

## ¿Inclusión/Exclusión o reconocimiento? Una reflexión en torno a la Ley de Identidad de Género en Chile y sus alcances ético-políticos<sup>1</sup>

INGER FLEM SOTO

Licenciada en Filosofía, Universidad de Chile

Magister (c) en Estudios de Género y Cultura, mención Ciencias Sociales, Universidad de Chile

inger.flem@gmail.com

Recibido: 31 de agosto de 2013

Aceptado: 20 de noviembre de 2013

### Cómo citar este artículo

Flem, I. (2014). ¿Inclusión/Exclusión o reconocimiento? Una reflexión en torno a la Ley de Identidad de Género en Chile y sus alcances ético-políticos. *Revista Némesis*, XI, 59-72

### Resumen

En la presente investigación se realizará un análisis de contenido cualitativo del proyecto de ley de identidad de género en Chile. Se comenzará por abordarlo desde el pensamiento político de Jacques Rancière, tratando de dilucidar la politicidad de dicha ley que fue ingresada al Congreso Nacional en mayo del 2013. Junto a ello, se analizarán también las dos posturas clásicas frente a las políticas homosexuales en Chile, entrevistando las diversas recepciones que el proyecto ha tenido desde el LGBTI. Se procederá posteriormente al desplazamiento de la problemática inclusión/exclusión hacia la cuestión del reconocimiento, donde, guiados por las reflexiones de Judith Butler y Emmanuel Lévinas, se tratará de abordar el tema inicial con un enfoque de apertura, frente a la clausura de la dicotomía en la que tradicionalmente se ha enfrascado esta discusión.

Palabras Claves: Ley trans, Política, Inclusión, Reconocimiento, Ética

---

<sup>1</sup> El artículo corresponde un trabajo realizado en el marco del Magister en Estudios de Género y Cultura mención Ciencias Sociales de la Universidad

¿Inclusión o reconocimiento? una reflexión en torno a las leyes de identidad de género en Chile

“(…) somos parte de un intercambio recíproco, un intercambio que nos destituye de nuestro lugar, de nuestras posiciones de sujeto, y nos permite ver que una comunidad necesita reconocer que todos estamos, de una u otra manera, luchando por el reconocimiento.” (Butler 2006: 71)

## Introducción

### El Proyecto de ley de identidad de género en Chile

Durante el mes de mayo del 2013, impulsado por la OTD (Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad) se ingresó al Congreso Nacional de Chile el proyecto de ley sobre identidad de género, con el propósito de finalizar con los actos discriminatorios contra las personas trans, en cuyos casos existe una incongruencia entre el sexo asignado de forma legal, y su identidad de género o apariencia y vivencia personal del cuerpo.

“El objeto entonces [sic.] que se pretende con esta ley es establecer una regulación eficaz y adecuada, en conformidad con las disposiciones constitucionales e internacionales en materia de igualdad, no discriminación, derecho a la identidad y protección en general de la dignidad humana, y los derechos y libertades fundamentales, para acceder al cambio de la inscripción relativa al sexo y nombre de una persona en el Registro Civil e Identificación, cuando dicha inscripción no se corresponde o no es congruente con la verdadera identidad de género de quien lo solicita, contando así con un cuerpo legal adecuado que ponga término al uso indebido de otras normativas y cumpliendo de paso con estándares internacionales de derechos humanos que obligan a Chile” (Gauche 2013<sup>2</sup>).

La petición de esta ley surge también como respuesta a la insuficiencia de la Ley N° 20.609 o “Ley Zamudio”, publicada el 24 de julio del 2012, que establece medidas contra la discriminación arbitraria pero que no resuelve el legal de identidad a la realidad que habitan, sin tener que pasar gracias a ello por numerosos procesos jurídicos<sup>3</sup> y/o psiquiátricos<sup>4</sup>. La falta de reconocimiento y protección de su identidad de género

<sup>2</sup> Cursivas propias.

<sup>3</sup> “En la actualidad, el cambio de nombre está sujeto a la judicialización, lo que además de ser un trámite engorroso y difícil, queda a discrecionalidad del juez de turno. Así es como algunos permiten el cambio de nombre y sexo legal sin problema. Otros, la mayoría, llegan al absurdo de cambiar sólo el nombre legal, pero no el sexo. Así nos encontramos con personas que se llaman “Juana” en su cédula, pero en el mismo carnet se dice que su sexo es “masculino”, lo que daña la dignidad y los derechos humanos.” (Movilh, s.f.)

<sup>4</sup> Por ejemplo, “la Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud (CIE) de la OMS y el Manual

consiguientemente alimenta la vulneración de otros derechos como la libertad de expresión y vida privada. La argumentación del proyecto entonces se sustenta en gran medida en el principio de no discriminación, considerando que sería una acción afirmativa para contribuir a la prevención de la discriminación y a la actual ley contra la discriminación; pero ahonda en la defensa de que la identidad de género es un derecho, planteando explícitamente de este modo el derecho a la identidad de género.

Desde sus inicios, la autoridad que ha sido el principal impulsor del proyecto ha sido Juan Pablo Letelier, senador militante del Partido Socialista. Sin embargo, con el reciente contexto electoral, el apoyo –al menos a nivel discursivo– ha aumentado, expandiéndose hacia los otros partidos políticos, incluyendo aquellos del sector conservador. Por ejemplo, se han pronunciado al respecto tanto Michelle Bachelet al incluirlo explícitamente en su programa de gobierno (Movilh, 2013), como Evelyn Matthei –indirectamente, mediante un discurso que su vocera Lily Pérez pronunció en la cadena de noticias CNN– (CNN Chile, 2013). También la Ministra de Justicia del actual gobierno de derecha, Patricia Pérez, se ha mostrado a favor del proyecto, en cuanto a lo que compete sobre el rol de los tribunales y el registro civil en el tema (OTD, 2013). A esta lista le podemos sumar a su vez el pronunciamiento de otras personas del mundo político, como Marco Enríquez-Ominami y Roxana Miranda, quienes durante su candidatura a la presidencia incluyeron en sus respectivos programas la creación de un proyecto de ley de identidad de género (La Nación, 2013), sin pronunciarse sin embargo sobre el que ya había previamente ingresado la OTD.

Este proyecto de ley ha producido la proliferación de diversas opiniones a su respecto. Entre estos se destacan los cuestionamientos desde algunos grupos LGBTI que se entrelazan con posturas críticas de la “Disidencia Sexual”, donde un nudo problemático frecuente entre ambos es la necesidad de reconocimiento de un derecho que proporcionaría protección legal, versus la demanda de una inclusión que se critica que devendría normalizadora y conservadora. Cabe preguntarse entonces, como lo haremos acá, por el juego inclusión/exclusión que subyace al proyecto, en tanto que podría considerarse como algo positivo y necesario por parte de algunos, mientras que por otros puede ser estimado como otra forma de normativización y conservadurismo; y, por lo tanto, preguntarse también por su politicidad y efectividad o consecuencias.

Recogiendo entonces esta problemática, en la presente investigación analizaremos esta ley en tanto petición, en primer lugar, tratando de entrever si podemos reconocer dicha demanda como una acción política, o si se trata de una cooptación heteronormativa disfrazada de interrupción. Para esto, abordaremos esta problemática central desde el aparataje conceptual que nos ofrece la teoría política de Jacques Rancière (1996), por su resignificación de lo político y la democracia; tratándose de una democracia que ha caído en una crisis y se ha alejado de aquel escenario idílico del consenso que impera en el moderno modo de hacer política, y donde paradójicamente la lógica consensual se ha tornado insuficiente para responder a la multiplicidad de demandas sociales que emanan del cuerpo social. Donde la política entendida como

---

Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) coinciden en definiciones patologizantes, en directa oposición de los pronunciamientos efectuados por organismos de derechos humanos internacionales que junto a la Unión Europea o la ONU, llaman a terminar con esa categorización”. (Movilh, s.f.)

democracia parece deber cumplir con una función conciliadora, solventadora de conflictos, olvidándose en el camino del dissensus o de la manifestación de un desacuerdo. De modo que, la represión de la manifestación de desacuerdo con el orden establecido constituye, finalmente, el despotismo de un régimen que simula ser democrático, pero que niega sus principios fundamentales.

El replantear lo político, el remover aquellos cimientos que nos han congelado y nos han tornado políticamente pasivos, nos permitirá empezar a mirar bajo otra luz lo que tranquilamente entendíamos como apropiado y aceptable. Su teoría es una que incita a la actividad política (pues comprende lo político concretamente como eso: una actividad puntual bajo la forma de interrupción, como lo constataremos en el desarrollo de la exposición de su pensamiento), reduciendo las instituciones, leyes y normas al orden policial (que, como veremos, es exactamente la antítesis de lo político) (Rancière 2006).

Procederemos posteriormente a la revisión de los argumentos que rodean la dicotomía inclusión/exclusión, tomando como ejemplo para ello la discusión sobre la legalización del matrimonio homosexual en Chile, caso que contextualmente comparte ciertas similitudes al de la ley de Identidad de Género en la medida que ambos han aparecido como demandas históricas de los derechos LGBTI. Nuevas consideraciones se añadirán cuando luego demos cuenta de algunas reflexiones de Judith Butler en torno a la cuestión del reconocimiento, desplazando la inicial dicotomía al campo de la ética lévinasiana, donde la relación con el Otro amplía lo que en un comienzo estábamos reduciendo a lo legal, para ahora leerse a la luz de una posible responsabilidad humana.

#### **Una aproximación a la teoría política de Jacques Rancière.**

Para comenzar, Rancière nos propone que “lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos: el primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones” (Rancière 1996: 17). Este proceso se denominará policía, y es la palabra que utilizará el autor para reemplazar todo aquello que él cree que se entiende comúnmente por política.

La policía, en Rancière, se debe entender como la regulación por antonomasia, que adopta distintas formas según el espacio al cual nos estemos refiriendo. Podría ser éste el de las leyes estipuladas en la constitución, el sistema educativo, e incluso las reglas tácitas y compartidas que definen comportamientos, por ejemplo, según el género de cada cual (como es el caso que, tratándose de lo trans, aquí nos convoca). Es el gobierno, en sus múltiples modalidades, de las personas y espacios que constituyen una comunidad. Y en este gobernar, distribuye de modo jerárquico las funciones y el lugar de cada cual, de forma que instituye constantemente desigualdades a modo de statu quo.

Entendiendo a la policía como un proceso, podemos situarlo como el primero -en términos “constituyentes”, siguiendo esta lógica rancièriana- de la política. La política, aquí será entendida como la interrupción de este orden policial, orden que opera bajo una lógica distributiva y que se establece sobre una constante jerarquización de funciones y lugares. (Rancière 2006: 17) Se aleja, por lo tanto, de la idea de política que

comúnmente se maneja, aquella idea que coincide con la que el autor plantea como policía: el gobierno de las personas y del entramado social que entre ellos se teje. La política es, para Rancière, lo contrario a su denominación habitual, pero se afirma de ella como terreno sobre el cual devenir.

Como decíamos, lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. Si el primero es el de la policía, el segundo es el de la igualdad. La igualdad, en tanto proceso, “consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera (n'importe qui), y de la preocupación por verificarla” (Rancière 2006: 17). Este juego, nos dice Rancière, se denominará emancipación, y es idéntico a la política.

Podemos afirmar su correlación directa con la política en la medida que la verificación de esta igualdad será el tratamiento de un daño, daño o torsión que pone en cuestión la presuposición de la igualdad, y que encubre a su vez una serie de relaciones de dominación entre el orden visible e invisible, entre los poseedores de logos y aquellos que lo carecen, entre los contados e incontados.

Es importante recalcar desde ya, que la igualdad es tomada aquí como una presuposición, es decir, asumiéndolo necesariamente al comienzo del argumento (si de democracia, como la plantea Rancière, queremos hablar) en lugar de posicionarlo como el producto que nos deja una “política justa y democrática”. El tomarlo como una presuposición, como un principio, implica que se asume que hay una igualdad que nos es común a todos. Sin embargo -y aquí se juega lo que estamos entendiendo como el orden policial y su reparto-, habría, en un régimen policial donde hay una distribución jerárquica de lugares y funciones, una torsión. Este daño implica la negación de dicha igualdad, tratándose de una negación que se esconde tras un velo que silencia y oculta a la categoría de «pueblo», que oculta incluso a los ojos de los «contados» la existencia de ese grupo que, cuando se enfrentan estos dos procesos en el tratamiento de un daño, se da lo político. Lo político, entonces, no es en absoluto una cualidad o atributo de situaciones o personas, sino más bien un momento que se puede dar (o no) sólo bajo circunstancias específicas. Se trata de un momento que se da dentro de un contexto policial y con la verificación de que el principio de igualdad le está siendo negado a una categoría de víctima. Pero también se trata de una situación que rara vez se da, y que cuando lo hace, puede de modo efímero devenir una nueva forma de policía.

Como ya mencionamos, la política se da cuando un grupo de personas verifican la igualdad (tomada como principio) que les ha sido despojada. Esto es, cuando actúan en términos de esa igualdad que se da como presupuesta: reinsertándose en un espacio configurado desde una desigualdad que negarán, y cuya negación se manifestará en la medida que ellos se presenten como si tal desigualdad no existiera. La política, por lo tanto, se caracteriza por un disenso o desacuerdo.

Ahora bien, por «desacuerdo» Rancière está refiriéndose a un “tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura” (Rancière 1996: 8). No se trata de dos posturas disímiles a modo de opinión, sino de dar cuenta de

la co-existencia de dos tipos de personas distintas encubiertas como iguales dentro de una configuración específica, de un reparto de lo común a modo desigual y jerárquico. La visibilización del daño, entonces, mediante la manifestación del desacuerdo, coincidirá con la verificación del principio de igualdad y, por lo tanto, con la acción política.

De este modo, nos enfrentamos a la situación de exclusión política que es precisamente producto de una estructura excluyente y jerarquizante, y que funciona a través de la lógica de la división. Sin embargo, el ocultamiento consiste en un doble gesto, y que es a lo que se refiere Rancière cuando habla de «la ausencia de vacío y de suplemento»: “que el demos está hecho para desaparecer y que su desaparición misma es ocultada por el orden policial”<sup>5</sup> (May 2008: 48).

En el juego de la invisibilización, en este doble gesto de ocultamiento, se oculta también quiénes podríamos ser, lo que podríamos hacer. Nos configura (quizás en términos limitantes) el campo de lo sensible en la medida que nos limita las posibilidades de actuar en términos políticos, de originar si se quiere. Lo que está en juego en el «reparto de lo sensible» es una configuración de mundo, de vidas, de las posibilidades de cada uno: y eso es una experiencia sensible. “La idea de Rancière de un reparto de lo sensible (...) concierne a cómo las maneras que uno podría ser, cómo podríamos crear nuestras propias vidas políticas, nos son escondidos por nuestra experiencia del mundo”<sup>6</sup> (May 2008: 48).

Esta categoría de pueblo o demos que se menciona, es la forma, podríamos decir, que se dota de contenido cuando nos acotamos a un particular orden, manifestándose ahí –según sea el caso- sus características y demandas propias. “El pueblo son aquellos que no tienen demanda que aportar al debate y discusión pública, aquellos que son, desde la perspectiva del orden policial -o de algún aspecto de ese orden- invisibles. La política, entonces, es un proceso de desclasificación”<sup>7</sup> (May 2008: 50).

Si equiparamos los órdenes policiales a tipos de clasificaciones, o el régimen del gobierno al acto de clasificar, el deshacer este orden naturalizado por la policía coincidirá con el proceso de desclasificación. La desclasificación, entonces, la entenderemos aquí como aquella figura controversial que interrumpe el orden policial. En esto consiste la esencia de la igualdad y finalmente de la política, en la desclasificación mucho más que en la unión. La desclasificación contempla el abandonar la identidad que te ha sido asignada. Pero este abandono no es una substitución, y pareciera ser ésta una cuestión central; pues de ser una substitución de una identidad por otra, sería simplemente construir otro orden policial, en lugar de efectuarse un momento político. La desclasificación, en cambio, “es un momento puramente negativo en la política de la igualdad (...)” (May 2008: 50), y no un gesto preliminar para una re-clasificación. La desclasificación es la desidentificación con la clasificación policial. Es el negarme a quedar obligatoriamente relegado a un espacio que me silencia; es el negarme a aceptar, por ejemplo, ser discriminado por mi opción

---

5 “that the demos are made to disappear and that their disappearance is itself hidden by the police order.”

6 “Rancière’s idea of a partition of the sensible (...) concerns the ways in which who we might be, how we might create our own political lives, are hidden from us by our experience of the world.”

7 “The people are those who have no claim to contribute to the public discussion and debate, those who are, from the perspective of the police order -or some aspect of that order- invisible. Politics, then, is a process of declassification.”

de "género", si se quiere, porque impositivamente hay un orden que establece que ineludiblemente debo conformarme con "lo que me tocó". Es negarme a lo estático del género si la nomadía de ella es el espacio donde se juega la igualdad -al menos en este plano- de todos con todos.

El problema reside, por lo tanto, en que las políticas identitarias sustituyen el orden policial rechazado por otro, re-clasificando en lugar de des-clasificar. "El demostrar la igualdad no es imponer un nuevo orden, como si el antiguo orden simplemente se hubiera equivocado en su categorización. Es, como lo dice Rancière, el demostrar la contingencia de cualquier orden"<sup>8</sup> (May 2008: 70). Es no aceptar que un orden contingente, que nada tiene de natural ni de necesario, me desconozca y margine, pero no por esto entrar a aceptar otro orden que incluya mi particularidad. Es no conformarme con "políticas inclusivas" que me respetan, sino desbaratar el orden mismo que me oprime a mí y a otros que, quizás con otra particularidad, caben dentro de la forma de un orden policial dado.

Esto nos sitúa, por lo tanto, en el meollo del problema. ¿Es la petición de inclusión una acción política? El proyecto de ley identidad de género, ¿no es acaso una petición de inclusión, y por ende una re-clasificación en lugar de una des-clasificación? Y de darse esta inclusión, ¿no sería más que sumarse a las filas del binarismo de género con su estructura heteronormativa? ¿No es, finalmente, el reconocimiento por parte de estas "políticas de integración" un gesto normalizador, que en su clasificación homogeneiza la multiplicidad de manifestaciones que escapan de la obligatoria correspondencia entre sexo y género?

#### **Proyecto de ley de identidad de género: ¿actividad política o pasividad conservadora?**

Recogiendo las preguntas planteadas, podemos afirmar a primeras que sí pareciera tratarse de una demanda que aboga por las vías inclusivas, y que por lo tanto no puede ser considerada una acción política propiamente tal, si nos situamos en el marco conceptual rancièriano. Llevándolo más allá, podríamos decir que posiblemente el transgenerismo, como forma de interrupción del orden bigenerista, sí podría constituir últimamente una acción política, si rescatamos la aparición y visibilidad de un cuerpo de género nómade, que se identifica con aquel que le fue negado -o quizás con ninguno de los dos géneros socialmente estipulados- en un espacio que los niega e invisibiliza. Recordemos que es sólo desde el desacuerdo con el régimen que lo oculta, y en la transformación de identidades definidas en algo en disputa, que podemos hablar verdaderamente de un momento y sujeto político. Es sólo a partir del hiato entre los que se adecuan a las reglas del género y los que no, y el desacuerdo con ese hiato -manifestado a través de la verificación de la igualdad al asumirse como trans, como si esto no lo hiciera distinto al cisgénero (o persona que vive de acuerdo a su género asignado)- que podemos hablar de un posible sujeto político. Sin embargo, el que el/la trans pueda en un momento dado ser sujeto político, realizar una acción política, interrumpir tal o cual orden policial (pues, cabe pensar que no interrumpe un solo orden, sino probablemente varios simultáneamente, en la medida que los órdenes co-existen permanentemente, como son los cruces raciales y de clases que ineludiblemente acompañan al género), no implica que la petición de la ley de identidad de

<sup>8</sup> "To demonstrate equality is not to impose a new order, as though the old order has simply been mistaken in its categorization. It is, as Rancière says, to show the contingency of any order."

género sea político y no mera policía identitaria.

Avanzando, y alejándonos ya un tanto de Rancière, podemos detectar que una discusión concerniente a la relación legal con el LGBTI que continúa sin resolverse en Chile, y que sigue provocando reacciones diversas, es aquella relacionada con el matrimonio "igualitario" o entre personas del mismo sexo y género. Agrupaciones como el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (Movilh) y la Fundación Iguales han tomado esta petición como bandera de lucha en el movimiento por los derechos homosexuales en Chile, argumentando su necesidad como forma de protección social jurídica a todas las personas independiente de su "opción sexual", para poder avanzar de este modo en la realización de una sociedad más justa y libre de homofobia.

Sin embargo, ésta no es la postura de todas las agrupaciones LGBTI, en particular aquellas más cercanas a la "Disidencia Sexual". Un muy buen ejemplo de aquello es la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS), quienes mediante diversas manifestaciones se han mostrado contrarios a las apuestas de inclusión social y legales como la mencionada. En el texto "De la homosexualidad de Estado a la Disidencia Sexual" (2011), el artista visual y co-fundador de la CUDS Felipe Rivas San Martín lee la relación entre el movimiento homosexual y el Estado post-dictatorial como uno de carácter consensualista, donde se clausura "la posibilidad de configuración de una relación –digámoslo- antagónica." (Rivas 2011: 3) Dicha relación se cristalizaría como un "nuevo "reconocimiento" de la autoridad hacia esos mismos homosexuales, ahora bajo el marco multiculturalista de las políticas de integración" (Rivas 2011: 4) Esta nueva relación lo conceptualiza bajo la noción de "homosexualidad de Estado", que "incorpora ese doble movimiento de la política homosexual chilena de la década de los '90 que por una parte se dirige al Estado, estando por lo tanto atado a él, y por otro es excluida y negada por ese mismo Estado para dar así estabilidad gubernamental a la esfera de lo público" (Rivas 2011: 6).

Es justamente esa "homosexualidad de Estado", representada por agrupaciones como las anteriormente mencionadas MOVILH e Iguales, la que se circunscribirá a la lógica de "demandas minoritarias" como el matrimonio igualitario; y será justamente frente a ese modelo que agrupaciones (como la CUDS, defenderá Rivas) "erigirán una serie de prácticas estéticas, políticas y críticas (la Disidencia Sexual), provocando una politización de la sexualidad en formas no previstas por el modelo anterior, abriendo un margen de productividad crítico inusitado frente al desgaste que significaría la ritualización de ese fracaso en las prácticas de colectivos más jóvenes y radicales" (Rivas 2011: 7).

Podríamos decir que lo que Rivas de algún modo está criticando son las políticas identitarias que han caracterizado estas luchas homosexuales chilenas; una práctica pasiva (entiendo la actividad como una política interruptiva), si se quiere, que se aleja de lo político, del desacuerdo si continuamos con la terminología rancièriana –líneas que sin duda se encontrarían más cercanos a lo queer y las prácticas disidentes-. Si bien comparto esta apuesta de la llamada "Disidencia Sexual", en tanto que se posicionan desde "el rechazo de las formas políticas del integracionismo homosexual, que aspiran a incluir la diversidad sexual en el sistema sin cuestionar sus bases heterosexistas, junto con la crítica a los estereotipos victimizantes, propios de la denuncia antidiscriminatoria" (Rivas, 2011: 8), me parece que puede ser un tanto apresurado confinar todas



estas demandas bajo una crítica que los tilda de normalizadores y de integracionismo conservadora sin más. En particular cuando se trata de la identidad de género.

### **La propuesta de J. Butler: un rescate del «rostro» levinasiano**

Lo que me ofreció una aproximación distinta al problema (aproximación que se ve reflejada también en un cambio de registro de aquí en adelante, una perspectiva podríamos decir más “metafísica”, pero que en definitiva puede aportar a la discusión) fueron las reflexiones que Judith Butler (2006) desarrolló a partir del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos. En su artículo “Violencia, duelo, política”, reconoce que:

“las mujeres y las minorías, incluidas las minorías sexuales, están, como comunidad, sujetas a la violencia, expuestas a su posibilidad o a su realización. Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos -como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición-. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición.” (Butler 2006: 46)

Habría una vulnerabilidad original compartida por todos/as, justamente porque nos constituimos en una relación con el Otro, en nuestros vínculos humanos. Para comprender esto con mayor agudeza, quizás sea necesario recordar que la autora está dialogando con Lévinas y su teoría del rostro, donde mediante el encuentro cara-a-cara reconozco al Otro, lo identifico; no su imagen plástica, podríamos decir, sino (y a falta de una palabra más adecuada) su humanidad. Sin embargo en esta puesta en relación siempre “me mantengo en el Mismo accediendo a ella.” (Lévinas 2002: 207) Con el Otro no nos estamos refiriendo a un conjunto de elementos visuales o táctiles (pues el rostro no es mera “cara”), sino a una trascendencia que desde el Mismo sólo puede ser alteridad. Ahora bien, esta alteridad es radical, y nada tiene que ver con cualidades que lo ponen en comparación con el Yo, pues el rostro es expresión del infinito del Otro, y este Otro es siempre incomparable.<sup>9</sup>

Es decir, Lévinas está desplazando los conceptos claves y fundacionales de la tradición metafísica (la razón, el concepto, el pensamiento y, por supuesto, la ontología) al fundar su reflexión en el presupuesto de la trascendencia (total), es decir, que el Otro está más allá de los límites del Mismo. Es a partir de esta nueva relación entre el Mismo y el Otro, de la trascendencia y el más allá radical, como rostro, que el Otro no es una negación o una imagen en negativo del Mismo, sino un haz de luz que está más allá del Mismo pero que lo ilumina, sorteando así la violencia del aparataje conceptual del ser y de la metafísica. El Otro, nos dice entonces el autor, “permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro en

---

<sup>9</sup> Para ahondar en la propuesta que realiza Lévinas en torno a la cuestión “rostro”, donde consiguientemente se ve desarrollado su tratamiento conceptual fenomenológico, se recomienda aproximarse a su obra *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961).

el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común (...)” (Lévinas 2002: 208).

A pesar de su infinita extranjería a mí, no es pura y simple negación del Yo, pues a través del momento del cara-a-cara con el rostro del Otro, el Otro apela a mí, me llama, me solicita, ambos nos miramos. En el rostro, en esta apelación podríamos decir, se encuentra el imperativo “no matarás”, una resistencia infinita ante el homicidio que por su desnudez hace que la relación sea de entrada ética. De ahí que la autora nos dirá: “Emmanuel Lévinas ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la precariedad de la vida, que comienza con la vida precaria del Otro. Lévinas usa el “rostro” como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia” (Butler 2006: 20).

La importancia de esto es que la autora está desplazando la discusión justamente al terreno de lo ético, donde nuestra vulnerabilidad original, si se quiere, –enraizada en nuestra humanidad misma, en nuestra relación con el Otro- cobra una dimensión donde la petición está pensada en clave ética, contando con que ese Otro está siendo interpelado por mí, donde la relación de reconocimiento no es reducible a una legalidad institucional. La cuestión, por lo tanto, comienza a tratarse del reconocimiento en su sentido levinasiano (es decir, de esa responsabilidad del Yo con ese Otro que es pura alteridad radical), desplazando la discusión de su enfrasamiento en la dicotomía inclusión/exclusión.

Ahora bien, sí, podemos afirmar que somos todos vulnerables por esta relación que subyace a nuestra condición humana (sin con esto querer necesariamente suponer una noción común de lo humano). Sin embargo, señalará Butler, “esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados.” (Butler 2006: 55) La autora refuerza esta idea cuando nos dice que “la vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que “valgan la pena”” (Butler 2006: 58, cursiva mía)

Habría que pensar, tomando prestado el gesto levinasiano, otra forma de vida que se salga de la violencia -pese a esta vulnerabilidad- para que sea ético. “Esta posibilidad se relaciona con la exigencia de un mundo donde la vulnerabilidad corporal esté protegida sin ser erradicada, subrayando la línea que separa a una de la otra” (Butler 2006: 70). Pero parte de esta realización consiste en su enunciación, y yace ahí la importancia del reconocimiento de la vulnerabilidad, tanto original como en su escala diferencial: “tenemos que hacer la afirmación precisamente porque no se puede dar por sentada, porque no en todos los casos se cumple con ella. La vulnerabilidad adquiere otro sentido desde el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento tiene el poder de reconstituir la vulnerabilidad. (...) Precisamente por este motivo resulta tan importante este marco por el cual las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución de la vulnerabilidad como condición de lo “humano”; por eso necesitamos y deseamos que estas normas estén en el lugar apropiado, que luchemos por su establecimiento y que evaluemos su acción amplia y continua” (Butler 2006: 71).

Pareciera necesitarse entonces, por existir tal vulnerabilidad extrema como lo es el caso de las personas trans, un reconocimiento legal que valide aquella pluralidad, y que la proteja de cierto modo, pero donde esté operando como telón de fondo el gesto mismo del reconocimiento como aquí lo planteamos: pensada en una clave ética de cuño lévinasiano. El antropólogo español dedicado a los estudios del transgenerismo, José Antonio Nieto Piñeroba, defiende que una ley de reconocimiento “significaría para el colectivo trans la igualdad de oportunidades y el equiparamiento social con el resto de los ciudadanos, más privilegiados por las medidas legales. Acabaría con la ausencia de leyes que favorece la práctica discriminatoria” (Nieto 2008: 188), aunque –podríamos agregar- no implica la erradicación de tales prácticas, como lo refleja la “ley Zamudio” mencionada al inicio de esta investigación.

En España (y también recientemente en países latinoamericanos como Argentina) ya existe la aprobación de la Ley 3/2007, desde el 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas. Dicha ley “renuncia a la obligatoriedad de la cirugía de la reasignación de sexo de las personas transexuales” (Nieto 2008: 12), simplificando y autonomizando considerablemente el cambio legal de género. Esto implica, por lo tanto, que no es necesario para ellos/as ahora pasar obligatoriamente por una cirugía (que además de ser impositivo y judicialmente costoso, es de resultado incierto) para ser legalmente reconocidos por el Registro Civil como del género vivido. Una legalidad que cobra necesidad si decimos, por ejemplo, que...

“de la misma forma que no se concibe un grupo étnico sin etnicidad, no se puede concebir un grupo trans sin «transgeneridad». Sin embargo, a diferencia del individuo étnico, el trans no nace dentro del grupo que refleja y comparte sus intereses. Además, en ausencia de una legislación que proteja sus derechos, tampoco nace el trans en una sociedad que se preocupe de su negada condición de ciudadano” (Nieto 2008: 208 )<sup>10</sup>.

Esta noción de negación, de invisibilización, podríamos decir, nos devuelve a nuestro autor inicial: Rancièrre. Defendimos, en la búsqueda de dilucidar la politicidad de la petición de ley de identidad de género, que podemos al menos considerar la posibilidad de que el/la trans pueda ser considerado/a un sujeto político en la teoría rancièrriana, en la medida que cumple con estar inserto dentro de un orden policial que encubre y legitima una serie de relaciones de dominación desde el paradigma sexo-género. Cumple también con el incumplimiento de las normas que el bigenerismo impone. Están siendo efectivamente invisibilizados y silenciados, oprimidos y coartados, por un orden jerárquico que desconoce su “igualdad” con respecto al resto de las personas sexuadas, deseantes, y con manifestaciones de género. Y además sí podemos afirmar que su “identidad” está en litigio con el reparto de lugares y funciones del cual es mero receptor, habiendo un reclamo por una supuesta igualdad anterior a la policíaca dualidad de género.

Sin embargo, reiteramos, las políticas identitarias que piden inclusión no serían acciones políticas propiamente tales. De hecho, cobran la forma de policia como sustitución, a modo de re-clasificación en

<sup>10</sup> Cursivas propias.

lugar de des-clasificación, que no desbaratan sino que flexibilizan el orden opresor. Pero por otro lado, no se discute que puedan efectivamente estar proponiendo una forma de orden policial más propicia, que refleje quizás mejoras en la calidad de vida y en las posibilidades de despliegue y realización de cada cual.

### **Consideraciones Finales**

Adhiriendo aún a las críticas que la disidencia sexual sostiene contra las políticas identitarias, inclusivas y conservadoras -crítica que descansa, en este ensayo, en la teoría rancièriana y su formulación de la actividad política-, arribamos a otra entrada que nos permite una apertura de la discusión en tanto que excede la legalidad institucional: la noción de reconocimiento que Butler está reflexionando en *Vida Precaria*. Tenemos que re-pensar la cuestión del reconocimiento. No sólo como un amparo legal, aunque hasta cierto punto se justifica por la extrema vulnerabilidad de algunos/as como lo son las personas trans actualmente en Chile; pues a pesar de haber una vulnerabilidad primitiva, hay innegablemente una escala diferencial que exagera dicho estado en diversos grupos.

Pero este re-pensar el reconocimiento excede las normativas legales, excede la dicotomía inclusión/exclusión, y apela a una relación ética que subyace y se sostiene de nuestra inter-relación humana. En esta relación ética, que quizás puede difícilmente ser alcanzable, ambas partes dan cuenta de la necesidad de reconocimiento, a la vez que ambos también se sienten obligados por esta demanda (Butler 2006), se sienten finalmente interpelados por ese rostro en el encuentro cara-a-cara. Bien podríamos -y tenemos que- aceptar que una legislación no es la panacea, particularmente porque nos constituimos de una dimensión de vulnerabilidad y precariedad; pero es también ese desamparo la invitación a pensarnos de otro modo que negando e invisibilizando al Otro. Co-existimos siempre inter-relacionados con el Otro, y debemos afirmar y visibilizar(lo) para realizar el reconocimiento, pues:

“la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento” (Butler 2006: 70-71).

Debemos re-pensarnos desde esta vulnerabilidad que se arraiga en nuestra condición misma, y por lo tanto, también re-pensar qué política -que deriva de esta ética- puede surgir de la consideración de la vulnerabilidad de todos, compartida pero también material y culturalmente diferencial. Sólo pensándonos desde esa articulación podremos entender la identidad de género no sólo como inscrita en una materialidad judicial, y por lo tanto en manos de una policía que normaliza y resguarda el orden de lo visible. La propuesta es más bien comprender que éste es sólo un paso, un paso cuya necesidad es cuestionable como hemos revisado, para esta propuesta de reconocimiento, donde las relaciones se dan en clave ética, escapando de la dialéctica de la invisibilización y negación del Otro.

## Bibliografía

- Butler, J. (2006) *Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- CNN CHILE. Vocera del comando de Evelyn Matthei se pronunció sobre AVP y Ley de Identidad de Género [en línea]. Chile, Noviembre 2013 [fecha de consulta: 26 Diciembre 2013]. Disponible en: <http://cnnchile.com/noticia/2013/11/15/vocera-del-comando-de-evelyn-matthei-se-pronuncio-sobre-avp-y-ley-de-identidad-de-genero>
- Gauche, X. (2013) *La necesidad de una ley de identidad de género para Chile*, recuperado el 25 de julio del 2013, del sitio web: <http://www.elmostrador.cl/opinion/2013/05/18/la-necesidad-de-una-ley-de-identidad-de-genero-para-chile/>.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Proyecto de Ley sobre Identidad de Género que reconoce y da protección al derecho a la identidad de género*, recuperado el 20 de noviembre del 2013, del sitio web: <http://leydeidentidaddegenerochile.files.wordpress.com/2012/05/proyecto-de-ley-reconoce-y-da-proteccion-ala-identidad-de-genero.pdf>
- Lévinas, E. (2002) *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- May, T., (2008) *The Political Thought of Jacques Rancière: creating equality*. Edinburgo: Edinburg University Press. Traducción propia.
- MOVILH. Michelle Bachelet llegará a La Moneda con un programa que incluye el matrimonio igualitario [en línea]. Chile, Diciembre 2013 [fecha de consulta: 26 Diciembre 2013]. Disponible en: <http://www.movilh.cl/michelle-bachelet-llegara-a-la-moneda-con-un-programa-que-incluye-el-matrimonioigualitari/#sthash.heEL33zC.dpuf>
- \_\_\_\_\_. *Ley de identidad de género* [en línea]. Chile, s.f. [fecha de consulta: 26 Diciembre 2013]. Disponible en: [http://www.movilh.cl/chilediverso/Ley\\_de\\_identidad\\_de\\_genero.html](http://www.movilh.cl/chilediverso/Ley_de_identidad_de_genero.html)
- NACIÓN. Movilh valora inclusión de matrimonio igualitario en programa de Bachelet [en línea]. Chile, Octubre 2013 [fecha de consulta: 26 Diciembre 2013]. Disponible en: <http://www.lanacion.cl/movilhvalora-inclusion-de-matrimonio-igualitario-en-programa-de-bachelet/noticias/2013-10-27/170105.html>
- Nieto Piñeroba, J. A.,. (2008) *Transexualidad, Intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: EdicionesBellaterra.
- OTD. Comisión DD.HH senado aprueba legislar sobre proyecto de ley de identidad de género [en línea]. Chile, Agosto 2013 [fecha de consulta: 26 Diciembre 2013]. Disponible en: <http://transexualesdechile.org/?p=9061>
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. (1994) *En los bordes de lo político*. Santiago: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_. (2006) *Política, policía, democracia*, trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Rivas, F. (2011) *De la homosexualidad de Estado a la Disidencia Sexual: Políticas sexuales y postdictadura en Chile*, recuperado el 25 de julio del 2013, del sitio web "Biblioteca Fragmentada": <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2013/03/De-la-homosexualidad-de-Estado-a-la-Diside>