

Artículo de Revisión

La vocalidad trans (o cómo abrir nuevas perspectivas contra la normatividad de género en la voz)

Daniela Navarrete-Urbina ^{a,*} (ella)

^a *Departamento de Expresión, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.*

RESUMEN

El presente ensayo busca evidenciar cómo los efectos de una sociedad basada en la cisheteronormatividad como ideal supremo, traen como consecuencia la exclusión de las voces transgénero. A partir de operaciones colonizadoras que barrieron con la legitimidad que variadas comunidades indígenas otorgaban a las identidades sexo-disidentes, se instaló la idea de voces correctas y aceptables por sobre otras equivocadas que debían corregirse o silenciarse. En efecto, al no permitir el sonido de una voz trans menos podría permitirse el acto discursivo de esa voz. Esto sin duda consolida una falta de representatividad en los espacios públicos y una constante marginación para las voces que rompen el binomio cis-masculino/femenino. Sin embargo, para empujar un avance sustancioso en el acto de desnaturalizar las normas de género y cuestionar los parámetros hegemónicos que delimitan la sexualidad, es fundamental un cambio en las categorías de mirar y escuchar. Sólo así se puede validar y enaltecer a otras vocalidades que ayuden a liberar las rígidas nociones de timbre y tono que durante tanto tiempo han determinado lo que una voz debe ser.

Palabras clave:

Vocalidad; Cuerpo;
Transgénero; Sonido;
Escucha; Mirada

Trans Vocality (Or How to Open New Perspectives Against Gender Normativity in Relation to the Voice)

ABSTRACT

This essay examines how a society grounded in the supremacy of cisheteronormativity contributes to the exclusion of transgender voices. Through colonial processes that erased the legitimacy various Indigenous communities once granted to gender-dissident identities, the notion of a “correct” and “acceptable” voice was imposed—marking other voices as wrong, in need of correction, or subject to silencing. If the sound of a trans voice was not permitted, its discursive act was even less so. This exclusion has contributed to a lack of representation in public spaces and the continued marginalization of voices that disrupt the cisgender male/female binary. To meaningfully advance the denaturalization of gender norms and challenge the hegemonic parameters that shape sexuality, a transformation in how we both see and listen is essential. Only through such a shift can other vocalities be validated and uplifted—vocalities that liberate the rigid notions of timbre and tone that have long dictated what a voice should be.

Keywords:

Vocality; Embodiment;
Transgender People;
Sound; Listening; Gaze

Vocalidade trans (ou como abrir novas perspectivas contra a normatividade do gênero na voz)

ABSTRACT

Este ensaio procura mostrar como os efeitos de uma sociedade baseada na cisheteronormatividade como ideal supremo resultam na exclusão das vozes transgênero. A partir de operações colonizadoras que deitaram fora a legitimidade que diversas comunidades indígenas concediam às identidades dissidentes sexuais, estabeleceu-se a ideia de vozes corretas e aceitáveis em detrimento de vozes erradas que deveriam ser corrigidas ou silenciadas. Com efeito, ao não permitir o som de uma voz trans, menos o ato discursivo dessa voz poderia ser permitido. Isto consolida, sem dúvida, uma falta de representação nos espaços públicos e uma constante marginalização de vozes que rompem o binomio cis-masculino/feminino. No entanto, para impulsar progressos substanciais no acto de desnaturalização das normas de género e do questionamento dos parâmetros hegemônicos que delimitam a sexualidade, é essencial uma mudança nas categorías de olhar e ouvir. Só assim poderão ser validadas e enaltecidas outras vocalidades que ajudam a libertar as noções rígidas de timbre e tom que há muito determinam o que uma voz deve ser.

Palavras-chave:

Vocalidade; Corpo;
Transgênero; Som; Escuta;
Olhar

*Autor/a correspondiente: Daniela Navarrete Urbina
Email: danava.urbina@gmail.com

Recibido: 28-08-2024
Aceptado: 22-05-2025
Publicado: 14-07-2025

INTRODUCCIÓN

La voz como evidencia

La voz es un lenguaje por sí misma, pero posee una naturaleza profundamente colaborativa y adaptable. Nace en un cuerpo, necesita del aire como materia prima y se vuelca hacia el mundo en forma de sonido que se propaga a través del espacio físico. Al ser el soporte principal del habla, la voz juega un rol protagonista en las operaciones del lenguaje, es decir, la voz supera al habla, pero el habla está siempre condicionada por la voz de la persona hablante. Por ende, cuando la teórica en asuntos de género Judith Butler señala al acto discursivo como “un acto corporal con consecuencias lingüísticas” (Butler, 1999, p. 31), nos invita de forma implícita a pensar la voz como parte fundamental del habla y la producción de discurso.

Sin embargo, relegar la voz a una simple materia al servicio de las palabras sería despojarla de su singularidad (aquello que la distingue y diferencia de otra voz) y disminuir su poder como elemento relacional. Dicho de otro modo, precisamente porque el acto de hablar implica el sonido vocal, es que se produce un fenómeno que va más allá del contenido específico de las palabras, provocando un efecto relacional entre oyentes y hablantes (Cavarero, 2005). De esta forma, pensar la voz es un ejercicio donde sonido, cuerpo e identidad no pueden separarse. En lo personal, me parece especialmente interesante observar las tensiones entre voz, cuerpo, habla e identidad, ya que si el

cuerpo es el primer escenario donde se realiza la performance discursiva, es la voz en su dimensión identitaria y también como soporte de las palabras, la que posibilita y le abre camino a esa performance permitiendo una experiencia relacional que afecta tanto a hablantes como a oyentes. Pero, si en esa experiencia el cuerpo sonante va contra las normas sexo-généricas, un cuerpo no binario o transgénero, por ejemplo ¿Es posible escucharlo con la misma cualidad de atención que brindamos a otras corporalidades que sí caben en la cisheteronorma? ¿Hasta qué punto es factible la apreciación del contenido que transmite una voz separada de su sonido vocal? ¿De qué modo influyen las normas de género en la valoración del acto discursivo de una voz?

En este ensayo se abordará cómo la sociedad heteronormativa ha categorizado -y tantas veces castigado- a las voces de personas trans como sinónimo de lo incorrecto, pervertido y desnaturalizado. A través de operaciones colonizadoras alrededor del mundo y el impacto de sus dispositivos represivos, se observa el deseo explícito de reglamentar la libre expresión de los cuerpos, promoviendo un ideal estético y político de la voz. Un ideal anclado en las categorías binarias de lo femenino/masculino en donde las voces trans son silenciadas en forma y contenido por revelar un cuerpo disidente. Así, la sanción social recae sobre la vocalidad trans como un manto represivo que coarta el derecho a la libre expresión de las voces en su especial singularidad.

El marco referencial de este escrito toma como base autores fundamentales en los estudios de género contemporáneos (Butler, 1999, 2020; Preciado, 2002) en conjunto con textos que se aproximan a lo vocal desde la filosofía (Cavarero, 2005; Dolar, 2007) y las artes escénicas (Davini, 2007); el aporte de la visión antropológica sobre los conceptos de cuerpo e identidad (Millaleo, 2002) y de forma especial e inspiradora, la escritura de referentes de la comunidad LGBTQIA+ como lo son Pedro Lemebel (1996) y Susy Shock (2020).

La estructura narrativa está compuesta por dos apartados, el primero dedicado a pensar al cuerpo como fundamento material-visual de las identidades, lugar donde se libra la lucha por el género y donde se posibilitan las bases de la voz; el segundo busca indagar en los efectos sociales e identitarios que la voz brinda, su relación con los aparatos discursivos y el sometimiento constante a la retórica y las formas de escucha.

Otros cuerpos, otras miradas

En el texto *El género en disputa* (1999) Butler busca de forma exhaustiva dinamitar las ideas tradicionales acerca de la identidad de género, en sus propias palabras: “lo que consideramos real, lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear” (p. 28). Este cambio de paradigma persigue reconfigurar la visión reduccionista de las identidades y los géneros como un asunto meramente biológico, ya que naturalizar el género perpetúa una concepción violenta, donde las identidades que se alejan del paradigma binario y heterosexual son sancionadas con desaprovecho por representar un desacato a los ideales de expresión sexo-genéricos en nuestra sociedad.

Siguiendo el camino de Butler, y aún más subversivo en su proposición, el *Manual Contrasexual* (2002) del filósofo Paul B. Preciado señala:

La sexualidad no puede reducirse ni a la diferencia sexual ni a la diferencia de género. La sexualidad se define aquí como una política corporal, una estética del gesto, una ética de la relación. Las sexualidades se parecen a las lenguas: son sistemas complejos de comunicación, invención y reproducción de la vida. (p. 89)

Así como los idiomas, para Preciado las sexualidades se pueden aprender, son construcciones históricas enraizadas en inscripciones bioculturales, y si el constructo cambia, nuestra mirada de los cuerpos y voces llamados aceptables también cambia. “Se pueden articular varias sexualidades, como se

hablan varios idiomas (...) una sexualidad se nos impone en la infancia y adquiere el carácter de un deseo naturalizado” (p.89). Justamente, a esa articulación de sexualidades diversas en un entorno de verdadera tolerancia social, es a lo que apunta con el concepto de sociedad contrasexual: “un paradigma en el que las diferencias anatómicas o cromosómicas entre los cuerpos no sean la base de una identificación de género o sexual, ni el argumento que legitime ningún tipo de privilegio, de opresión o de violencia” (p. 97). Preciado invita a abandonar la supremacía de los cuerpos reproductivos, ese fin último de la sociedad humana en donde los cuerpos son valiosos en cuanto productores potenciales de óvulos o espermatozoides, perpetuando así la cadena de producción de la familia tradicional. No obstante, legitimar otros cuerpos conlleva también legitimar otras identidades, otras voces, y por qué no decirlo, otras formas de construir el núcleo familiar.

Sin embargo, creer que esta narrativa cisheteronormada ha sido la única a lo largo de la historia, es desconocer la sabiduría de muchas comunidades indígenas y pueblos alrededor del mundo que acogieron la idea de un tercer género. Es el caso de las personas denominadas hijra en India, seres que no se identifican con el binomio cis hombre-mujer, pueden o no ser transgénero y suelen usar vestimenta femenina. En la cultura hindú la ambivalencia sexual y la fluidez de los géneros está muy presente en los mitos, en las divinidades que cambian de género o la incorporación de los dos sexos en una sola persona. La comunidad hijra proviene de una larga tradición ancestral que gozó de mucho prestigio y estatus social hasta su declive, marcado por la llegada de la ocupación británica en India. La armada colonizadora estableció en 1871 la Ley de Tribus Criminales que catalogó a las personas hijras como delincuentes, iniciando una persecución que las obligó a la clandestinidad. Y aunque en 1949 se derogó la ley que las mantuvo al margen de lo social, las hijras no han recuperado su anterior estatus de pertenencia e inclusión comunitaria (Taparia, 2011). Por otro lado, en las comunidades indígenas de Norteamérica aparece la denominación two-spirit. Este concepto aplica a personas con una identidad de género que abarca al mismo tiempo sus espíritus masculino y femenino, sin preponderancia de uno sobre otro. Los seres two-spirit perciben el género como un continuo fluido de identidades, orientaciones y roles (Wilson, 1996). Por último -y muy importante para el territorio del cono sur- es el reconocimiento a la figura de epu püllü o epu pillan del pueblo mapuche.

Las personas mapuches sexo-divergentes hemos existido hace muchos años, antes incluso de que existiera lo que llamamos la comunidad LGBT. Mi nombre es Aliwen y

en wingka dhungun o español podemos decir que soy una mujer trans no binaria, pero en territorio williche (...) las personas como yo eran llamadas Epu Püllü; püllü refiere al espíritu que cabe dentro del cuerpo, y epu significa dos, o sea se creía que las personas sexo-divergentes no teníamos solo un espíritu masculino o femenino, sino que portábamos una serie de combinaciones de estos, que nos otorgaban características de ambos géneros. (...) Las personas Epu Püllü somos un gran tesoro porque nuestra forma de ser nos permite acercarnos más al mundo espiritual y así ayudar a mantener unido al tejido social. (Aliwen como se citó en Millaleo, 2022)

De esta forma, resulta innegable la presencia de diversidades sexo-genéricas a lo largo de la historia, lo complejo aparece al momento de constatar cómo esas diversidades han sido silenciadas. Para la investigadora Ana Millaleo (2022), el proceso de represión de estas otras corporalidades y voces al pueblo mapuche, se lleva a cabo como consecuencia directa de la colonización española. Los colonizadores instalan un sesgo moral cristiano en su batalla -armada y cultural- por la ocupación del territorio, los cuerpos y el imaginario simbólico del pueblo mapuche. En ese sentido, la matriz sexual colonial se arraiga fuertemente gracias a operaciones lingüísticas que manipulan el vocabulario tradicional mapuche. Al crear el diccionario -tarea ejecutada por colonizadores religiosos- se instaaura la diferencia entre los conceptos de cuerpo y alma. El cuerpo queda circunscrito a la visión occidental de la genitalidad y opuesto a la noción de espíritu. Así se establece entonces la separación del pullü y la condena al cuerpo como un elemento pecaminoso. “En el proceso de occidentalización colonial, lo impuro sólo tuvo un origen: el cuerpo” (Araya-Espinoza y Martínez-Guajardo, 2017, p.23). El uso de la traducción como herramienta de evangelización y colonialismo negó la percepción propia de la sexualidad mapuche, relegando al cuerpo y al acto sexual al ámbito de lo obsceno, lo inmoral, contribuyendo a una sobre valoración de lo masculino, la potencia guerrera weichafé en oposición a la energía receptiva femenina, peligrosa en sí misma por su alta carga de magnetismo sexual. Como resultado, la operación colonizadora tensa y polariza los roles de género, quita del camino toda ambigüedad o fluidez que se escape al arquetipo binario hombre/mujer y, con especial interés, somete y domina a los cuerpos femeninos arrasando con la misma intención depredadora toda identidad sexo-disidente que no enarbole las banderas de la heteronorma occidental.

Sin duda, uno de los efectos más claros de las operaciones colonizadoras es la introducción de una nueva epistemología, un

cambio en los parámetros de la comunidad intervenida para abrazar otros y nuevos valores. Si en el caso del pueblo mapuche se interviene al vocabulario como forma de desmontaje entre cuerpo y alma, está claro que para volver a reconocer otras identidades no binarias es necesario ampliar los conceptos que enmarcan a los cuerpos y a las voces como un resultado meramente fisiológico, alejado de los sentimientos y la propia capacidad de decisión y soberanía respecto de esos cuerpos y esas voces. Por tanto, cuestionar al lenguaje y sus formas establecidas, reversionar y ampliar sus conceptos es una tarea importantísima que también incluye un cuestionamiento de otras acciones como mirar y escuchar, ambas acciones son de una naturaleza perceptual y toda percepción es una operación que conlleva un acto cognitivo en donde el lenguaje acontece y se desarrolla (Maturana, 1994). Actualizar el lenguaje es, sin duda, adentrarse en nuevas formas de ver y escuchar. Por ahora, enfocaré mi atención en la mirada y los alcances que posibilita.

Tal como asevera Georges Didi-Huberman (Camarzana, 2018), es un gran error creer que miramos solo con los ojos, ya que el cuerpo mira tanto como lo hace el lenguaje (2018). La realidad aparente de lo observado se configura entonces como una verdad indiscutible sellada por la palabra, de este mismo modo actúan las suposiciones socioculturales acerca del género. El problema de estas operaciones es que al ser tan cotidianas se vuelven imperceptibles, por eso, me parece urgente e ineludible el ejercicio de cuestionar la mirada para poder desnaturalizar el género. ¿Podemos de verdad creer en nuestra aptitud para develar la realidad sexo-genérica de una persona tan solo con mirarla? ¿Es posible comenzar a ver más allá de nuestras creencias aprendidas acerca del género? Para abordar dichas problemáticas Butler (1999) expone como primer ejemplo al travestismo. Cuando un hombre viste de mujer o una mujer viste de hombre, quien observa toma como realidad el primer término de cada una de esas percepciones; la segunda percepción, es decir la vestimenta, aparece como una ilusión, un artificio que disfraza y contradice la realidad porque quien observa ya cree saber cuál es la realidad de ese cuerpo observado, da por sentada la anatomía de ese cuerpo aún sin conocerlo íntimamente. Quien observa, entonces, demuestra que todo el conocimiento naturalizado acerca de lo que es el género responde a suposiciones inferidas culturalmente y asumidas como ciertas. Sin embargo, cuando Butler propone ir más allá y examinar la expresión de género de una persona trans, las percepciones de quien observa se problematizan considerablemente. Y es que resulta imposible que solo con el acto de mirar se pueda comprender la identidad de una persona, o solo dejándose guiar por lo que muestra la vestimenta, o las formas de uso de esa

vestimenta, o si esas ropas contradicen la supuesta identidad sexo-genérica que a priori puede atribuirse a un cuerpo. No olvidar que cuando hablamos de una persona transgénero nos referimos a personas cuya identidad de género, expresión de género o conducta no se ajusta a aquella asociada al sexo biológico que se les asignó al nacer (American Psychological Association, 2013). Mientras que la identidad de género hace referencia a la experiencia personal de ser hombre, mujer o no binarie en el mundo, la expresión de género se refiere a la forma en que una persona comunica su identidad de género a través de su conducta o características corporales. Por lo tanto, la mirada siempre se expone al fracaso de sus percepciones, dado que ningún cuerpo puede suponerse a primera vista, y es justamente esa duda que se siembra en la mirada, la experiencia del cuerpo en cuestión (Butler, 1999). No hay una forma exclusiva de vivir y expresar la sexualidad y el género. Las corporalidades no pueden estar supeditadas al dictamen de lo puramente biológico, lo genital. Un cuerpo trans puede ser un cuerpo intervenido clínicamente o en distintos niveles de transición, lo fundamental será abrir espacios que sostengan al pullü anclado al cuerpo, más allá de cualquier mirada, ideología o discurso segregador.

Otras voces, otros lugares de enunciación

Cuando se piensa al cuerpo como primer escenario que posibilita la performance del acto discursivo, por consiguiente, también se instala la idea de la voz como un ente que amplifica la producción de significado de dicha performance. No obstante, la voz es mucho más que el componente sonoro del habla, si bien -habla y voz- poseen un estrecho vínculo que se retroalimenta, la esfera de la voz es constitutivamente más vasta que la del habla: la excede (Cavarero 2005). Y este exceso, al igual que la presencia física, es capaz de rodear a la persona que escucha y sugestionarla, envolverla y penetrarla a través de una presencia sonora; de esta forma quien suena siempre hace audible su voz en su singular fisicalidad (Fischer-Lichte, 2011). La materia expresiva que es la voz se propaga a través del espacio aéreo permitiendo un crecimiento de los límites del yo, en efecto, si el cuerpo es un proceso de encarnación de la materia, la voz es el proceso de desterritorialización de esa materia por medio del sonido. De esta forma, la voz abarca muchos frentes al mismo tiempo. Por una parte, es la expresión particular y soberana de un cuerpo en constante devenir, por otra, es una sustancia fundamental en el ejercicio de relacionarse con otras personas. A mi parecer, ese aspecto relacional de la voz, tan sometida a las presiones de la comunicación y el lenguaje, la sitúan en un espacio oscilante, un movimiento pendular entre el compromiso de libertad individual y una profunda vigilancia de sus efectos en la relación con las demás personas. Visto así, se entiende la

importancia de la voz como elemento crítico e interpelador al momento de construir identidad y expresión de género. Y es que la voz de una persona trans no está exenta de las presiones sexo-genéricas que recaen constantemente sobre su cuerpo, por el contrario, en mi percepción es justo la voz el lugar donde se revela la identidad disidente. Allí, donde el cuerpo representa lo externo que puede ocultarse bajo ropas y accesorios, la voz emerge produciendo “el más humano de los efectos, el efecto de interioridad” (Dolar, 2007, p. 20).

La voz entonces, será la grieta por donde se abre paso la identidad transgénero de quien suena, el lugar que levanta la sospecha de una corporalidad contraria a las normas. Si gran parte de las suposiciones de género nacen con la mirada, el sonido es el que confirma, el último eslabón en la cadena del deber ser. La voz, al no poder confirmar de forma satisfactoria la suposición de la mirada, contradice y sabotea la ilusión de cuerpo cisgénero que rige nuestras percepciones. Así, al revelar una interioridad quizás insospechada, la voz trans demuestra que el ejercicio de escuchar responde a la misma lógica binaria, heteronormada y colonialista que subyuga a la mirada.

Resulta evidente que aún sin proponerlo -y por motivos culturales y evolutivos del ser humano- el oído está entrenado en categorizar sonidos. La audición está ligada a la evaluación espacio-temporal. No obstante, es conveniente hacer la diferencia entre oír y escuchar, mientras que oír es un acto fisiológico, escuchar responde a una actitud de descifrar los códigos de aquello que suena, es decir, implica una acción de dar sentido a lo percibido por los oídos (Barthes, 1986). De este modo, el desafío con una voz sexo-disidente es abrir las categorías femenino-masculinas que han moldeado nuestra forma de escuchar. ¿De verdad se puede afirmar con total certeza cómo suena la voz de una mujer o de un hombre? ¿Es el sonido -al igual que el cuerpo- un mandato únicamente inscrito en lo biológico? ¿Se puede legitimar una voz más allá de su timbre, altura y tono? Si tal como menciona Silvia Davini: “cuerpo y sujeto no pueden separarse de la producción de voz y palabra” (2007, p. 61), lo complejo para una voz trans es que al ser rechazada por su sonido “distinto”, ese rechazo opera en varios niveles al mismo tiempo. Cuando una voz es descartada por sus cualidades sonoras lo que acontece es una pérdida del significado de las palabras y de la agencia que esa persona tiene en el mundo. Ningún discurso es valorado en su contenido si la corriente de voz que le da forma es señalada como incorrecta desde el principio. En efecto, una de las primeras tareas que se le adjudican a la voz es ser la materia portadora del discurso, el vehículo del significado. Este entendimiento aristotélico de la voz ha encorsetado sus posibilidades restringiendo su libertad a

lineamientos, conservadores y uniformes, acerca de cómo sonar y desde dónde hacerlo. En ese sentido, los estudios teatrales y de performance han realizado aportes generosos que permiten pensar lo vocal y sus efectos en el acto discursivo. A continuación, presento algunas consideraciones pertinentes.

En Cartografías de la voz en el teatro contemporáneo (2007) la investigadora teatral Silvia Davini, lleva a cabo una exhaustiva revisión de conceptos que han enmarcado la comprensión de la voz en escena. La escritora argentina sigue el camino de Paul Zumthor y reconfigura con una visión más antropológica la noción de “vocalidad”, a la que define como: “múltiples formas de producción de voz y palabra implementadas por un grupo humano específico en una contingencia sociohistórica dada” (p. 18). Es decir, la vocalidad se entiende como un flujo dinámico, siempre colectivo, cambiante y al servicio de su época. Precisamente, en el intento de rastrear las vocalidades que han marcado la historia del teatro occidental, Davini se detiene en el poder que la retórica ha impuesto sobre la voz. Y es que desde los tiempos de la Grecia antigua los sistemas retóricos han dejado su marca indeleble en la comunicación, la vida pública y las representaciones escénicas. De forma más específica, Silvia entenderá la retórica como una disciplina práctica regida por normas que regulan el proceso de habla; y el impacto estético, emocional e intelectual que estas formas expresivas tienen en las personas. Para Davini, el primer efecto de la retórica es la instalación de un ideal normativo que atraviesa cuerpo y voz, este ideal configurado desde Aristóteles hasta Cicerón, piensa “al orador “como un sujeto movido por el anhelo de perfección e influencia en el ámbito social. Si “ningún orador puede ser un buen orador si no es un buen hombre [y] el perfecto orador es el hombre perfecto” (Cicerón como se citó en Davini, 2007, p. 29), se puede inferir que la retórica no busca operar solo en el dominio del lenguaje sino también en la disputa por una superioridad moral alineada con el poder. El valor de los discursos es un valor macropolítico que sostiene las bases de la sociedad haciendo de la retórica una herramienta civilizadora, un instrumento de control que promueve cierto comportamiento social acorde a las ideas dominantes. En efecto, esa moralidad a la que apunta la retórica corresponde a “un modelo etnocéntrico del hombre perfecto, que no es otro que aquel que ostenta el poder político, económico y militar” (Davini, 2007, p. 30). De este modo, la potencia subjetiva de la voz queda confinada a la repetición de un patrón enunciativo, a una forma de decir y expresar en donde el modelo predominante es, sin lugar a dudas, el modelo masculino hegemónico en desmedro de lo femenino y las corporalidades sexo-disidentes. Así, tal como señala la investigadora argentina: “la retórica no opera desde la vocalidad

sino sobre ella” (Davini, 2007, p. 13). Este paradigma coercitivo permitió la consolidación del abordaje instrumental de la voz y la palabra en la cultura occidental, lo que trajo como consecuencia una asimetría notoria en la capacidad de escucha de unas voces por sobre otras.

Para ampliar esta última idea, cabe detenerse a pensar en las implicancias político-sociales de los parámetros de escucha, y es que la voz y el oír no están al margen del impacto que la política ejerce sobre los cuerpos. En el texto Sin Miedo (2020) Butler realiza un análisis del potencial subversivo de los sonidos, destaca la agencia transformadora de la risa, el llanto y otros sonidos vocales que van más allá de las palabras y que denomina como ruidos.

Los sonidos que emitimos resultan cruciales a la hora de establecer la presencia de quienes no acostumbran a ser escuchados (...) en la democracia parlamentaria hay un sujeto que habla, un sujeto que habla solo porque ese sujeto tiene un lugar, un lugar reconocido dentro de las estructuras establecidas de la democracia. Pero ¿qué hay de esas personas cuyas exigencias democráticas no son escuchadas? (p.72)

Lo que plantea Butler aquí, es que el lugar político que la voz brinda al sonar no es un camino abierto por igual para todas las personas. No todas las voces son escuchadas, independiente del volumen que puedan poseer. Esa negación de la escucha produce una falta de representatividad en los espacios públicos para las personas que no cumplen con la vocalidad soñada del supuesto “perfecto orador”. Ser parte de la disidencia sexogenérica es exponerse a constatar cómo la capacidad de resonancia política del habla se diluye dependiendo de quién eres, es decir, ya no basta con ser una persona para tener el derecho natural a tomar la palabra, sino que esa persona -con toda la potencia singular de su voz- debe encajar en la matriz de lo socialmente aceptable como primer requisito para optar al beneficio de la escucha.

De esta forma, y en mi apreciación, cada vez que una persona trans usa su voz sabe que se enfrenta a dos posibles escenarios: en el primero -y más dificultoso- la persona busca cambiar su sonido para acercarse a la imagen corporal cisgénero que se espera de ella; en el segundo, la persona asume por completo la particularidad de su sonido y no busca operar sobre él. En mi punto de vista, pocas veces el primer escenario resulta exitoso ya que el deseo de sonar según los parámetros binarios es una imposición más bien externa, pero absolutamente comprensible. La voz ofrece un sentido de pertenencia, posibilita un horizonte compartido con otras identidades. “Somos seres sociales por la

voz y por medio de la voz: la voz parece estar en el eje de nuestros vínculos sociales, y las voces constituyen la textura misma de lo social, así como el núcleo íntimo de la subjetividad” (Dolar, 2007, p. 26). Desear la validación mediante la voz es una forma de asegurar vínculos y un espacio en lo colectivo, pero al mismo tiempo resulta una tarea abrumadora que empuja a la hipervigilancia en el acto de sonar. El segundo escenario parece mucho más fácil por la libertad que ofrece, aquí la íntima subjetividad puede expresarse a cabalidad a través del sonido, sin embargo, esta opción tan auténtica como rupturista tiene su costo. Así lo expresa la escritora y performer latinoamericana Susy Shock:

“Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo / ni varón ni mujer / ni XXY ni H2O (...) / Sólo mi derecho vital a ser un monstruo / o como me llame / o como me salga / como me puedan el deseo y las fuckin’ ganas. / Mi derecho a explorarme / a reinventarme / a hacer de mi mutar mi noble ejercicio”. (Shock, 2020)

Categorizar un cuerpo o una voz en el rango de lo “equivocado” es negar la posibilidad de construir la identidad según los deseos vitales y la libertad que toda persona merece. No es menester de la voz responder a mandatos represivos que intentan contradecir su naturaleza cambiante, ese no es su rol. La voz es materia viva que resiste todo intento de instrumentalización por medio de las palabras, su sonido no está supeditado a ningún discurso porque su sonido es su propio discurso. Defender la singularidad de la voz es oír la potencia vibrante en el sonido de cada persona que toma la palabra, comprender que no existen voces de segunda categoría, ni que las cualidades de timbre y tono certifiquen la validez, ni menos la belleza del ejercicio vocal. Las voces trans resisten y se sostienen como lo han hecho siempre, más bien serán las formas de escucha las que tendrán que adaptarse, abrir los oídos a otras vocalidades que aseguren nuevos significados, y así de esta forma, otorgar el respeto para que todo cuerpo pueda tener un horizonte de futuro.

CONCLUSIONES

Ante el alza creciente de discursos ultraconservadores que buscan deprecia las vidas de la comunidad sexo-disidente, creo necesario e importantísimo para una saludable convivencia en lo social poder reelaborar las percepciones naturalizadas acerca del género. Poner en jaque la presuposición habitual de que todo cuerpo es un cuerpo cisheteronormado, es el primer paso para abolir la violencia jerárquica que impone el binarismo de género en las identidades, los cuerpos y las voces. Para avanzar en esa

dirección se vuelve fundamental trabajar en el entendimiento de las categorías de mirar y escuchar, estas operaciones -lejos de la espontaneidad orgánica que de facto se les atribuye- están profundamente imbuidas de sesgos culturales que demuestran cuánto hemos aprendido a la hora de discernir lo que nos parece deseable. Pensar que se mira solo con los ojos, como señalaba Didi-Huberman (Camarzana, 2018), es igual a creer que se escucha nada más que con los oídos, ambos ejercicios -mirar y escuchar- están traspasados de consideraciones ideológicas selladas a fuego en el marco de la cultura occidental. Esto quiere decir que antes de mirar un cuerpo o de escuchar una voz, ya existe un ideal a satisfacer mediante esas operaciones, un ideal arraigado con fuerza en los arquetipos masculino/femenino.

Sin embargo, bien vale recordar que no siempre hemos mirado y escuchado a las corporalidades y su expresión de género de la forma en que lo hacemos ahora. Anterior a los procesos de colonización en diversas partes del mundo, algunos pueblos y comunidades ancestrales permitían un reconocimiento legítimo a las voces que se alejaban de lo binario. Estas voces parecían reflejar a identidades en especial conexión con lo espiritual, personas de género fluido que no representaban una amenaza a los valores de su comunidad, por el contrario, su particularidad era percibida como un aporte a la construcción colectiva de su imaginario simbólico. De este modo, rescatar el legado de aquellas comunidades puede ayudar a reparar las heridas de exclusión y maltrato tan presentes en el modelo cisheteronormativo. Dar voz a las voces en su diversidad abre la puerta a comprender que, si el sonido vocal es aceptado, el discurso de esa voz tiene una posibilidad de escucha. Así, el acto discursivo de un cuerpo transgénero consigue opciones reales de resonancia y afectación hacia otras identidades. Validar otros lugares de enunciación, otras vocalidades más allá de la fisiología de los órganos fonadores, resulta un triunfo para la orgánica de la voz como materia subjetiva, una restitución del derecho a sonar por encima de los condicionamientos que la retórica busca imponer a las formas del habla. Si tal como afirma Mladen Dolar: “la voz y el oír también están en el centro de la política” (2007, p.21) será labor de las teorías críticas actuales empujar una renovación de los macro discursos normativos acerca de género e identidad, y en especial, cómo el cuerpo y la voz proveen el material de base que alimenta la ejecución de esos conceptos.

Perseguir y castigar la disidencia sexogenérica no va a eliminar nunca su existencia, porque las sexualidades son diversas y se readaptan constantemente como flujos en distintas direcciones. Dar espacio a cuerpos que van más allá de lo cisgénero es también una manera de recordar la potencia vital que anida en la

sexualidad. Creo que debemos permitir que esa energía ayude a impulsar un nuevo convenio social, uno donde las voces puedan resonar y expandirse en toda la gama de sonidos que un cuerpo y espíritu tienen a disposición. Abrazar la diferencia es conceder un lugar valioso y visible para otras identidades, hablar con ellas y dejar que ellas mismas expresen lo que tengan que decir: “Aquí está mi cara / hablo por mi diferencia / definiendo lo que soy / y no soy tan raro / me apesta la injusticia” (Lemebel, 1996).

REFERENCIAS

- American Psychological Association. (2024). *Respuestas a sus preguntas sobre las personas trans, la identidad de género y la expresión de género*. <https://www.apa.org/topics/lgbtq/brochure-personas-trans.pdf>
- Araya-Espinoza, A. y Martínez-Gajardo, C. (2017). Nombrar el cuerpo en los vocabularios coloniales para el mapudungun de Chile (ss. XVII-XVIII). *Atenea (Concepción)*, (516), 13-32. <https://doi.org/10.4067/S0718-0422017000200013>
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo, formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Camarzana, S. (2018). George Didi-Huberman: “Toda imagen es una manipulación”. *Semanario Universidad*, (Supl. 27 de marzo 2018).
- Cavarero, A. (2005). *For more than one voice*. Stanford University Press.
- Davini, S. (2007). *Cartografías de la voz en el teatro contemporáneo. El caso de Buenos Aires a fines del siglo XX*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Dolar, M. (2007). *Una voz y nada más*. Manantial.
- Fischer-Lichte, E. (2011). *Estética de lo performativo*. Abada Editores.
- Lemebel, P. (1996). Manifiesto (Hablo por mi diferencia). En *Loco afán: Crónicas de sidario* (pp. 121-126). Editorial Planeta Chilena SA.
- Maturana, H. (1994). *El sentido de lo humano*. Dolmen Ediciones.
- Millaleo H., A. (2022). Epu Püllü, Epu Pillan y otras temáticas sexo-afectivas en contexto mapuche: Un acercamiento al Poyewün. *Estudios atacameños*, 68, e4716. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2022-0014>
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto contrasexual*. Editorial Anagrama.
- Shock, S. (2020). *Realidades. Poesía reunida*. Muchas Nueces.
- Taparia, S. (2011). Emasculated bodies of hijras: Sites of imposed, resisted and negotiated identities. *Indian Journal of Gender Studies*, 18(2), 167-184. <https://doi.org/10.1177/097152151101800202>
- Wilson, A. (1996). How we find ourselves: Identity development and two-spirit people. *Harvard Educational Review*, 66(2), 303-317. <https://doi.org/10.17763/haer.66.2.n551658577h927h4>