “jelebeté”, lo cual hace que suene de manera más fluida que su pronunciación habitual en inglés en la cual son [continúa]

que ser muy profunda para evitar estas agresiones. El tipo de transformación que Antonio Gramsci llamó la “guerra de posición”, un cambio profundo y de largo plazo en la hegemonía.

En este artículo, quiero explorar el proceso de marginación y cómo éste afecta la formación de nuestros proyectos políticos, nuestro imaginario de la ciudadanía, y las relaciones entre la “sociedad civil” y la gente que con este término se pretende representar. Me metí en estas cuestiones de paso, no intencionalmente. Aunque hay algunos sectores de la llamada “sociedad civil” dentro de los cuales funciono (en particular de ONG y activistas cuyas prácticas son respuestas al VIH/Sida, así como en movimientos culturales de minorías étnicas en Estados Unidos), la incapacidad de responder a las necesidades de la gente que me interesa siempre generó en mí una crítica a la institucionalización y profesionalización que encontré en el campo. Mi principal interés de investigación es estudiar las respuestas corporales e imaginativas a la marginación en los medios de comunicación, y dedico mi trabajo de campo actual a estos temas y no a lo que voy a llamar la “sociedad civil GLBT”. Sin embargo, me parece importante entender la distinción entre los que se reconocen como “actores políticos” del ambiente y los que son automáticamente excluidos —o que se autoexcluyen— de toda posibilidad política. Este trabajo está basado en mi trabajo de campo con las transformistas de la avenida Libertador de Caracas, mis experiencias con una ONG en Estados Unidos llamada Proyecto ContraSIDA Por Vida, y entrevistas con representantes de tres organizaciones GLBT en Caracas (Alianza Lambda de Venezuela, Unión Afirmativa de Venezuela y Divas de Venezuela). Desde estas observaciones, promuevo una política *antinormativa*, que privilegia las estrategias locales y la política del deseo para realizar transformaciones sociales que resisten la marginación.

Primero la “loca-lización”

Con la idea de “loca-lización” quiero hacer varias cosas: quiero “loca-lizarme”, o sea quiero explicarles cómo y desde dónde llego a este cuestionamiento; quiero implicar las trayectorias entrecruzadas y transnacionales que subyacen al actual entorno político y social en el cual se encuentran “las locas”; quiero destacar que la llamada “globalización” es un proceso muy local y contingente —que existe una negociación entre elementos extranjeros y realidades locales; y finalmente quiero privilegiar en mi análisis a esas ciudadanas (buenas, malas o indocumentadas) que he llamado “locas”, y que se excluyen del imaginario político, para plantear algunas maneras de hacer más loca la política y hacer más políticas a las locas.

-
3. [continuación] deletreadas. El uso de estas siglas se vincula con el que se hace en otras partes del mundo para validar identidades locales e imaginar una lucha en común. La categoría ha sido criticada en Estados Unidos por ser demasiado normativa y por quedarse en la articulación de la diferencia y no remitir a la promoción de la ambigüedad, precisamente por el movimiento “*queer*”. Como veremos abajo, “*queer*” es una categoría local de Estados Unidos que no tiene traducción adecuada en idioma español. Sería necesario indagar en las categorías y articulaciones que servirían ser usadas en español, según sus usos locales.

Mucho antes, me había preocupado por procesos y actores sociales relacionados a mi existencia como una hija machita de la fuga de cerebros colombianos tratando de existir en los Estados Unidos. En esa negociación de diferencia, he encontrado mi centro en una coyuntura de la “jotería” —gente principalmente (pero no exclusivamente) latina de ambiente— en San Francisco, California. La “jotería” es una idea basada en el movimiento chicano y sus participantes de ambiente. Se vino articulando en los años noventa con una política llamada “*queer*” y sus participantes “*of color*”, es decir, de minorías étnicas racializadas en Estados Unidos. Teóricamente, esto de “*queer people of color*” se ha desarrollado mucho en el ámbito de las “identidades y diferencias sociales”. Este artículo es un intento de acceder a discursos fuera de “identidad y diferencia”, porque hay otros discursos muy potentes que nos afectan cotidianamente y que se articulan en términos de la economía, la ciudadanía, la política, la salud, entre otros.

Siempre me he inspirado en las diversas e imaginativas estrategias de supervivencia que inventamos, entre ellas, el talento de ser “fabulosa”. A mi me interesa cómo la gente se hace “fabulosa” a pesar de las realidades materiales que los limitan, algo que en el melodrama se ha llamado el *rechazo de la cotidianidad* (Ang, 1989). Las “fabulosas” se conocen a veces como divas o locas.⁴ En Venezuela, entre otras cosas, se llaman transformistas, y ellas han transformado mis conceptos de feminidad, poder y marginalidad. No es para romantizarlas: quedemos claros en que ellas viven vidas muy complicadas, como la mayoría de la humanidad, que tienen sus problemas particulares y sociales, y que a veces, como todo el mundo, son discriminatorias, groseras, sexistas, atrevidas, y quién sabe qué más.

Las locas me interesan porque yo, aunque me conformo muy fácilmente a la “buena” ciudadanía, también he sido marginada, y quiero entender cómo funciona el poder y la marginación para imaginar otras posibilidades. Para mi visión política y mi proyecto artístico/cultural, me interesan las peluqueras, las divas, las locas y las putas. En mi comunidad, ellas son las atrevidas, las que siempre andan arriesgándose. Las divas me importan precisamente porque son las que complican el proyecto político —las que dan vergüenza. Sostengo que para elaborar proyectos de sociedad verdaderamente inclusivos hay que imaginar que no todos los ciudadanos van a ser buenos y conformes a las expectativas de participación social (educados, interesados, racionales, o no-frívolos). Es vital para cualquier proyecto de transformación social bregar con la complejidad, y con los sujetos que frustran.

Lo que me llama la atención es una cuestión de poder: sobre los cuerpos de estas divas, la sociedad se impone violentamente para demarcar el territorio del género. Esta demarcación resulta en su exclusión social, económica, jurídica, política e

4. Aclaración: uso la palabra “locas” en su sentido más generoso y halagador como una categoría usada en muchas localidades del “ambiente” —o el mundo GLBT latinoamericano— para referirse a sus actores más atrevidas. La palabra se usa para referirse a los hombres homosexuales afeminados, y también a las mujeres transgéneros. Para ser más precisa, las transgéneros son personas que nacen en un cuerpo “masculino” y que hacen esfuerzos para vivir sus vidas en el género que la sociedad dice que no les corresponde (“femenino”).

interpersonal. La “ciudadanía” ha sido un mecanismo para excluirlas. A ellas se les niega la participación social, se les violenta los derechos (como ciudadanas o seres humanos), y muchas veces ellas mismas se niegan a participar de forma que se espera de un buen ciudadano.⁵ Así que las palabras “ciudadanía y sociedad civil” no han sido muy centrales en la formación de mi trabajo, pero no obstante me interesan porque son mecanismos para ejercer poder social. Estoy buscando una manera de entender el poder, la periferia y el centro que sea suficientemente compleja como para:

- a) Apreciar las múltiples modalidades del poder —sus imposiciones, subversiones, inversiones y perversiones que son siempre y necesariamente impredecibles y ásperas.
- b) Respetar la creatividad y la fuerza de voluntad de la gente marginada (sin romantizarla).
- c) Apreciar el peso con que se impone el centro en la vida cotidiana.

En cuanto a la marginación y participación, la pregunta más clave para mí es si podemos utilizar las micropolíticas del cuerpo y el deseo de la vida cotidiana de las transformistas, por ejemplo el escándalo, como estrategias para articular otras ciudadanías.⁶ En vez de buscar maneras de que ellas se disciplinen y participen, prefiero pensar cómo sería un proyecto político basado en el deseo y la corporalidad. Para abordar esta pregunta, primero quiero explicar un poco de lo que entiendo por “ciudadanía” y “sociedad civil”. Luego, trataré las diferentes organizaciones. Después, pondré tres marcos referenciales hacia una política antinormativa.

La Ciudadanía

Entiendo por ciudadanía: los procesos que producen una persona como parte de un grupo social —las cosas que lo hacen sentir parte de ese grupo tanto como las cosas que hacen que la sociedad lo vea como parte de ese grupo. Muchas veces en estos tiempos, el grupo social es visto como un Estado-nación, pero la ciudadanía no es exclusivamente para los sujetos de los Estado-naciones. Así que para tener ciudadanía necesitamos más que un pasaporte o una cédula de identidad, necesitamos un sentido de pertenencia.

Pero no es tan fácil, por muchos documentos y sentido interno de pertenencia que tenga un estadounidense de descendencia árabe, siempre va a ser forastero y sospechoso de terrorismo. Por mucha participación en la economía estadounidense, por mucho pochismo, a una mejicana indocumentada siempre la va a amenazar la

5. José Esteban Muñoz llama a esta actitud contraria y burladora “desidentificación” (Muñoz, 1999). También tiene sus aspectos “automarginantes”, que cierran posibilidades sociales, económicas o educativas, por ejemplo.

6. Para una excelente elaboración de una de estas “micropolíticas”, el escándalo, véase Kulick y Klein, en prensa.

Migra.⁷ Y claro, la “ciudadanía”, en el sentido de que pueden haber ciudadanos buenos, malos e indocumentados, tiene sus procesos de inclusión y exclusión. Pero aunque sirve para excluir, la ciudadanía también se puede usar estratégicamente para *exigir*. Particularmente para exigir el cumplimiento de los derechos de los ciudadanos y de los seres humanos. Así que a las locas les conviene a veces cultivar una ciudadanía.

La ciudadanía puede ser una estructura disciplinaria (González Stephan, 1996) que cristaliza identidades mediante el control del Estado y la ideología, o una estructura política donde se reconocen sujetos de derechos y actores políticos capaces de intervenir en el gobierno (como se define en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española). La ciudadanía tiene tanto su dimensión afectiva como su dimensión estructural. Ambas dimensiones necesariamente marginan a las transformistas. Lo importante de la ciudadanía para mi trabajo es que facilita lógicas, estéticas, prácticas y estructuras de *participación*. Para que la ciudadanía sea útil a las transformistas hay que transformar la noción de política y al mismo tiempo la noción de ciudadano. Es decir, para que una persona se imagine “sujeto de derechos” y participe en el cumplimiento de sus derechos debe existir un proceso de *producción de subjetividad* al mismo tiempo que se lucha por un reconocimiento estructural.

Entonces, si definimos como ciudadano al sujeto de derechos que los ejerce, y si los derechos y el reconocimiento verdaderamente enfrentan a la situación de marginación social, tenemos planteada la idea de cultivar ciudadanía entre las transformistas como una intervención en su problemática. Lo que me interesan son estrategias para materializar esta transformación social, cosa que me parece de muy largo plazo y quizás no tan útil para enfrentar necesidades urgentes (como por ejemplo para intervenir en el momento en que la policía te arresta —¡en ese momento sirve mucho más quitarse los tacones y correr!), pero que puede servir como un marco referencial para diseñar intervenciones puntuales.

Horacio Roque Ramírez, quien ha trabajado extensamente con el Proyecto ContraSIDA Por Vida, señala una diferencia pedagógica entre las intervenciones del Proyecto y las intervenciones de otros proveedores de servicio en San Francisco. Usa la distinción freireana entre la pedagogía *bancaria* y la pedagogía *dialógica*. La intervención dialógica presume la creación de diálogo entre *sujetos*, quienes pueden tener diversos niveles de función y por ende de responsabilidad (Roque Ramírez, 2003). La visión disciplinaria de la ciudadanía es útil para indicarnos la profundidad de la transformación necesaria, ya que el proceso de crear ciudadanía es un proceso de *enculturación*:

El proyecto fundador de la nación es civilizatorio en el sentido de darle, por un lado, a la escritura un poder legalizador y normativo de prácticas y sujetos cuya identidad quedase circunscrita al espacio escriturario; y por otro, organizar un *poder* múltiple, automático y anónimo que controlase sin cesar y discretamente a los individuos: lograr que éstos fuesen ciudadanos de la polis [...] (González Stephan, 1996: 19-20).

7. La Policía de Inmigración, o el Immigration and Naturalization Service (INS) en Estados Unidos.

Se tiene que ver el problema de la ciudadanía de las transformistas desde dos puntos de vista: desde la integración de las transformistas al concepto de ciudadanía y desde la transformación del concepto de ciudadanía. Así lo plantea Rummie Quintero, una activista transgénero y comunitaria de la parroquia 23 de Enero, quien actualmente está proponiendo el proyecto de “Divas de Venezuela”, una ONG dirigida a los transgéneros, transexuales y transformistas de Venezuela: ⁸

[...] desde que comencé mi proyección como persona y como bailarina, comenzó a la par, esa parte social. Siempre trabajando con las comunidades porque siempre vi que el respeto también se gana con la adaptación, y muchas veces, hay que adaptarse a la sociedad para después adaptar la sociedad a ti. Que es eso lo que estoy haciendo ahorita. Ahorita estoy adaptando la sociedad. Primero me adapté yo a la sociedad, ahora yo estoy adaptando la sociedad a mí (entrevista a Rummie Quintero, fundadora de Divas de Venezuela, 5/5/2003).

Por tanto se puede intentar “pulir” a las transformistas para que sean ciudadanas ejemplares (el proyecto normativo), que convivan por ejemplo, con los residentes de la avenida Libertador que siempre llaman a la PM para correrlas, o que empiecen a presentar denuncias cuando se les atropellan sus derechos. No se puede esperar que abriendo las puertas al diálogo o solicitando denuncias se recibirá respuesta alguna. Los años de supresión activa se tienen que contrarrestar con algún otro tipo de intervención. Rummie viene desde una posición que reconoce la legitimidad de la sociedad y de su comunidad, la cual no es frecuente en la mayoría de las transformistas que he observado y entrevistado, y que definitivamente he encontrado más entre personas que se identifican no como transformistas, sino como “transgéneros” o “transexuales”. ⁹

Rummie reconoce que una estrategia para transformar la mirada de la sociedad hacia los transgéneros es respetando las normas de la sociedad y en su experiencia destacarse artísticamente para ser respetada. Esta estrategia funciona bien para ella, y según mis observaciones es muy exitosa en proyectar una imagen positiva de los transgéneros. Pero la estrategia no funciona dentro de un entorno criminalizado y estigmatizado como es el del trabajo sexual en la vía pública. Ahí encontramos una estética chocante y a veces abyecta, y comportamientos escandalosos como el trabajo sexual, la agresión, la desnudez pública, el robo, el consumo de drogas, etc.¹⁰ Pero en las palabras de un trabajador sexual de la avenida Solano hablando del trato de la policía, “Yo sé que esto es ilegal y todo pero el hecho de ser un ser humano —no te deben maltratar” (Carrasco y Ochoa, 2003). Ser un sujeto de derechos se condiciona por el cumplimiento de una estética y comportamientos del buen ciudadano. El trabajador sexual se refiere a un sujeto de derechos *por su condición de ser humano*, no ciudadano. Evelina Dagnino identifica esta lucha no como la lucha por los derechos,

8. Debe quedar claro que Rummie Quintero es una mujer transgénero que propone trabajar también con transformistas. Ella misma no se identifica ni trabaja como “transformista”.

9. Ver nota (2).

10. Patricia Márquez (1999: 46-47) describe el cultivo y utilidad de una estética abyecta entre los “chupapegas” de Sabana Grande, la zona de Caracas donde también trabajan las transformistas y otros trabajadores sexuales masculinos y femeninos.

sino por el *derecho a tener derechos*:

[...] la pobreza es una marca de inferioridad, una manera de ser en que los individuos pierden su habilidad de ejercer sus derechos. Esta privación cultural impuesta por la ausencia absoluta de derecho, que en fin se expresa como una supresión de la dignidad humana, llega a ser constitutiva de la privación material y la exclusión política (Dagnino, 1998: 48) [traducción propia, M.O.].

Dagnino identifica dos tipos de derecho: el derecho a la igualdad y el derecho a la diferencia. El derecho a la igualdad corresponde a la definición liberal de la ciudadanía, mientras el derecho a la diferencia corresponde a lo que ella llama la “nueva ciudadanía” que se define fuera de la relación entre el Estado y el individuo. Esto implica no solamente “acceso, inclusión, membresía y pertenencia a un sistema político”, sino también “el derecho de participar en la definición de ese sistema” (1996: 50 - 51). La redefinición de ciudadanía se ve no solamente como una estrategia política, sino además como una política cultural.

Lo que Dagnino llama la “nueva ciudadanía” parece vincularse con el concepto de “democracia radical” de Laclau y Mouffe, usado por Cristina Bloj en su artículo en este mismo libro. Ambos se basan en “las luchas contra las diferentes formas de subordinación —de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas a los que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y antiinstitucionales” (Laclau y Mouffe, 1989: IX). Dagnino también incluye el movimiento GLBT dentro de estas luchas.

Lo que yo me pregunto es qué tanto se reproducen los sentidos liberales de la ciudadanía dentro de estas luchas. Hablando desde mi experiencia con el “movimiento GLBT” en Estados Unidos y ahora en Venezuela, me parece que la categorización de estos actores como partícipes en la creación de la “nueva ciudadanía” oculta las prácticas de exclusión y las limitaciones de los imaginarios políticos que usamos dentro del mismo movimiento.

Hay dos tipos de igualdad: una en la que yo soy igual a ti, la otra en la que tú eres igual a mí. Desde una posición de abyección, o de absoluto rechazo social, esta diferencia implica estrategias diferentes —si yo soy igual a ti, yo me conformo a tu estética para hacerme sujeto de derechos; si tú eres igual a mí, y yo soy una persona rechazada en la sociedad, entonces tú también, en el momento que me equivalgo contigo te ensucias.

Kulick y Klein (en prensa) indagan el escándalo *travesti* para entender sus posibilidades políticas. Se basan en la diferenciación de Nancy Fraser entre proyectos de *redistribución afirmativa* y proyectos de *redistribución transformativa*. La *redistribución afirmativa* busca “reparar patrones de distribución sin estorbar los mecanismos subyacentes que los generan”, práctica que “marca los beneficiados como ‘diferentes’ y menospreciados, subrayando divisiones en el grupo”.¹¹ Según Frazer,

11. Aunque me parece que esta última observación de Fraser no reconoce patrones de menosprecio social que no tienen nada que ver con la adquisición de derechos “especiales”, y que viene de patrones culturales y económicos que han marginado y menospreciado a diferentes actores por

la redistribución *transformativa* es una estrategia para “reparar patrones de injusticia precisamente por el cambio del marco referencial subyacente que los genera. Reestructurando las relaciones de producción, la redistribución transformativa cambiaría la división social del trabajo, bajando los niveles de desigualdad social sin crear capas estigmatizadas de gente vulnerable que se perciben como los beneficiados de una benevolencia especial” (Fraser, 1996: 45-46) [traducción propia, M.O.]. Los proyectos de redistribución transformativa se basan en una política de igualdad, pero no igualdad en el sentido de que los desaventajados expresan que son iguales a los privilegiados (una política normativa o conformista), sino una igualdad en que los desaventajados consideran que los privilegiados son iguales a ellos, desde un espacio de abyección. En las palabras de Kulick y Klein, el escándalo *travesti* “reterritorializa la vergüenza”, es decir, la *travesti* usa su poder de contaminación para implicar al Otro y transformar el “campo de guerra” —la ciudadanía, la masculinidad, u otro. Esta estrategia funciona para conseguir el efecto deseado, que en el caso ilustrado del artículo es de quitarle más dinero al cliente.

El escándalo *travesti* es una estrategia de *resemantización*: los travestis transgreden las buenas costumbres y la sociedad civil no por su rechazo a la vergüenza (y la promoción de algo como ‘Orgullo *Travesti*’) sino habitando la vergüenza como un espacio para interpelar a los demás y así incriminarlos (Kulick y Klein, en prensa). Al ser incriminado, el privilegiado tiene vergüenza y complace la demanda para callar el escándalo. Sugieren la posibilidad de que el escándalo, como política, se podría extender de un nivel interpersonal a una esfera colectiva más organizada. ¿Cómo sería una ciudadanía transformista? Es todavía para soñarlo, y les toca a ellas, pero un principio fundamental es “la constitución de sujetos sociales activos (agentes políticos), definiendo lo que ell@s consideran como sus derechos y luchando para su reconocimiento”. (Dagnino, 1998: 51) Pero si la sociedad civil es clave para definir la “nueva ciudadanía” (Dagnino, 1998: 52), entonces hace falta redefinir la noción de política en lo que llamo la “sociedad civil GLBT” en Venezuela.¹²

siglos anteriores al intento de reparación. Por ejemplo Fraser indica que la discriminación positiva en Estados Unidos es un proyecto de redistribución afirmativa, pero no reconoce que la discriminación positiva, por involucrar actores antes rechazados, *transforma* el campo de trabajo, y el mejor ejemplo de esto son los cambios en las universidades y la producción intelectual desde el inicio de la práctica de discriminación positiva, las cuales han abierto espacios para la producción intelectual y cultural de muchas mujeres y minorías étnicas en el marco de las universidades. Antes de estos cambios, la hegemonía universitaria activamente excluía y silenciaba la participación de mujeres y minorías étnicas.

12. En el transcurso de los talleres para preparar este artículo, el concepto de “sociedad civil GLBT” fue cuestionado fuertemente. Si he logrado entender este cuestionamiento respondía al planteamiento que se podía fragmentar la idea de sociedad civil, para hablar sólo de un grupo. Mantengo la idea porque me parece importante para señalar el punto de referencia. Si la idea de “sociedad civil” hacia la sociedad en general, entonces la de “sociedad civil GLBT” tiene dos puntos de referencia: la sociedad en general y lo que se puede llamar la “sociedad GLBT”. Uso la idea para referirme a políticas y prácticas *dentro* de la sociedad GLBT al formular su posicionamiento hacia la sociedad en general —observaciones enfocadas hacia el comportamiento de miembros del grupo y no el trato de la sociedad en general.

Sociedad Civil

Yo pensaba que conocía la idea de “sociedad civil”, porque en mi búsqueda de algún sitio donde sentirme cómoda como cachapera colombiana agringada me topé con muchas ONG. La pandemia del VIH/Sida irónicamente abrió un espacio para organizaciones comunitarias que brindaban servicios de prevención y salud a los G, y nosotros los LBT nos fuimos metiendo. Si tú quieres encontrar GLBT en cualquier sitio, primero buscas discotecas, después ONG, y si no hay ninguna que sea explícitamente GLBT, te vas para las ONG especializadas en VIH/Sida. Ahí te ubican.

Entonces, fácil: La sociedad civil es un código para decir las ONG. En Estados Unidos, esto quiere decir que son organizaciones registradas con el Estado, sin fines de lucro y con unas metas sociales. No son ni el “sector público” (el Estado) ni el “sector privado” (el mercado), ni la gente común y corriente. Bueno pero ¿y los partidos políticos? Las comunidades a las cuales yo pertenezco en Estados Unidos les tienen alergia. No nos metemos. ¿Las organizaciones transnacionales (de desarrollo, derechos humanos, etc.)? Bueno... la verdad es que yo trabajo con mi comunidad local, no me meto en asuntos internacionales. ¿Y el ejército? Parece que en Estados Unidos laboramos con la suposición que las fuerzas armadas están completamente fuera de nuestro ámbito. Ahora puedo confesar que mi óptica sobre la sociedad civil está completamente enmarcada por mi ciudadanía estadounidense. Parece desde ese punto de vista que la “sociedad civil” es simplemente un mecanismo legal para asegurar acceso a fondos, porque sin el “501 (c) 3”, no se puede recibir dinero de fundaciones.¹³ En el caso de la gente que me interesa, la sociedad civil es la posibilidad de organizarse formalmente para exigir sus derechos y recibir apoyo. Muy concretamente esto indica la formación de ONG, pero acepto que esta manifestación es solamente un elemento de la llamada “sociedad civil”.

Pero yo me pregunto: si limitamos nuestra imaginación en cuanto a cuáles son los espacios de potencia política, ¿no estamos perdiendo la oportunidad de soñar o hasta alucinar otras posibilidades de resistencia colectiva? Me parece que lo que se ha llamado la “sociedad civil” a veces no se vincula con lo que se llama “la base” precisamente porque esta base no cuadra con el imaginario hegemónico de potencia política.

Varios autores en este libro (Mato, Roitter, Benessaieh y Dagnino en particular) se preocupan por el mundo de la sociedad civil, y las definiciones son numerosas. Roitter habla de la noción de “Tercer Sector”, o sea un espacio ni-Estado ni-mercado, y de la genealogía del concepto de sociedad civil hasta llegar, como también lo hace Dagnino (1996) y Reygadas (1998) en una distinción entre las nociones de sociedad civil de Antonio Gramsci y de Jürgen Habermas, finalmente señalando la importancia de la noción gramsciana en América Latina. Mato se preocupa más con la producción

13. La sección de la ley de impuestos en Estados Unidos que define una “*Non-profit Organization*” o una organización sin fines de lucro. Necesario para que los patrocinadores puedan descontar las donaciones que hacen de los impuestos a sus ingresos (*income tax*) de deben pagar anualmente, y un requisito para recibir fondos de una fundación.

de representaciones de la sociedad civil, y los actores “globales” y “locales” que influyen en esa producción de representaciones (Mato, 2003), siempre destacando las relaciones estructurales que determinan la distribución de recursos internacionales y por ende la priorización de las actividades de ciertas organizaciones de la sociedad civil, en particular las ONG (Mato, 2001: 164-170). Dagnino estudia la resistencia izquierdista al autoritarismo en el marco de la “democracia”, y la idea de que fortaleciendo la “sociedad civil” se fortalecía la democracia (Dagnino, 1998: 21), y como en los últimos años se ha dado una “confluencia perversa entre o projeto político participatório e o projeto neo liberal” (Dagnino, 2003: 143). O sea, que la sociedad civil también se puede ver como “todo el mundo excepto los militares” en una lucha contra un Estado autoritario.

Robles Gil también critica la confluencia de la idea de sociedad civil con democracia: “el desarrollo de la sociedad civil no es idéntico, no equivale, de ninguna manera, a la democratización de la sociedad” (Reygadas, 1998: 121). Usa la noción gramsciana de sociedad civil para diferenciarse de la idea estadounidense el Tercer Sector: “La sociedad civil aparece [en Gramsci] como campo de elaboración y difusión de las ideologías, donde se construye, se regenera y se reproduce el consenso y el reconocimiento sobre el rumbo económico y político de la sociedad” (Robles Gil, 1998: 117).

En una de mis salidas al “campo” (la avenida Libertador en Caracas donde operan varias transformistas) mi acompañante y yo vimos a cinco guardias nacionales con ametralladoras escoltando a dos transformistas bajo un puente. La escolta prosiguió en silencio: ni nosotros los civiles, ni los militares, ni las transformistas que habían caído presas hablaron mientras caminaban por la calle. Cuando pasaban delante de mí, intercambié miradas con una de las muchachas, que parecía decirme “*ahora si estamos bien jodidas*”, con una pequeña sonrisa irreverente y la ceja alzada. Los militares las llevaron bajo el puente. Nosotros permanecemos arriba. Nos acercamos muy cuidadosamente al puente, y yo empecé a apuntar la experiencia. Pasaron cinco minutos —no se veía nada de lo que pasaba bajo el puente. El militar que quedó arriba nos había visto, y decidimos en ese momento que no había nada que hacer frente las ametralladoras de los guardias. Quién sabe qué les pasó a esas muchachas —nosotros nos fuimos en el próximo taxi.

Estas cosas pasan cotidianamente, no tanto con la guardia nacional (era la primera vez que los había visto llevando presa a una transformista), pero sí con la PM. Estas cosas pasan porque hay silencios que lo permiten —se violentan personas que no pueden denunciar, o no denunciarán, porque la denuncia no sirve para nada. En el momento están jodidas. Así que unos militares con ametralladoras pueden hacer en algún momento lo que les da la gana, y si no hay consecuencias, pueden seguir haciéndolo. Esto depende de dónde y cuándo se produce un discurso que traiga consecuencias —en que el pronunciamiento de la sociedad cambie, o la denuncia valga para algo. Mientras no exista ese tipo de discurso, las partes coexisten en una negociación cotidiana lubricada por el silencio. A veces no coexisten, y una queda asesina da bajo el puente.

Si se puede decir que “el rumbo económico y político de la sociedad” se puede construir mediante un consenso (Reygadas, 1998: 117), entonces la sociedad civil se ve como el campo de esta construcción, negociación y reelaboración. Reygadas contrasta este sentido gramsciano de la sociedad civil con el sentido habermasiano: la sociedad civil como el “nivel institucional del mundo de vida, en el que la práctica asociacional se desenvuelve y la cultura se forma” (Reygadas, 1998: 120). El sentido habermasiano, dice, no nos ayuda tanto a “comprender las complejas articulaciones entre el mundo cultural, por un lado, y el mundo económico y político por otro” (Reygadas, 1998: 121). Lo cierto es que para el diseño de intervenciones, más vale entender los entornos simbólicos, económicos, políticos e interpersonales pertinentes.

Entonces, varias veces en el proceso de escribir este ensayo, me he preguntado: ¿para qué sirve la idea de “sociedad civil”? A veces me frustró y me recuerdo que es más importante saber cómo imaginar y manifestar intervenciones que relacionarlas con eso de “sociedad civil”. Roitter señala una manera de pensar la operatividad de la idea de sociedad civil:

[...] consideramos que la reintroducción de este tema en las ciencias sociales significa también una oportunidad para prestar atención a cómo la gente se organiza en forma autónoma para influir sobre el Estado y el mercado y enfrentar los crecientes niveles de exclusión y fragmentación en la sociedad (Roitter, 2003: 7).

Me parece útil la idea de maneras de organizarse para hacerse sentir, pero me pregunto por elementos sociales que no son ni de Estado ni de mercado: por ejemplo la violencia doméstica, la prohibición religiosa a la sexualidad, o el conjunto cultural que impone el racismo y la xenofobia, más allá del Estado, con consecuencias en el mercado. ¿Serían el Estado y el mercado los únicos sitios de transformación? ¿Dónde se localizan las transformaciones internas, la transformación que cambia la manera de ver un problema, el lugar de la fe, la creatividad, el orgullo, la vergüenza? ¿Cómo abordamos la dimensión afectiva e imaginativa de la transformación?

Entonces, ¿Cómo vamos de la rumba, el lugar del placer —al rumbo, el lugar de la determinación? En mis entrevistas con representantes de las ONG dirigidas a los GLBT,¹⁴ había una separación entre el espacio “social” y el espacio legal o jurídico. En el discurso de Jesús Medina, director ejecutivo de Lambda, los dos espacios forman parte de un abordaje “integral” al proyecto de defender los derechos de los GLBT:

[...] *tú puedes atacar la violación de los derechos desde punto de vista jurídico, pero también educativo. De repente también amerita la parte de salud, y allí está la parte*

14. Consultar el artículo de Carlos Muñoz (2003) para una perspectiva acerca del Movimiento Ambiente de Venezuela (MAV) que incluye un análisis de contenido de la revista de la organización *Igual Género*, comentarios de la prensa nacional y páginas *web*, e hice entrevistas con Jesús Medina (identificado como “Jesús Rovelo”) de Lambda y José Ramón Merentes de Unión Afirmativa. Muñoz ubica al MAV en una etapa anterior a la actual, del cual surgen las presentes organizaciones. El campo de las ONG dirigidas a GLBT en Caracas ha sido profundamente afectado y definido por el trabajo del MAV. Todos los entrevistados en mi trabajo aludieron a las acusaciones de malversación de fondos de la Unión Europea en 1997.

social. Tú puedes hacer un evento deportivo para lograr que un grupo de personas se unan, se conozcan, interactúen. Y eso te va a permitir hacer un grupo fuerte que a la hora de que tu vayas a atacar un problema de discriminación tu vas a tener ese grupo fuerte que se creó por una parte deportiva (entrevista a Jesús Medina, director ejecutivo Alianza Lambda de Venezuela, 6/5/2003).

Jesús Ravelo de Unión Afirmativa, caracteriza su experiencia de las reuniones de Lambda como reuniones más bien “de encuentro social” o de “comunidad”, hablando de la diferencia entre los dos grupos:

[...] se veía en la práctica, que [...]. Lambda el par de veces que los visité ellos tienen su grupo de cine los martes, y chévere porque las veces que iba he sentido como que [...]. hay comunidad, o hay por lo menos una parte de la comunidad que se está formando allí. Pero entonces en esas cosas yo siento que es importante [...] educar. (entrevista a Jesús Ravelo, coordinador general de Unión Afirmativa, 8/5/2003).

Esta distinción se reafirma en el trabajo de Lambda para la Marcha del Orgullo GLBT en Caracas, un evento que convoca la “comunidad” para promover visibilidad, orgullo y derechos de los GLBT. Esto no es para decir que la gente de Unión Afirmativa estaba rechazando el proyecto comunitario, sino que se definió como una diferencia, quizás estética y práctica, en el enfoque de los dos grupos. De hecho, Unión Afirmativa también ha participado en la organización de la Marcha del Orgullo en años anteriores. Lo importante es que los dos campos se conciben como campos *aparte*. En esta división, Lambda se ve como la organización con más actividad “social” y Unión Afirmativa como la organización con más actividad “legal”. La división se relaciona también con una distinción según la cual Unión Afirmativa, debido tanto a su enfoque como a sus miembros, es vista como la organización de profesionales e intelectuales (profesores universitarios, abogados, politólogos, etc.). Cabe destacar que Lambda también tiene integrantes “profesionales” y desarrolla investigaciones —lo que estoy señalando es una diferencia en las *percepciones* de los diferentes proyectos. Ravelo lo articula como una diferencia entre pensar y hacer:

[...] cuando empezamos a reunirnos entre todos [...] se empezaron a ver las diferencias de estilo entre las distintas ONG. Y otros grupos eran más de hacer. ‘Vamos a hacer, vamos a hacer, vamos a hacer.’ Y nosotros éramos un poco más de pensar las cosas antes de, eh antes de hacer. Quizás muchas veces nos quedábamos nada más pensando y al final no hacíamos nada (entrevista con Jesús Ravelo, coordinador general de Unión Afirmativa, 8/5/2003).

Medina comparte la crítica interna de Ravelo a Unión Afirmativa, y la distinción entre los dos grupos:

[...] desde que yo conozco a Unión Afirmativa yo sé que ellos se dedican exclusivamente a lo que es, eh [...] la parte legal, ¿no? De hecho, siempre nos han dicho eso, pues, que ellos se encargan de la parte legal, dentro de sus objetivos está. Y [...] me parece que es muy importante, porque [...] después que nosotros logremos esa parte legal vamos a dar un salto bien importante en lo que son nuestros derechos. Porque se van a lograr, pues. Pero yo le pondría, quizás a ellos, un poquito más de empuje. Quizás, yo les imprimiría un poquito más de agresividad (entrevista con Jesús Medina, 6/5/2003).

Esta separación entre el espacio social y el espacio político, el hacer y el pensar, es una distinción estética, en la cual el discurso del espacio social es agradable y el discurso político cae pesado. Eso de ponerse “serio” es como sacarse las cejas. Una de las primeras cosas que hacen muchas transformistas cuando empiezan a definirse como tal es mirarse en el espejo y encontrar los rasgos que les gustan y trabajarlos hasta llegar a su “perfección.” En cuanto a las cejas —y esto es para casi todas las transformistas que he entrevistado— se las van sacando con pinzas hasta que el ojo toma la forma deseada, con la ceja alzada como si fuera un reto. Al ponernos “serios” para articular la política cultivamos una estética y vamos sacando los pelitos que no convienen. Pero en ese refinamiento de la estética política, corremos el riesgo de caer pesados. Ravelo relata una experiencia que tuvo la gente de Unión Afirmativa en Republicagay.com, una página web venezolana:

[...] *de hecho en Republica Gay, durante más o menos un año tuvimos una columna [...] bimensual. Pero esa columna aparentemente era la menos visitada de toda la página [¿La, la qué? La menos visitada. (risa)] La menos visitada, si, si. Porque estaba toda la rumba y todas las noticias interesantes, [...] y la Galería, y el Cuarto Oscuro. Nadie quería escuchar hablar de política [... risa] ni nada por el estilo* (entrevista a Jesús Ravelo, coordinador general de Unión Afirmativa, 8/5/2003).

En fin, uno de los más repetidos comentarios desde la “sociedad civil GLBT” es la falta de *participación* de los integrantes de la comunidad. La experiencia de Ravelo indica que los lectores de Republicagay.com tienen muchas opciones más llamativas que “la política”, y que deciden participar en ellas.

Rummie Quintero de Divas de Venezuela, como vimos anteriormente, también trabaja la parte “social” y comparte la visión de Medina, que entiende lo social como integral dentro de un proyecto de hacer cumplir los derechos de los GLBT. Las razones por las cuales Rummie dejó de participar en las ONG GLBT ilustran tanto el problema estético (la diferencia de “perfil” que tuvo con Unión Afirmativa) como el problema de participación, particularmente la frustración que sintió con la recepción de otras ONG, donde sentía que no la tomaban en serio, a pesar de su extensa experiencia en organización comunitaria en el 23 de Enero:

He estado en muchísimas organizaciones deportivas, he estado en otras, y sin embargo [...] ha habido eso [...] como el no escuchar, ¿no? Porque de repente puede que haya ese irrespeto a la gente transgénero, o [...] esa falta de valoración. También me he encontrado que [...] hay “choques” con personas que no están tan preparadas como tú, o como una, para desempeñar un cargo, y eso les choca a la gente. O sea, por eso decido hacer esta ONG [Divas] En la parte de organizaciones donde han habido personas heterosexuales, he tenido mucha receptividad. En lo que han sido mis áreas, me las han dejado a mí, y las he manejado yo. Y bueno, y siempre que las he manejado yo, gracias a Dios me ha ido bien (entrevista a Rummie Quintero, fundadora de Divas de Venezuela, 5/5/2003).

Rummie siente que recibe más respeto por su capacidad de organizar en un ámbito no-GLBT. Aunque a nivel discursivo se puede decir que Lambda y Unión Afirmativa aceptan o fomentan la participación de transgéneros (y ambas han tenido alguno que otro miembro transgénero), existen frustraciones y autoexclusiones:

[...] recibías como que, ‘bueno, no te vamos a rechazar porque también eres de la GLB [...] perteneces a la T’ O sea, a la comunidad gay. Pero, no [...] recibí un cargo de hecho, en Lambda de Venezuela como coordinadora cultural y deportiva, cargo que nunca realmente ocupé, como quien dice [...] era algo muy ficticio, y eso fue una de mis decepciones realmente porque, o sea, si a ti te dan un cargo, deben darte la importancia de ese cargo (entrevista a Rummie Quintero, fundadora de Divas de Venezuela, 5/5/2003).

Pero Rummie y yo también hemos enfrentado problemas de participación intentando convocar mujeres transgéneras y transformistas, y me parece que en el acto de “convocar” es precisamente donde se encuentra el problema. Si bien Rummie puede funcionar dentro de un modelo político más o menos normativo (“conformarme a la sociedad”), hay muchas mujeres transgéneras y en particular transformistas que no.

La rumba, tanto como la locura y el escándalo no siempre son sitios productivos para armar intervenciones. Cuando digo que hay que imaginar una política desde la rumba no quiero decir que la política se debe producir única y exclusivamente desde la rumba o en una manera loca, sino que hay que trascender estas distinciones estéticas que marginan o causan que ciertos actores se autoexcluyan. Si la idea es incidir en esos graves momentos y silencios donde se violentan los derechos, tenemos que transformar la política para que se haga sentir en esos espacios y desde los sujetos que los habitan.

La estrategia del Proyecto ContraSIDA Por Vida ha sido una dialéctica entre la rumba y el rumbo, mediante la formación de un sentido de “comunidad” y reflexión. Imaginativamente utilizando los recursos estatales, Proyecto tuvo que hacer “trabajo adicional para explicar cómo un espacio abierto para reflexión creativa usando producción cultural importaba para la supervivencia de Latinos *queer* en [la epidemia del] Sida” (Roque Ramírez, 2003).

Hacia una política antinormativa

Entonces, para promover una política *antinormativa*, me parece que son útiles tres marcos referenciales: primero, considerar el propósito de la “*queer theory*”; segundo, usar estrategias y categorías locales y tercero, articular una política del deseo.

a) La *queer theory*

La *queer theory* es una producción intelectual primariamente norteamericana de los años ochenta en adelante ¹⁵. Se basa en una crítica a la *heteronormatividad*. El compromiso de la *queer theory* es de entender a los procesos y actores sociales fuera

15. Por razones que explicaré más abajo prefiero no traducir esta idea. ¡Ah! y la “*queer theory*” es definitivamente femenina.

de un marco normativo —imaginar el sujeto teórico sin ninguna trayectoria reproductiva, moral o económica fija. Aunque me incomodaba el lenguaje sumamente teórico e inaccesible de la *queer theory*, la crítica fundamental de la normatividad me parece muy útil para una respuesta cultural a la marginación.

En particular, la estrategia de *resemantización* planteada por la *queer theory* me parece productiva en estos proyectos. La resemantización se explora en el análisis de Kulick y Klein (en prensa) sobre el escándalo *travesti* como estrategia para exigir derecho a la igualdad. Pero hay que tener mucho cuidado: la palabra *queer* es una categoría *local* estadounidense (es como te llamaban en la escuela cuando se burlaban de ti), que mediante la hegemonía teórica que permite la publicación y circulación de textos estadounidenses por todo el mundo, ha viajado mucho, pero no tiene la misma resonancia en otros lugares. En Venezuela tienen sus propias categorías — algunas que he visto son: de ambiente, entendido, marica, parguito, cachapera, camionera, etc — y sus propios tipos de escándalo.

b) Usar estrategias y categorías locales

Cuando se planifica una intervención (o hasta un proyecto de sociedad civil) hay que entender primero cómo se identifica el problema localmente, y cuáles han sido las respuestas y soluciones de la gente afectada. A veces son buenas y otras veces no sirven, pero vale la pena averiguar. Cuando se quiere introducir un concepto externo a la situación, hay que pensar para qué sirve esta referencia hacia fuera— y cómo cambiará la manera de imaginar el problema. Un ejemplo puede ser el uso de símbolos GLBT “globalizados” provenientes de otras localidades: el triángulo rosado que se usó para identificar homosexuales en el régimen Nazi de Alemania, o el arco iris, que se popularizó en San Francisco en los años ochenta para representar el orgullo *gay*, o la misma Marcha del Orgullo *Gay* que se celebra la última semana de junio en diferentes partes del mundo. Ya se ha olvidado que la fecha conmemora una insurrección urbana que tuvo lugar en 1969, cuando allanaron una discoteca de ambiente llamada “Stonewall” en el barrio *gay* de Nueva York. Los protagonistas de esa insurrección fueron marchas de la clase obrera neoyorkina y locas *travestis* puertorriqueñas. Estos símbolos ciertamente movilizan discursos productivos, al mismo tiempo que oscurece discursos locales.

c) Articular una política del deseo

La idea de una política del deseo la baso en la pedagogía dialógica de Proyecto, y en la necesidad de privilegiar la construcción de *subjetividad* en una propuesta de ciudadanía. Esto sugiere que se tienen que usar las lógicas del entorno y las epistemologías de los interesados (las locas) para diseñar intervenciones. En la práctica de Proyecto, esto significó la transformación de discursos estatales y médicos de prevención de VIH en espacios donde se “privilegiaban las narrativas de los participantes [de talleres] de cómo interpretar y, si fuera necesario, acomodar sus vidas sexuales” (Roque Ramírez, 2003). Es decir que en Proyecto se programaban talleres de creación literaria, de video o fotografía en vez de charlas de cómo usar el condón

—siempre contando con la presencia de un representante del grupo que estaba capacitado/a para informar sobre la temática si fuera necesario.

En términos del movimiento GLBT en Venezuela, muy concretamente creo que esto indica resistir la tendencia de privilegiar representaciones médicas, psicológicas o sexológicas de la vida en ambiente, que definen el discurso y pretenden “informar” a los mismos GLBT cómo es ser de ambiente, y fomentar posibilidades de participación —en equipos deportivos, reuniones sociales, y oportunidades para expresión colectiva.

Con estas observaciones y planteamientos estratégicos, espero haber abierto unos diálogos mutuamente constructivos entre diferentes intervenciones locales en la problemática de la marginación.

Referencias bibliográficas

- Ang, Ian (1989) *Watching Dallas : soap opera and the melodramatic imagination*. Traducción de Della Couling. New York : Routledge.
- Carrasco, Edgar y Marcia Ochoa (2003) “Informe sobre impunidad: Venezuela”. Proyecto ILGALAC – OASIS - Unión Europea. Caracas: Acción Ciudadana Contra el SIDA.
- Dagnino, Evelina (1998) “Culture, Citizenship and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left”. En Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Culture of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American social movements*. Boulder, CO: Westview Press.
- Fraser, Nancy (1996) “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. The Tanner Lectures on Human Values”. Conferencia dictada en Stanford University, April 30–May 2, 1996. Disponible: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Fraser98.pdf> [Consultado: 10 junio 2003].
- González, Beatriz (1996) “Economías Fundacionales: diseño del cuerpo ciudadano”. En Beatriz González, (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadanías*. Serie Nubes y Tierra. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, pp: 17-47.
- Kulick, Don y Charles Klein (en prensa) “Scandalous Acts: the politics of shame among Brazilian travesti prostitutes”. En Barbara Hobson: *The Struggle for Recognition*. Oxford: Blackwell. Disponible: <http://www.sociology.su.se/cgs/Conference/Klein%20and%20Kulick2001.pdf> [Consultado, 16 abril 2003].
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1989) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México y Madrid: Siglo XXI.
- Márquez, Patricia (1999) *The Street Is My Home: Youth and Violence in Caracas*. Stanford: Stanford University Press.
- Mato, Daniel (2001) “Des-fetichizar la ‘globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores”. En Daniel Mato, (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Caracas: CLACSO - UNESCO, pp. 147-177.

- Muñoz, Carlos (2003) "Identidades translocales y orientación sexual en Caracas: (arqueología, geneología y tecnologías de la orientación sexual)". En Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp: 219-255.
- Muñoz, José Esteban (1999) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reygadas, Rafael (1998) *Abriendo veredas: iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. México: Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia.
- Roitter, Mario (2003) "El tercer sector como representación topográfica de la sociedad civil". Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización. Más Allá de los Debates sobre la Coyuntura en Venezuela, Caracas, 23 y 24 de mayo de 2004.
- Roque Ramírez, Horacio (2003) "Praxes of Desire: Remaking Queer Latino Geographies and Communities through San Francisco, s Proyecto ContraSIDA Por Vida". En Matt García, Marie. Leger y Angharad Valdivia (eds.), *Geographies of Latinidad: Latina/o Studies into the Twenty-First Century*. Durham: Duke University Press.
- Rodríguez, Juana (2003) *Queer Latinidad: identity practices, discursive spaces*. New York: New York University Press.
- Woodlawn, Holly (1991) *A low life in high heels: the Holly Woodlawn story*. New York: St. Martin's Press.