

## Redefiniendo las identidades *waria* en la Indonesia contemporánea\*

### Redefining Waria Identities in Contemporary Indonesia

Néstor Nuño Martínez<sup>1</sup>

Departamento de Antropología, Universidad de Ámsterdam

#### RESUMEN

El análisis de identidades de género no hegemónicas en el Sur Global ha propiciado un replanteamiento de los enfoques y paradigmas tradicionales. Hoy en día, el constante flujo a nivel global de imágenes y generalidades en torno a la belleza y el sexo se mezcla e interactúa junto a la diseminación de ideologías de corte individualista, concibiendo constructos de género de gran variabilidad, permeabilidad y porosidad. Este artículo busca discutir los modelos clásicos empleados para conceptualizar a las *waria* (travestís femeninos) de Indonesia y a su vez repensar la construcción del término a partir de un análisis de los recientes cambios acontecidos en el país. Dicho replanteamiento está ligado a la necesidad de acuñar enfoques alternativos que aborden la mutabilidad de las realidades de género en un mundo cada vez más globalizado.

**Palabras clave:** Indonesia; Identidad; *Waria*; Globalización del género.

#### SUMMARY

The analysis of non-hegemonic gender expressions in the Global South have trespassed classical gender approaches limitations. The continuous flow of Western images and notions concerning beauty and sex hybridize and interact with the dissemination of individualistic ideologies, generating a gender milieu characterized by high variability, permeability and porosity. This paper aims to discuss the classical paradigms used to describe *waria* (male-to-female transvestites) in Indonesia and re-think the construction of the term using the recent changes in the country as a reference point. This active reflection leads to the necessity of employing alternative approaches to describe hybrid gender realities in a globalized world.

**Key words:** Indonesia; Identity; *Waria*; Global Queering.

---

\* Esta investigación formó parte del proyecto post-doctoral *Happiness in Times of HIV: An Ethnographic Exploration of Waria Experiences*, dirigido por la investigadora Sylvia Tidey y financiado parcialmente por la Universidad de Ámsterdam a través del *GSSS Fieldwork Subsidy* y el *GSSS Local Supervisor Fee*.

<sup>1</sup> La afiliación corresponde al momento en el que se realizó la investigación. Actualmente el autor es candidato a doctor en el departamento de Epidemiología y Salud Pública, Instituto Tropical y de Salud Pública de Suiza, Socinstrasse 57, P.O. Box, CH-4002 Basilea, Suiza. Correo electrónico: nenunom@gmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4958-6394>.

## 1. INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XX, la aparición de la segunda ola feminista en los países industrializados propició que desde la academia se retomara la discusión de las premisas y paradigmas hegemónicos con respecto a la sexualidad que diferentes científicas sociales, como Margaret Mead, habían comenzado a replantear en la década de 1920. La categoría género fue concebida como una construcción social complementaria al sexo en un intento de separar las particularidades biológicas y culturales entre hombres y mujeres. Este enfoque facilitó una exploración crítica de diferentes cuestiones como la construcción social de la subordinación femenina o el propio ‘sesgo masculino’ que había guiado hasta entonces la disciplina antropológica (Moncó 2011). En la década de 1980, algunos académicos concibieron la división como un claro ejemplo de la construcción etnocéntrica de las subjetividades y las relaciones históricas entre hombres y mujeres. En este horizonte de discusión y debate teórico, la universalización de la separación analítica entre el género y el sexo comenzó a ser discutida (Davies 2010; Sinnott 2010; Yue 2011). Estos movimientos críticos coincidieron con la aparición de las teorías *queer*, que buscaron deconstruir los discursos heteronormativos a través de la manifestación de prácticas e identidades sexuales históricamente invisibilizadas por medio de la construcción social de la sexualidad y sus cambios a través de la historia, demostrando que la distinción entre sexo y género había sido aceptada unilateralmente sin tomar en cuenta particularidades de carácter socio-históricas (Butler 1999; Sinnott 2010; Valentine 2004).

En diferentes regiones del Sudeste Asiático históricamente han surgido expresiones de género no heteronormativas reconocidas socialmente, como los *katboey* en Tailandia (Jackson y Sullivan 1999) o las *bijras* en India (Nanda 1999). Durante siglos, diferentes ejemplos de la transgresión de las dicotomías del género masculino/femenino como los *tomboi* y *bissu* han existido también en Indonesia (Boellstorff 2005; Peletz 2006, 2011). El término *waria* es el neologismo actual<sup>2</sup> utilizado en el país para describir a aquellos sujetos de cuerpo masculino que no siguen los estereotipos sociales asociados a la masculinidad ya que usan ropa femenina (Oetomo 2002) y se describen generalmente como «almas femeninas atrapadas en cuerpos masculinos» (Boellstorff 2004a).

Las *waria* han sido un colectivo históricamente discriminado y excluido en Indonesia debido a su identidad de género (Boellstorff 2004a; Koeswinarno 2007; Kortschak 2010). En la actualidad, las *waria* son consideradas seres pecaminosos e inmorales por movimientos religiosos moderados como el *Nabdlatul Ulama* y radicales como el *Front Pembela Islam* (Boellstorff 2014; Koeswinarno s/f; Safitri 2013) y también se ha generalizado la creencia de que las *waria* son inherentes portadoras de infecciones de transmisión sexual como el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) debido a su ‘con-

---

<sup>2</sup> Dedé Oetomo (2000: 57-58) y Tom Boellstorff (2004a: 162) describen que el término fue acuñado a finales de la década de 1970 por medio de la conjunción de las palabras indonesias *wanita* (mujer) y *pria* (hombre). En el artículo utilizaré el término *waria* para referirme tanto a su forma singular como plural para mantener concordancia con su uso en el idioma indonesio, donde no existe diferenciación entre ambas formas.

dición anormal' dentro del islam (Nuño, en prensa). Por lo general, las *waria* únicamente son aceptadas y respetadas en determinados oficios: trabajadoras sexuales, artistas de *ludruk* —danzas tradicionales—, músicas callejeras y estilistas (Balgos, Gaillard y Sanz 2012; Koeswinarno 2007; Taha 2012). Habitualmente pertenecen a los estratos sociales más marginales y subsisten en contextos de vulnerabilidad constante ejerciendo trabajos temporales, informales y precarios sin ingresos regulares (Hardon e Ilmi 2014; Nuño 2016).

Las interpretaciones e imágenes con respecto a la sexualidad y el género han cambiado de manera significativa en Indonesia desde la caída del régimen de Suharto en 1998. Si bien desde el imaginario colectivo se ha construido históricamente Indonesia como un lugar de importante pluralismo de género, desde las estancias estatales se ha acentuado tradicionalmente la promoción de unos marcados principios de género heteronormativos (Blackwood 2007; Suryakusuma 1996) y la discriminación de las minorías sexuales, las cuales han sido consideradas como amenazas a la estabilidad, el bienestar y los fundamentos del estado (*pancasila*). La caída del régimen dictatorial propició que el país entrara en un proceso de crecimiento y apertura al exterior, dando lugar a importantes cambios a nivel político, económico y de género (Brenner 2011; Burhanudin y van Dijk 2013; Heryanto 2008; Robinson 2008). Desde entonces, en Indonesia se ha generado un constante flujo de imágenes, valores y principios en torno al género y la sexualidad, propiciando el surgimiento de una rica variedad de prácticas sexuales y expresiones de género (Robinson 2008). Actualmente, diferentes construcciones de género 'culturalmente aceptadas' en el país caminan de la mano con imágenes y construcciones 'alternativas' procedentes de los países industrializados, dando lugar a interesantes campos de interacción, negociación y modelación de las identidades. Algunos ejemplos son la aparición de la revista gay/lesbiana *Gaya Nusanta* (estilo indonesio), que busca capturar las prácticas sexuales 'tradicionales' y 'modernas', enfatizando la maleabilidad de las identidades (Altman 2001: 88) o la diseminación de nuevos principios de género como el del transgenerismo. Desde la caída del régimen, instituciones multilaterales como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) y el Banco Mundial han estado apoyándose en organizaciones no gubernamentales (ONGs) con la finalidad de promover ideologías neoliberales basadas en el individualismo y el libre mercado y la creación de organizaciones comunitarias para estimular la sociedad civil (Keshavjee 2015; Ong 2007). Diferentes ONGs que trabajan con *waria* cambiaron hace aproximadamente una década sus estrategias, pasando del asistencialismo médico a la organización política y la reivindicación de los derechos humanos entre las *waria* (Nuño 2016). Sus iniciativas incluyeron la promoción de discursos que enfatizaban la idea de las *waria* como ejemplo de transgenerismo y la importancia de reivindicar la libertad de elección sexual y de género y el activismo político. La creciente emergencia de minorías sexuales en la escena pública del país ha sido interpretada por el Estado como una amenaza que perturba la estabilidad y el bienestar de la nación. A su vez, el creciente incremento de organizaciones islámicas de corte radical que pretenden imponer visiones estrictas de la fe islámica han comenzado a criminalizar interpretaciones más liberales del islam (Picard y Madinier 2011) y aquellas prácticas sexuales alejadas de los discursos heteronormativos (Blackwood 2007; Boellstorff 2004b).

Por otro lado, la apertura de Indonesia al mercado global ha facilitado la accesibi-

lidad y comercialización de diferentes formas de expresiones de género y deseos de consumo (Heryanto 2008; Rae y Graham 2014; Robinson 2008). Por poner un ejemplo, hoy en día, hay *waria* que gastan una considerable parte de su tiempo y dinero en ver video tutoriales de maquillaje en *YouTube*, compartir *selfies* en *Instagram*, probar nuevos cosméticos o comprar nuevas prendas de moda a través de *Facebook*. Además, la proliferación de publicidad que exalta el culto al cuerpo y la belleza (p.ej. jabones blanqueadores de piel) en el país ha dado lugar a la aparición de necesidades de consumo de nuevas tecnologías médicas y farmacéuticas entre las *waria* (Ilmi y David 2014; Nuño 2016). En la actualidad, los cánones y discursos estéticos y de belleza en Indonesia se han convertido en recursos para describir categorías sociales, al igual que ocurría con el color de piel en la época colonial (Prasetyaningsih 2007; Saraswati 2013).

Tomando como punto de referencia los recientes y complejos cambios acontecidos en Indonesia, este artículo tiene como principal objetivo proponer un análisis de las subjetividades *waria* y discutir su mutabilidad y globalización. Para ello, en primer lugar se describe de qué manera se ha definido a las *waria* desde una perspectiva académica. En esta sección se indican las particularidades, implicaciones y problemáticas asociadas al uso de tres conceptualizaciones diferentes —transgresión de género, tercer sexo/género y feminidad masculina— para definir el mismo concepto. Seguidamente, a través del análisis de materiales de carácter etnográfico se exploran las complejas y permeables interpretaciones de la noción *waria* que existen hoy en día y sus interrelaciones con principios y compendios de carácter ‘global’ (*global queering*). Esta indagación pone de manifiesto que actualmente ‘ser *waria*’ constituye una dimensión compleja y permeable cuyos significados e interpretaciones son múltiples y se encuentran atravesados por principios, prácticas y dinámicas de carácter híbrido, como la importancia ‘local’ de constituir la subjetividad por medio de la dimensión religiosa, y ‘globales’, como la necesidad de transformar la corporalidad en torno a estándares normativos. Si bien dentro de las categorías propuestas por los estudios de género a las *waria* se las categorizaría como transgéneros, la interpretación que tiene el término en Indonesia ha propiciado que la categoría se diferencie de la noción de *waria*, encarnando diferentes tipologías y particularidades propias que, en cierta medida, representan una ruptura con las dinámicas ‘tradicionales’ de socialización entre *waria*.

## 2. METODOLOGÍA

La información utilizada para este artículo procede de una investigación de carácter etnográfico llevada a cabo entre febrero y mayo de 2014 en la ciudad de Jogjakarta, Indonesia<sup>3</sup>. En ella se realizaron entrevistas informales anotadas y un total de 35 entrevistas semi-estructuradas grabadas a miembros de ONGs, *waria*, líderes religiosos locales y *ustadz* (predicadores de la fe islámica) entre otros. Las entrevistas fueron

---

<sup>3</sup> Esta investigación formó parte del proyecto *Happiness in Times of HIV: An Ethnographic Exploration of Waria Experiences* (la felicidad en tiempos del VIH, una etnografía exploratoria de las experiencias *waria*), dirigido por la investigadora Sylvia Tidey y financiado por la Universidad de Amsterdam.

llevadas a cabo en inglés y *babasa* (indonesio) según la conveniencia del informante, transcritas *verbatim* usando el software *Express Scribe* y analizadas de manera sistemática por medio de categorías analíticas. En ellas se trataron cuestiones relacionadas con la implementación de programas de salud, el uso de tecnologías de modificación corporal (silicona alterada y hormonas femeninas), la discriminación en la sociedad o las creencias y principios religiosos. También se realizaron observaciones participantes en áreas populares entre trabajadoras sexuales *waria*, vecindarios donde grupos *waria* residían, actos públicos y religiosos y dos hospitales donde había *waria* hospitalizadas. Finalmente, se moderaron dos grupos de discusión con 10 y 7 *waria* respectivamente. Su transcripción y análisis fue similar al de las entrevistas y en ellos se abordaron dimensiones como las relaciones entre grupos de *waria* y sus procesos de socialización y convivencia, la importancia del uso de tecnologías de modificación corporal a nivel colectivo o el impacto de la proliferación de imágenes y nociones en torno al género y belleza en los medios de comunicación. En ninguno de los dos grupos de discusión se pudieron cumplir los estándares descritos para su diseño —p.ej. diferenciación de clase y edad— (Bryman 2008) debido a que ello podría haber generado un impacto negativo entre las participantes. Las rivalidades y enemistades entre las *waria* de diferentes grupos son comunes (Taha 2012), por lo que reunir a *waria* de diferentes grupos en un mismo espacio podría haber dado lugar a contiendas y disputas. Para la selección de participantes se recurrió a dos grupos *waria* de la ciudad y se invitó a participar a todos sus miembros para evitar posibles celos o suspicacias.

Los nombres reales de los participantes en la investigación han sido sustituidos por pseudónimos con la finalidad de mantener su confidencialidad e integridad. Cualquier tipo de referencia personal —p.ej. edad, lugar de origen o grupo *waria* de residencia— ha sido omitida.

### 3. PERSPECTIVAS E INTERPRETACIONES EN TORNO A LAS IDENTIDADES *WARIA*

Durante mi trabajo de campo, un día me encontraba conversando con una *waria* llamada Kaila. Hablábamos sobre los arquetípicos estereotipos que existían sobre ellas, y cuando le pregunté su opinión al respecto de las interpretaciones que otras personas no *waria* con las que había coincidido en otros lugares como *warungs* —puestos de comida callejera— me habían indicado (por ejemplo, que a las *waria* les gustaban los juguetes y los roles femeninos desde la infancia), Kaila me expresó su molestia y descontento:

Quando era pequeña no me parecía a una *waria* [...] vivía con cinco hermanos y tenía que pelearme y hacer cosas de chicos, cosas físicas [...] si alguna vez alguien dice que a las *waria* les gustaba usar ropa femenina desde pequeño están mintiendo [...] Creo que la idea que tiene la gente sobre las *waria* es demasiado generalizada. Cada persona tiene su propia historia (entrevista con Kaila, 3 de abril de 2014).

De acuerdo con David Valentine (2004), las categorías de género comúnmente proponen definiciones homogéneas y estereotípicas de los sujetos sociales que tienden a encubrir la diversidad de interpretaciones que fluyen a través del mundo so-

cial. Al mismo tiempo, otros autores como Niko Besnier plantean la importancia de entender el género como un proceso de subjetividades en construcción en lugar de una estructura de relaciones pre-establecidas (Besnier 2002). Por otro lado, Will Roscoe afirma que las diferencias de género son fenómenos socialmente contruidos en donde el sexo no debe ser considerado como 'natural' sino como una categoría del cuerpo, mientras que el género está íntimamente relacionado con la conciencia personal (Roscoe 2000). Por ese motivo, bajo este paradigma, cuestiones como las diferencias físicas o los 'nichos laborales' no deberían ser considerados elementos centrales a la hora de definir el género (Hwahng 2011: 176). Como veremos a continuación, generalmente desde la academia se ha tendido a definir a las *waria* recurriendo a las clasificaciones de género clásicas. Estas tipificaciones han promovido un análisis que invisibiliza la propia esencia del término y su propio desarrollo y mutabilidad dentro del mundo social (Aggleton *et al.* 2012: 8; Davies 2010: 16).

### 3.1. LAS *WARIA* COMO EJEMPLO DE TRANSGRESIÓN DE GÉNERO U HOMBRES LIMINALES

Desde que los primeros exploradores europeos llegaron al archipiélago indonesio, la existencia de singulares rituales en donde algunos individuos cambiaban sus atributos de género atrajo la atención de los viajeros. El hecho de que estos sujetos se encontraran fuera de las dicotomías masculino/femenino evidenció la 'dificultad' de clasificarlos dentro de una categoría concreta (Blackwood 2005: 851). Cuando la influencia y el poder colonial se volvieron significativos en la Indonesia del siglo XVII, estas figuras transgresivas llamadas *bissu* fueron progresivamente disociadas de las esferas rituales y religiosas, pasando a ser parte de la vida social secular (Boellstorff 2005: 38-40; Peletz 2011: 664-665). En palabras de Evelyn Blackwood, la noción de transgresión de género es usada para incorporar un rango de prácticas culturales que van más allá de las normas de género. Si bien la denominación habitual de transgresión evidencia una práctica socialmente sancionada y criticada por el bienestar de la comunidad, Evelyn Blackwood enfatiza que las transgresiones de género son aceptadas en tanto que los sujetos toman atributos asociados al otro género y pasan a posicionarse de manera liminal entre dos géneros normativos (Blackwood 2005: 852). Inicialmente, estas transgresiones eran temporales y asociadas a rituales concretos pero, como Evelyn Blackwood afirma, no todos los casos constituyeron una fase temporal o un periodo de transición entre diferentes estados. La autora describe que la progresiva introducción y asentamiento de los principios y valores islámicos y cristianos en Indonesia fue uno de los principales desencadenantes de la erosión de estas prácticas 'tradicionales'<sup>4</sup>.

Este enfoque nos permite conocer las interpretaciones socio-históricas de las *waria* a través de la historia, pero en el análisis que propone Blackwood hay diferentes dimensiones que siguen generando disparidades como, por ejemplo, el impacto de los principios morales islámicos con respecto al género. Otros autores (Brenner 2011; Picard y Madinier 2011) indican que aunque el islam ha estado presente en la historia de Indonesia desde el siglo XIII, este únicamente tuvo un impacto significativo a partir

<sup>4</sup> Ver también Peletz (2006).



IMAGEN 1.—Foto de *waria*, Jogjakarta, Indonesia, 2014. Foto del autor.

del siglo XIX, cuando fue utilizado como símbolo de la resistencia contra la ocupación europea (Azra 2013: 64). Al mismo tiempo, el análisis de Blackwood tampoco ahonda en las particularidades propias del establecimiento y desarrollo del islam en Indonesia, las cuales han propiciado que existan diferentes tendencias y corrientes, algunas de ellas descritas como progresistas y abiertas al reconocimiento y respeto de las identidades de género no heteronormativas (Azra 2013). Simultáneamente, el análisis que propone Evelyn Blackwood no explora en profundidad de qué manera la dimensión religiosa ha erosionado las prácticas mencionadas y, por otro lado, su declaración al respecto de la ‘secularización’ de la transgresión de género no analiza las diferentes dinámicas de aceptación y rechazo de las *waria* en la sociedad. En este sentido, es interesante complementar esta propuesta con la investigación que realizó Niko Besnier (1994) sobre la liminalidad de género de los *fa’afafine* de Samoa.

De acuerdo a Niko Besnier, la liminalidad de género es un término fluido de gran variabilidad que puede ser aplicado a diferentes sociedades (1994: 310) ya que no tiene que estar asociado de manera uniforme a las prácticas religiosas y puede encontrarse integrado dentro de la vida social y el imaginario colectivo de la sociedad. En palabras de Besnier, la noción de hombres liminales está asociada a las personas «con atributos sexuales masculinos que adoptan ciertos atributos normalmente asociados a las mujeres» (*ibíd.*: 288). Estas personas son consideradas como sujetos ambiguos (ni masculinos ni femeninos) dentro la sociedad y tienen un nicho socio-cultural pre-establecido por el orden social (*ibíd.*: 309). En base a la descripción propuesta de las

*waria* en la introducción, ellas encajarían dentro de estas relaciones entre sujetos liminales, prácticas laborales y apariencia física, ya que generalmente ejercen trabajos de corte femenino, imitan a las mujeres en su aspecto y además su presencia es 'tolerada' en determinados contextos (como el estilismo) mientras que se estigmatiza en otros (*ibid.*: 318). Al mismo tiempo, el autor concluye que los sujetos liminales no podrían constituir una categoría social independiente ya que se encuentran transgrediendo las normas de género; estarían suspendidos en un estadio poroso en perpetua redefinición (*ibid.*: 310-311). Este análisis nos permite entender de forma más detallada la posición y aprobación de la transgresión de género dentro la sociedad, pero en su propuesta también se identifican ausencias como, por ejemplo, el análisis de las subjetividades de los sujetos de género liminal.

### 3.2. LA CLASIFICACIÓN DE LAS *WARIA* DENTRO DE LA CATEGORÍA DEL TERCER SEXO/GÉNERO

La categoría del tercer sexo/género emergió en la década de 1990 como respuesta a la falta de aplicabilidad de las distinciones dualistas del género en contextos no occidentales (Herdt 1994; Nanda 2000). Al comienzo, el tercer sexo/género sirvió para clasificar a aquellas expresiones no adscritas a los principios heteronormativos y a su vez describir aquellas sociedades que reconocían socialmente más de dos géneros (Davies 2010: 41-42). Tres principales requisitos fueron establecidos para poder aplicarse esta categoría: i) un sistema de trabajo y prestigio organizado en términos de género, ii) la creencia de que el género no estaba determinado por el sexo biológico y iii) la ocurrencia de eventos históricos que daban lugar al surgimiento de diferentes identidades de género (Davies 2010: 45). Basándose en estas premisas, Dédé Oetomo ha utilizado este enfoque para definir a las *waria* (Oetomo 1999, 2000 y 2002). En palabras del autor, hay dos razones para incluir a las *waria* dentro de la categoría del tercer sexo/género: i) en Indonesia hay una clara distinción entre las identidades *waria* y los homosexuales y ii) las *waria* emplean la categoría de tercer género/sexo para definirse a ellas mismas. Oetomo establece que las diferencias entre homosexuales y las *waria* se encuentran fundadas en la clase social —ser *waria* hace referencia a una tradición indonesia a la que se adscriben sujetos de clase baja y sin educación—, mientras que la homosexualidad es un constructo proveniente de los países industrializados que es adoptado por las clases medias. Las *waria* tenderían a definirse en términos de masculinidad y feminidad, y su subjetividad sería consecuencia de un proceso de elección racional (Oetomo 2000: 53-55).

Si bien autoras como Evelyn Blackwood enfatizan que a lo largo de los últimos 20 años la visibilidad de los términos *waria* y *homo* ha aumentado en Indonesia (Blackwood 2005: 867), Tom Boellstorff describe que las subjetividades *gay* y *lesbi* en Indonesia no han surgido a raíz de las imágenes y constructos de la homosexualidad occidental ni son una construcción híbrida, sino que son un fenómeno nacional generado a través de discursos con respecto al patriotismo, el deseo sexual y la pertenencia a una comunidad transnacional imaginaria. Por lo tanto, el autor plantea que la homosexualidad en Indonesia no debe ser descrita a través de las divisiones de clase, sino que forma parte de la propia cultura nacional (Boellstorff 2003).

Otra de las críticas que se ha hecho al enfoque de Dédé Oetomo ha sido que pro-



pone una visión de las *waria* totalmente rígida y predefinida. El autor no explica cómo sus interpretaciones en torno al género, sexo y cuerpo son construidas a través del tiempo o qué factores las influyen. En general, la asunción de continua invariabilidad y neutralidad es una de las principales detracciones propuestas para la aplicación de la categoría del tercer sexo/género: «La teoría del tercer sexo/género tiene la tendencia a incluir a ‘todas las identidades, prácticas, terminologías e historias no occidentales y binarias’, convirtiendo al concepto en ‘un cajón de basura en el que se vierte sin cuidado una gran miscelánea de géneros no occidentales’» (Davies 2010: 47. Traducción a cargo del autor). Evelyn Blackwood y Saskia Wieringa también critican el uso de esta categoría para definir a las *waria* (1999: 23). En su opinión, la categoría del tercer sexo/género es vaga, analíticamente inestable e insensible a la subordinación femenina<sup>5</sup>. Las autoras abogan por emplear un sistema descriptivo más dinámico basado en el análisis sexual y social que capture la diversidad de las experiencias humanas y las experiencias de género. Para ello proponen un análisis comparativo entre las *waria* y los *tomboi* —travestis masculinos. Aunque las *waria* puedan afirmar pertenecer a un género separado, los *tomboi* se identifican como hombres y no se sitúan en la categoría del tercer sexo/género. Las autoras afirman que hay *tomboi* que usan la categoría del tercer sexo/género pero que su interpretación es flexible (Blackwood y Wieringa 1999: 23-24).

### 3.3. LA FEMINIDAD MASCULINA DE LAS *WARIA* DENTRO DE LA SOCIEDAD INDONESIA

Tom Boellstorff (2004a) propone una interpretación alternativa de las subjetividades *waria* basado en enfoques de corte hermenéutico:

Hablando con una *waria* le pregunté, «¿Cree Dios que eres un hombre, una mujer o una *waria*?» Ella me respondió, «Dios cree que soy *waria*, no un hombre ni una mujer. Ser *waria* es mi destino [*parab*] [...] cuando las *waria* discuten la cuestión del pecado ellas normalmente concluyen que Dios no creó tres géneros, que ellas fueron creadas con un alma femenina (Boellstorff 2004a: 167). Traducción a cargo del autor.

La particular construcción de las *waria* que propone Boellstorff como sujetos de cuerpo masculino y alma femenina (*jiwa*)<sup>6</sup> es el punto de inicio para presentar una variedad de subjetividades que, en palabras del autor, difícilmente pueden ser incluidas en una categoría. El autor argumenta que hay tres elementos entrelazados en la construcción de las subjetividades *waria*: i) el alma femenina, ii) el cuerpo masculino y iii) la vestimenta femenil. Los tres aspectos son complementarios e interconectados. Las *waria* afirman que pertenecen a la categoría masculina por nacimiento, aunque su objetivo es parecerse a una *waria*, lo que implicaría actitudes y prácticas femeninas (Boellstorff 2004a: 168). También describen sus relaciones sexuales con hombres

<sup>5</sup> Esta afirmación es criticada por Sel Hwahng, quien argumenta que las autoras no prestan atención a la construcción social de los términos de género ya que emplean terminologías académicas para describir identidades de género no occidentales (Hwahng 2011: 173-176).

<sup>6</sup> Esta afirmación coincide con los principios de los sujetos de dos espíritus descritos por Sabien Lang. En su análisis del género entre los nativos americanos, ella describe la existencia de tres y cuatro géneros diferentes (Lang 1997: 102-103).

como prácticas heterosexuales y asocian su temperamento y sentimientos a las dimensiones femeninas. El alma (en lugar de la apariencia) sería para Boellstorff el elemento central de las subjetividades *waria* (*ibíd.*: 167). La feminidad masculina de las *waria* no podría categorizarse como un tercer sexo/género ya que opera dentro de la órbita del género masculino y es encuadrada dentro de la sociedad a través de una masculinidad feminizada (*ibíd.*: 161).

Para Tom Boellstorff, las *waria* interpretan que su 'condición pecaminosa' está asociada con sus prácticas —p.ej. la promiscuidad o ejercer el trabajo sexual—, aunque también tienden a considerar que es un deseo de Dios (*kemauan atas*) y un divino decreto (*takdir*) (Boellstorff 2004a: 166-1673).

Otra distinción con respecto a los análisis descritos anteriores es el énfasis en la construcción de la identidad *waria*. Para Tom Boellstorff, 'ser *waria*' no es una elección racional, sino que se corresponde con una imposición social: «A diferencia de los hombres gay, las *waria* nunca hablan de 'abrirse al exterior' (*membuka diri*) en términos de revelar quiénes son; de hecho normalmente descubren quiénes son debido a que otros se lo indican» (*ibíd.*: 165). Esta descripción puede ser relacionada con la definición de *banci* propuesta por Dédé Oetomo (1999), quien define el término como una identidad situacional en tanto que no implica imitar a las mujeres durante todo el tiempo (*ibíd.*: 263). Para este autor, *banci* no vendría a ser una identidad 'elegida' en tanto que necesariamente no connota una orientación sexual; más bien se correspondería con una etiqueta usada para expresar un comportamiento de género no conformista (*ibíd.*: 261). En contraposición, Tom Boellstorff afirma que los términos *waria* y *banci* tienen connotaciones e implicaciones similares (Boellstorff 2004a).

Con respecto a la variabilidad de las subjetividades *waria*, Tom Boellstorff describe que hay diferentes actitudes que evidencian que no todas las *waria* se adscriben a la definición de almas femeninas atrapadas en cuerpos masculinos: «He escuchado de *waria* que se han sometido a una operación de cambio de sexo y tras la cual se han «convertido en mujeres» (*jadi perempuan*)» (Boellstorff 2004a: 171). Sin embargo, el autor no analiza en profundidad las particularidades que se esconden detrás de estas variaciones.

#### 4. MUTABILIDADES *WARIA* EN LA INDONESIA CONTEMPORÁNEA Y LA GLOBALIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES DE GÉNERO

En las últimas décadas, las teorías en torno a la globalización han generado diferentes interpretaciones con respecto a su impacto. Si bien algunos autores describen que la globalización homogeneiza pautas y principios culturales al tiempo que genera nuevos ejemplos de estratificación y exclusión social, otros describen el fenómeno como un proceso hibridado que da lugar a nuevas y complejas realidades culturales (Appadurai 2001; Besnier 2002). Desde finales de la década de 1980, este debate comenzó a abordarse desde una perspectiva de género y la sexualidad con análisis centrados en fenómenos como el trabajo sexual internacional o el turismo sexual (Agustín 1988; Altman 1996). Mientras que algunos autores describen estas inferencias como una continuación de las lógicas y dinámicas coloniales, en tanto que buscan difundir discursos e imágenes en torno a la importancia de los derechos humanos o la reinvin-

dicación política de la diversidad sexual, otros plantean que la globalización funda nuevas formas de entender las relaciones entre las identidades sexuales y el género y generan nuevas categorías híbridas que simbolizan la interrelación entre lo local y lo global (Jackson 2009a y 2009b).

Tras informarse sobre las *waria*, cualquier persona podría ingenuamente pensar que siempre se visten como mujeres, que exageran pomposamente sus actitudes femeninas, que tienen un obstinado interés en cuestiones de índole femenino desde que son pequeñas o que pertenecen a los estratos sociales más bajos de la sociedad. Sin embargo, cuando abordamos la realidad social de las *waria* en la Indonesia contemporánea podemos percatarnos de una importante heterogeneidad que presenta a *waria* que trabajan en televisión, tienen negocios, poseen carreras universitarias o trabajan como políticas, diseñadoras de moda y modelos o profesoras (Kortschak 2010). Al mismo tiempo, si abordamos la construcción de las identidades *waria* se evidencia una importante mutabilidad en la forma de entender y dar sentido a la idea de 'ser *waria*'. Al hablar de identidad, diferentes autores (Dubar 2000; Elias 1982) hacen hincapié la importancia de entender el concepto como un proceso de identificación e interacción contextual e histórica entre el sujeto y la sociedad; en este sentido no podríamos hablar de identidad sin la existencia de una alteridad dialéctica y complementaria. Al mismo tiempo, en contextos de intensas permutaciones o cambios socio-políticos, construir la identidad a través de la 'apropiación' de elementos externos puede constituirse como una estrategia de respuesta y subsistencia (Villoro 1988).

Volviendo al caso anterior de Kaila, las primeras veces que la visité en el hospital en el que trabajaba lucía una larga melena color oscuro al viento, coloridos vestidos largos tapados por una bata blanca, zapatos de tacón, maquillaje en sus pómulos y ojos y su cuerpo exhalaba un fuerte perfume. Cuando visité por primera vez a Kaila en el vecindario donde residía junto a otras *waria* me costó reconocerla. Iba vestida con sandalias, pantalones oscuros y *batik* (camisa tradicional indonesia masculina). No llevaba maquillaje y en vez de su exuberante melena, en su cabeza asomaba una brillante calva rodeada por un bosque de pelo canoso. Tras tomar un vaso de té y conversar, le hice saber a Kaila que me había impresionado verla en esa ocasión en comparación con las otras veces y en comparación con otras *waria* que 'cuidaban' su imagen femenina en todo momento. Ella sonrió y me expresó en tono jocoso que ya no tenía edad para arreglarse diariamente, que solo lo hacía cuando trabajaba en el hospital y cuando salía a eventos. Kaila me indicó que, al igual que otras *waria* jóvenes, en el pasado le gustaba vestirse con ropa femenina a diario. Sin embargo, para ella la esencia de 'ser *waria*' en ese preciso momento residía en desarrollar su feminidad a través del alma y la religión.

Durante mi trabajo de campo pude constatar cómo a través de las propias historias de vida, las prioridades, sentimientos y sueños de las *waria* se modelan y transforman con el tiempo. Por ejemplo, durante las etapas de juventud las *waria* tienden a describir una propensión hacia el desarrollo y exploración de su personalidad, corporalidad, sexualidad y feminidad, en muchos casos por medio del trabajo sexual:

Me convertí en trabajadora sexual porque necesitaba dinero, pero también me sentía como una princesa. Las que empezaban eran como unas estrellas del cine, porque los clientes querían probar cosas nuevas. También gracias a ello podía tener novios. (Entrevista con Sarfi, 8 de abril de 2014).

Las *waria* que ejercían en el pasado como trabajadoras sexuales describen que antiguamente la belleza era considerada entre las *waria* como un 'atributo natural' que no podía transformarse, y que los clientes sentían predilección por aquellas *waria* con simpatía y humor. En contraposición, actualmente las *waria* trabajadoras sexuales enfatizan la importancia de utilizar tecnologías de modificación corporal como silicona alterada u hormonas femeninas para resaltar su feminidad, principalmente porque los clientes sienten mayor atracción por aquellas *waria* que presentan una corporalidad cercana a los estándares femeninos (Nuño 2016). Si bien la mayoría de las *waria* con las que cohabitó se describían como hombres con alma femenina, también diferentes *waria* declaraban que veían la difusión y accesibilidad a los bienes de modificación corporal como una ventana para convertirse en 'mujeres de verdad', lo que a su vez implicaría dejar de 'ser *waria*':

Neli: yo siento que tengo un alma femenina y por eso me oponía a mi familia cuando intentaba prohibírmelo. Yo me siento más atraída hacia hombres que mujeres, y si quiero ganar la atención de los hombres tengo que vestirme lo más bella que pueda.

Néstor: entonces, si para ti el alma es más importante que el cuerpo, ¿cuál es tu opinión sobre las operaciones de reasignación de sexo?

Neli: bueno, en realidad quiero cambiar mis genitales. Quiero ser una mujer completa. Pero como no tengo el dinero... ese es el problema (entrevista con Neli, 21 de abril de 2014).

Este creciente interés por las prácticas de modificación corporal se ha generalizado en las últimas décadas entre los colectivos de travestis femeninos en todo el Sudeste Asiático (Winter y Doussantousse 2009).

En Indonesia, la religiosidad ha sido un elemento central a la hora de construir la identidad individual y colectiva (Burhanudin y van Dijk 2013). Actualmente, más del 85 por ciento de los habitantes del país se declaran musulmanes, pero la reciente apertura del país ha generado una progresiva secularización entre los jóvenes y la mercantilización de los principios y valores religiosos (Picard y Madinier 2011; Robinson 2008). De las *waria* con las que convivió, 27 se declaraban musulmanas y 3 cristianas. Si bien todas ellas se describían como creyentes desde su niñez, remarcan que en su adolescencia y juventud la religiosidad no formaba parte sustancial de sus vidas, pero describían estas etapas como periodos de reflexión y meditación en torno a la 'aceptación' de su 'condición' a través de un prisma religioso:

Antes de definirme como *waria*, también pensaba que estaba mintiendo a Dios, que mi fascinación por ponerme ropa de mujer no era lo que Dios quería. También hice algunos esfuerzos por volver a mi forma masculina. Incluso recé, rogándole que si no era lo que él quería que por favor me lo quitara. ¿Por qué debía pasarme a mí? ¿Por qué otras personas no tenían los mismos sentimientos? (entrevista con Sheila, 10 de abril de 2014).

La apertura en 2008 de un *pesantren* (internado) islámico para *waria* en la ciudad de Jogjakarta ha ayudado a promover interpretaciones y visiones del islam que rebaten las corrientes generales que niegan la aceptación de la transexualidad en la religión (Safitri 2013; Taha 2012).

Al igual que plantea Tom Boellstorff (2004a), las *waria* con las que confraternicé generalmente percibían su identidad a través de otras personas o el contacto con otras *waria*. Sin embargo, al igual que con la comunidad gay y lesbiana del país (Boellstorff 2003),

algunas *waria* también remarcaban la importancia de las revistas, libros y programas de televisión como medios alternativos para dar sentido a su propia identidad:

Nunca le conté a nadie sobre mi condición de *waria*. Quizás una de las partes más duras de mi vida es que nunca compartí con nadie cómo me sentía. Entonces empecé a buscar en Internet, libros, revistas y periódicos. Nadie me dijo nada ni preguntó al respecto (entrevista con Rica, 28 de marzo de 2014).



IMAGEN 2.—Foto de *waria*, Jogjakarta, Indonesia, 2014. Foto del autor.

A medida que las *waria* van entrando en la madurez adulta, sus narrativas describen un creciente interés por la práctica religiosa y la realización de acciones que las hagan ganar prestigio y respeto entre sus pares y en la sociedad (Taha 2012). Diferentes *waria* que en el pasado ejercieron como trabajadoras sexuales han terminado constituyendo sus propios salones de belleza, *warungs* u ONGs que abogan por el derecho a la salud de las *waria*. El siguiente extracto permite entender estos cambios a lo largo del tiempo:

Sheren: cuando era joven, tenía un alma joven y seguía mi pasión. No pensaba sobre los efectos en el futuro [refiriéndose a sus implantes de silicona]. Hoy el plan es diferente...  
 Mbak: sí, ese es nuestro plan. Después de curar sus ojos.  
 Sheren: todo necesita un proceso. También todas queremos ser siempre mejores y mejores. Yo antes seguía mis pasiones. Ahora estoy agradecida con lo que tengo.  
 (Entrevista con varias *waria*, 7 de abril de 2014).

En este caso particular, Sheren es una *waria* de alrededor de 50 años que se puso implantes de silicona aproximadamente hace dos décadas en Malasia. Sheren se declaraba musulmana desde pequeña (acudió a una escuela islámica), aunque concretó haber comenzado a ser practicante desde hacía aproximadamente un año. Este cambio vino motivado por su pérdida de visión a causa de una *toxoplasmosis*<sup>7</sup>. En esta etapa de su vida, Sheren enfatizaba la importancia de acercarse a Dios con la intención de ganarse su perdón y entrar al cielo; lo que implicaba tener que deshacerse de sus implantes de silicona ya que, de otra forma, Dios podría entender que estaba intentando ser engañado —ella afirmaba que su cuerpo era masculino (Boellstorff 2004a). Como el profesor Oelh Koeswinarno<sup>8</sup> me articuló en una comunicación personal, estos procesos de cambio y reinterpretación en la etapa adulta son frecuentes entre las *waria*. Durante su trabajo de campo fue testigo de cómo algunas *waria* ancianas decidieron ‘volver’ a su apariencia masculina con la finalidad de regresar a sus regiones de nacimiento y hacer las paces con sus familias.

Hasta el momento se han descrito procesos identitarios que podrían describirse como ‘locales’ y también cambios en torno a la interpretación de la feminidad, la corporalidad o la propia identidad de género que podrían tener su origen en procesos ‘globales’. Procesos de cambio análogos pueden observarse en contextos como el español, en donde caída de la dictadura franquista dio lugar a un periodo dominado por la economía de mercado y los procesos de medicalización de los cuerpos (Esteban 2013; Guasch y Mas 2014). Esta mutabilidad y variabilidad puede observarse también en otra dimensión como es la irrupción del término transgénero en el país. Si bien, desde el mundo académico, la noción de transgénero surgió como una categoría homogeneizadora de identidades no heteronormativas, también ha recibido importantes críticas en tanto que propone una construcción de los sujetos sociales centrado en principios de carácter político e individualista que niegan particularidades de carácter socio-cultural, de clase o étnicas (Valentine 2007). La mayoría de las *waria* con las que cohabité no conocían el término o las que lo habían escuchado rehusaban definirse como tales, llegando a describirlo como foráneo, occidental o político. El impacto, particularidades e implicaciones del uso de esta categorización puede observarse en aquellas *waria* que se identifican activamente con el término, que casualmente se encontraban en un contacto más directo con las ONGs que lo promovían. El caso de Rica ejemplifica las diferencias subyacentes a la identidad transgénero con los principios y dinámicas *waria* ‘locales’.

Anteriormente, se describió en un extracto que Rica había ‘descubierto’ que era *waria* a través de distintos medios como libros o magazines. A lo largo de su vida, diversas relaciones amorosas le hicieron pensar en una operación de reasignación de sexo, a pesar de que tradicionalmente las *waria* remarcan que uno de los atributos esenciales que componen su identidad de género es su miembro masculino (Oetomo 2000):

<sup>7</sup> La Toxoplasmosis es una infección causada por el parásito *Toxoplasma Gondii*. El contagio puede producirse a través del contacto directo con animales (p.ej. gatos) o la ingesta de carne cruda o poco cocinada.

<sup>8</sup> Actualmente trabaja como profesor en el centro de vida religiosa (*Puslitbang Kehidupan Keagamaan*) de Jogjakarta. Ha realizado un extenso trabajo de campo con las *waria* de Jogjakarta durante la década de 1990.

Él realmente me gustaba y yo comencé a encontrarme bastante confusa sobre mi género cuando él se ofreció a pagarme la operación [...] Estaba realmente asustada, principalmente por las responsabilidades que eso conllevaba. *Pero de alguna manera no estaba a gusto con mi pene*. Tenía miedo de que nadie pudiera alguna vez quererme (entrevista con Rica, 6 de marzo de 2014). Énfasis del autor.

Rica finalmente no realizó la operación, y en 2006 comenzó a trabajar como agente de salud comunitaria en una ONG que implementaba programas para *waria* y a través de esta interacción comenzó a interesarse en el activismo LGTB y cuestiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos. Gracias al apoyo de esta organización, Rica indica que decidió hacer pública su identidad de género a su familia:

De repente ellos me vieron toda vestida. *Nunca le había dicho nada a mi familia al respecto de mi condición 'trans'*; pero en la organización me ayudaron mucho [...] Esto no debería haber pasado en mi generación. Creo que todos los padres deberían saber qué les pasa a sus hijos. Ese es mi problema también, quiero decir, que perdí mucho tiempo... *si se lo hubiera confesado* antes ellos podrían haberme aceptado antes (entrevista con Rica, 8 de marzo de 2016). Énfasis del autor.

Como anteriormente se ha descrito, el 'ser *waria*' comúnmente se oculta a la familia, quienes terminan descubriéndolo (Boellstorff 2004a). En la narrativa de Rica se puede observar un cambio revelador en tanto que en su discurso se enfatiza la importancia de la iniciativa personal y la 'apertura' o 'confesión' como elementos liberadores que a su vez sirven para fundamentar la conciencia del individuo (Nguyen 2010). Actualmente, Rica se define como una activista transgénero que lucha por el reconocimiento y aceptación de la igualdad de género en Indonesia.

Las implicaciones y prolongaciones del término transgénero se pueden observar también en otras dimensiones como es la convivencia y socialización *waria*. Entre las *waria*, tradicionalmente se han descrito prácticas y recursos de solidaridad y apoyo colectivo como estrategia para hacer frente a la discriminación social (Taha 2012). Tras ser expulsadas de sus hogares, las *waria* generalmente tienden a apoyarse en sus pares, los cuales les dan cobijo, manutención, dinero, enseñándoles a su vez a «vivir y actuar como *waria*» (Koeswinarno 2007; Nuño 2016). La injerencia de discursos de corte individualista —que han sido canalizados a través de los principios del transgenerismo— ha propiciado cambios en estas dinámicas. Volviendo al caso de Rica, en el pasado ella se describía como perteneciente a un grupo *waria* dentro de la ciudad de Jogjakarta, convivía con varias *waria* en una misma casa y participaba en sus organizaciones y actividades colectivas como concursos de belleza o campeonatos de voleibol. Actualmente, Rica no reside con ningún grupo *waria*, sino que vive sola en una pequeña habitación. Tampoco colabora ni participa de las actividades de los grupos *waria* de la ciudad de manera cotidiana, sino que se encuentra involucrada en programas de agricultura ecológica y en asociaciones de carácter político con personas no *waria*. Aun así, Rica sigue manteniendo contacto y amistades con las *waria* de la ciudad y las *waria* de la ciudad la consideran también *waria*. Rica atribuye estos cambios a la cantidad de enfrentamientos, conflictos y adversidades entre los diferentes grupos *waria*. Sin embargo, esta transformación también se asemeja a las que se han producido en el seno de otros colectivos del país como las mujeres, quienes por medio de la influencia 'global' de los medios de comunicación y la cultura popu-

lar han contestado los modelos hegemónicos de feminidad establecidos en el país, describiendo nuevas 'pautas de deseo', una mayor independencia social y económica frente a las figuras tradicionales del esposo y la familia (Robinson 2008). Como algunos autores describen, la búsqueda de la libertad e individualidad han sido uno de los motores discursivos del neoliberalismo desde hace más de dos décadas (Rose 1999).

La irrupción de la identidad transgénero en el país ha retomado los discursos en torno a la categoría del tercer sexo/género: «Yo creo soy *waria*, no me siento ni como hombre ni mujer, sino como *waria*» (entrevista con Sheila, 10 de abril de 2014). Todos los sujetos con los que coexistí y que se identifican como transgénero empleaban los conceptos transgénero y *waria* como sinónimos; a su vez, el resto de *waria* las consideran sus pares. Sin embargo, ambos términos no deberían ser entendidos como sinónimos. Como plantean Adam *et al.*, el hecho de que existan similitudes en las actividades, símbolos o usos del lenguaje, no implica que ambas identidades sean similares (1999: 344). De igual manera, los sujetos pueden reconocerse en varias identidades que se encuentren imbricadas entre sí (Villoro 1988).

Al mismo tiempo, tampoco debería considerarse el impacto del transgenerismo como una inferencia exclusivamente 'global'. Como indica Tom Boellstorff en su análisis sobre la 'aparición' de las categorías *gay* y *lesbi* en el país, ante de la irrupción léxica de ambas categorías, estas identidades se encontraban circunscritas dentro de nociones de género presentes en el imaginario colectivo, como la de *waria*. De manera similar, Boellstorff describe cómo algunos hombres homosexuales pueden transformarse (*dendong*) en *waria* y viceversa (2003: 233). Durante mi trabajo de campo también escuché a diferentes personas hablar de conocidas *waria* que se habían 'convertido' en homosexuales o de *waria* que querían 'convertirse' en mujeres a pesar de que no habían escuchado hablar de la transexualidad, ¿hasta qué punto estas 'conversiones' son un efecto 'global' y no se corresponden, por otro lado, con la visibilización de una diversidad de identidades de género que hasta el momento no habían sido nombradas dentro del imaginario colectivo? Más investigaciones a este respecto son necesarias (Boellstorff 2005).

Como hemos podido observar, la transformación de la sociedad indonesia ha conllevado la reconfiguración de las imágenes e interpretaciones en torno a las *waria* hasta el punto de que hoy en día no se puede hablar de una definición homogénea y estereotípica del término. Estas dinámicas de hibridación, permutación y maleabilidad pueden ser descritas como un fenómeno mundial. Por ejemplo, Evelyn Blackwood y Saskia Wieringa establecen diferentes conexiones y paralelismos entre los comportamientos y prácticas de lesbianas y travestis en Jakarta y Lima (1999: 206-229). Antonio Agustín y Sara Oñate describen las relaciones entre los procesos de migración entre Ecuador y España y la construcción de las identidades transexuales, que pasan a convertirse en itinerarios corporales (García y Oñate 2008). En el sur de España se pueden distinguir identidades homosexuales determinadas que además son visibles y reconocidas en determinados ámbitos sociales (Cáceres y Valcuende 2014), y además en los Estados Unidos se ha descrito una rica variabilidad en torno a la noción de transgénero y la apropiación de su subjetividad (Valentine 2007). En las sociedades sudafricanas, hoy en día es posible identificar identidades de género 'tradicionales', expresiones procedentes de países industrializados y otros constructos de género post-coloniales (Murray y Roscoe 1998: 277). En Tailandia, diferentes categorías de género





IMAGEN 3.—Foto de *waria*, Jogjakarta, Indonesia, 2014. Foto del autor.

y prácticas sexuales sirven para expresar tipos de unión y distinción en la sociedad (Aggleton *et al.* 2012). También, en regiones de India o Nepal la difusión de diferentes interpretaciones ‘globales’ en torno al sexo ha dado lugar a la aparición de complejas imágenes empleadas para constituir distinciones de carácter moral, social y racial asociadas a la sexualidad y al control de los cuerpos (Adams y Pigg 2005). En palabras de Denis Altman, esta variabilidad puede deberse a que la sexualidad y la subjetividad se han convertido en elementos centrales para la construcción y reproducción de las sociedades en el siglo XXI (2001).

A lo largo de este artículo se ha ilustrado de qué manera las formas ‘tradicionales’ de conceptualizar a las *waria* han ido transformándose, dando lugar a procesos de hibridación y mutabilidad. Por ejemplo, si bien para las *waria* la esencia de su subjetividad sigue siendo su alma femenina, el acceso a tecnologías de modificación corporal ha propiciado que entre algunas *waria* emerjan diferentes deseos de unificar su alma y cuerpo en torno a la feminidad. Al mismo tiempo, los discursos y prácticas que las *waria* jóvenes expresan en torno a la exploración de su sexualidad no solo pueden asociarse paralelamente a las reivindicaciones de mujeres en la Indonesia contemporánea, sino también con dinámicas de otros colectivos de travestis femeninos de otras partes del mundo como Brasil (Kulick 1998). De esta manera, sus dinámicas de soporte y apoyo mutuo se asimilan a las de otros grupos tradicionalmente discriminados como las *Hijras* en India (Nanda 1999) o los *tomboi* en Indonesia (Schneider 2015). Por consiguiente, la subjetividad *waria* en la Indonesia contemporánea se presenta como un proceso de continua agencialidad, entendida como «la capacidad de

darse cuenta de los intereses personales en contra del peso de la tradición, los decretos trascendentales u otros obstáculos (individuales o colectivos)» (Mahmood 2001: 206), que se encuentran atravesados por dimensiones personales (deseos y expectativas) y colectivas (religión, presión social). Analizar esta variabilidad es indispensable para poder redefinir la 'naturaleza' del término y mostrar su mutabilidad.

## 5. CONCLUSIÓN

Este artículo ahonda en las diferentes formas de entender la subjetividad *waria* (travestis femeninos) en la Indonesia contemporánea. Las diferentes definiciones acuñadas hasta la actualidad nos permiten explorar diferentes interpretaciones, paralelismos y diversificaciones en torno a la aceptación social o la construcción identitaria del término. Seguidamente, se propone un análisis alternativo de las subjetividades *waria* encarnado a través de las historias de vida y la influencia de los recientes cambios socio-políticos y económicos que han tenido lugar en Indonesia. Esta exégesis sirve para poner de manifiesto el carácter cambiante y dinámico del término. Actualmente, 'ser *waria*' constituye una dimensión compleja y permeable cuyos significados e interpretaciones se encuentran atravesados por prácticas y dinámicas de carácter híbrido como la socialización religiosa o el impacto de las imágenes en torno a la maleabilidad del cuerpo. Al mismo tiempo, la irrupción de la noción de transgenerismo en el país ha dado lugar al surgimiento de una nueva identidad de género diferencial cuyas dinámicas representan una ruptura con los procesos 'tradicionales' de socialización entre *waria*.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adam, Barry, Jan Willem Duyvendak y André Krouwel. 1999. «Gay and Lesbian Movements Beyond Borders? National Imprints of a Worldwide Movement», en Barry Adam, Jan Willem Duyvendak y André Krouwel (eds.), *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*. 344-371. Filadelfia: Temple University Press.
- Adams, Vincane y Stacy Pigg. 2005. *Sex in Development: Science, Sexuality, and Morality in Global Perspective*. Duke: Duke University Press.
- Aggleton, Peter, Paul Boyce, Henrietta Moore y Richard Parker (eds.). 2012. *Understanding Global Sexualities: New Frontiers*. Londres: Routledge.
- Agustín, María Laura. 1988. *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. Nueva York: Zed Books.
- Altman, Denis. 1996. «Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities». *Social Text* 48: 77-94.
- Altman, Denis. 2001. *Global Sex*. Chicago: Chicago University Press.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Trilce.
- Azra, Azyumardi. 2013. «Distinguishing Indonesian Islam. Some Lessons to Learn», en Jajat Burhanudin y Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia. Contrasting Images and Interpretations*. 63-74. Ámsterdam: University of Amsterdam Press.
- Balgos, Benigno, J.C. Gaillard y Kristinne Sanz. 2012. «The Waria of Indonesia in Disaster Risk: The Case of the 2010 Mt Merapi Eruption in Indonesia». *Gender and Development* 2(2): 337-348.
- Besnier, Niko. 1994. «Polynesian Gender Liminality through Time and Space», en Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. 285-328. Nueva York: Zone Books.

- Besnier, Niko. 2002. «Transgenderism, Locality, and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga». *American Ethnologist* 29(3): 534-566.
- Blackwood, Evelyn. 2005. «Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia». *The Journal of Asian Studies* 64(4): 849-879.
- Blackwood, Evelyn. 2007. «Regulation of Sexuality in Indonesian Discourse: Normative Gender, Criminal Law and Shifting Strategies of Control». *Culture, Health and Sexuality* 9(3): 293-307.
- Blackwood, Evelyn y Saskia Wieringa (eds.). 1999. *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices across Cultures*. Nueva York: Columbia University Press.
- Boellstorff, Tom. 2003. «Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World». *American Ethnologist* 30(2): 225-242.
- Boellstorff, Tom. 2004a. «Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites». *Cultural Anthropology* 19(2): 159-195.
- Boellstorff, Tom. 2004b. «The Emergence of Political Homophobia in Indonesia: Masculinity and National Belonging». *Ethos* 69: 465-486.
- Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago. Sexuality and Nation in Indonesia*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Boellstorff, Tom. 2014. «Lessons from the Notion of ‘Moral Terrorism’», en Thomas Stodulka y Briggitt Röttger-Rössler (eds.), *Feelings at the Margins: Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*: 148-158. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brenner, Suzanne. 2011. «Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia». *American Anthropologist* 113(3): 478-490.
- Bryman, Alan. 2008. *Social Research Methods*. Oxford: UOP.
- Burhanudin, Jajat y Kees van Dijk (eds.). 2013. *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Ámsterdam: Amsterdam University Press.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Tenth Anniversary Edition*. Londres: Routledge classics.
- Cáceres, Rafael F. y José María Valcuende del Río. 2014. «Globalización y diversidad sexual, gays y marisquitas en Andalucía». *Gazeta de Antropología* 30(3): artículo 7.
- Davies, Sharyn. 2010. *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves*. Londres: Routledge.
- Dubar, Claude. 2000. *La crisis de las identidades, la interpretación de una mutación*. Barcelona: Bellaterra.
- Elias, Norbert. 1982. *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisea.
- Esteban, Mari Luz. 2013. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- García, Antonio Agustín y Sara Oñate. 2008. «Transexuales ecuatorianas: el viaje y el cuerpo», en Gioconda Herrera y Jacques Ramírez (eds.), *América Latina migrante: estado, familias, identidades*: 343-360. Quito: FLACSO.
- Guasch, Óscar y Jordi Mas. 2014. «La construcción médico-social de la transexualidad en España (1970-2014)». *Gazeta de Antropología* 30(4): artículo 6.
- Hardon, Anita y Nurul Ilmi. 2014. «On Coba and Cokok: Youth-Led Drug-Experimentation in Eastern Indonesia». *Anthropology and Medicine* 21(2): 217-229.
- Herdt, Gilbert (ed.). 1994. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nueva York: Zone Books.
- Heryanto, Ariel (ed.). 2008. *Popular Culture in Indonesia. Fluid Identities in Post-Authoritarian Politics*. Londres: Routledge.
- Hwangh, Sel. 2011. «The Western ‘Lesbian’ Agenda and the Appropriation of Non-Western Transmasculine People», en Jill A. Fisher (ed.), *Gender and the Science of Difference: Cultural Politics of Contemporary Science and Medicine*: 164-186. Nueva York: Rutgers.
- Ilmi, Nurul y Takeo H. David. 2014. «Balancing Benefits and Harms: Chemical Use and Bodily Transformation among Indonesia’s Transgender Waria». *International Journal of Drug Policy* 25: 789-97.
- Jackson, Peter. 2009a. «Global Queering and Global Queer Theory: Thai [Trans] genders and [Homo] sexualities in World History». *Autrepart* 49: 15-30.
- Jackson, Peter. 2009b. «Capitalism and Global Queering National Markets, Parallels among Sexual Cultures, and Multiple Queer Modernities». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 15(3): 357-395.

- Jackson, Peter y Gerard Sullivan. 1999. «A Panoply of Roles: Sexual and Gender Diversity in Contemporary Thailand», en Peter Jackson y Gerard Sullivan (eds.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*: 1-27. Nueva York: Haworth Press.
- Keshavjee, Salmaan. 2015. *Blind Spot: How Neoliberalism Infiltrated Global Health*. Berkeley: University of California Press.
- Koeswinarno, Oleh. 2007. *Kebidupan Bergama Waria Muslim di Yogyakarta*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Koeswinarno, Oleh. s/f. *Islam and Marginalization of Waria. An Effort to Reconstruct Islamic Law about Transgender*. Artículo no publicado.
- Kortschak, Irfan. 2010. *Invisible People: Poverty and Empowerment in Indonesia*. Yakarta: The Lontar Foundation.
- Kulick, Don. 1998. *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: Chicago University Press.
- Lang, Sabine. 1997. «Various Kinds of Two-Spirit People: Gender Variance and Homosexuality in Native American Communities», en Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas and Sabine Lang (eds.), *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*: 100-119. Illinois: University of Illinois.
- Mahmood, Saba. 2001. «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent. Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival». *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.
- Monc6, Beatriz. 2011. *Antropología de género*. Madrid: Síntesis.
- Murray, Stephen y Will Roscoe. 1998. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Nanda, Serena. 1999. *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Nanda, Serena. 2000. *Gender Diversity: Crosscultural Variations*. Illinois: Waveland Press.
- Nguyen, Vinh-Kin. 2010. *The Republic of Therapy: Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*. Duke: Duke University Press.
- Nuño, Néstor. 2016. «The Use of 'Life-Enabling' Practices among Waria. Vulnerability, Subsistence and Identity in Contemporary Jogjakarta», en Adi Moreno y Susanne Hofmann (eds.), *Intimate Economies: Bodies, Emotions and Sexualities on the Global Market*. Palgrave.
- Nuño, Néstor. En prensa. «Yo creo que nos están pidiendo morir... ellas quieren morir'. Las dimensiones olvidadas de los programas de prevención y tratamiento del VIH llevados a cabo con las *waria* de la ciudad de Jogjakarta». *Desacatos* 54.
- Oetomo, Dédé. 1999 [1996]. «Gender and Sexual Orientation in Indonesia», en Laurie Jo Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*: 259-269. Duke: Duke University Press.
- Oetomo, Dédé. 2000. «Masculinity in Indonesia: Gender, Sexualities and Identities in a Changing Society», en Richard Parker, Regina Maria Barbosa y Peter Aggleton (eds.), *Framing the Sexual Subject: The Politics of Gender, Sexuality, and Power*: 46-59. Berkeley: University of California Press.
- Oetomo, Dédé. 2002. «Now You See It, Now You Don't: Homosexual Culture in Indonesia». *International Institute for Asian Studies Newsletter* 29: 9. Disponible en: <[http://iias.asia/sites/default/files/IIAS\\_NL29\\_09.pdf](http://iias.asia/sites/default/files/IIAS_NL29_09.pdf)>. Fecha de acceso: 28 mar. 2017.
- Ong, Aihwa. 2007. «Neoliberalism as a Mobile Technology». *Transactions of the Institute of British Geographers* 32(1): 3-8.
- Peletz, Michael. 2006. «Transgenderism and Gender Pluralism in Southeast Asia since Early Modern Times». *Current Anthropology* 47(2): 309-340.
- Peletz, Michael. 2011. «Gender Pluralism: Muslim Southeast Asia since Early Modern Times». *Social Research: An International Quarterly* 78(2): 659-686.
- Picard, Michel y Rémy Madinier (eds.). 2011. *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*. Londres: Routledge.
- Prasertvaningsih, Luh Ayu S. 2007. *The Maze of Gaze: The Color of Beauty in Transnational Indonesia*. University of Maryland.
- Rae, Linda B. y Davies S. Graham. 2014. *Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia: Sexual Politics, Health, Diversity and Representations*. Londres: Routledge.
- Robinson, Kathryn. 2008. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. Londres y Nueva York: Routledge.

- Roscoe, Will. 2000 [1998]. *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rose, Nikolas. 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Safitri, Dian M. 2013. «The Politics of Piety in the Pondok Pesantren Khusus Waria Al-Fattah Senin-Kamis Yogyakarta. Negotiating the Islamic Religious Embodiment», en Burhanudin Jajat y Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*: 91–109. Ámsterdam: Ámsterdam University Press.
- Saraswati, L. Ayu. 2013. *Seeing Beauty, Seeing Race in Transnational Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schneider, Kristina. 2015. «Crossing Margins of Gender and Space – Notions on the Fluidity of (Butchi) Gender Expressions in Yogyakarta, Indonesia». Comunicación presentada en la conferencia «Interdisciplinary Innovations in the Study of Religion and Gender: Postcolonial, Post-Secular and Queer Perspectives». Universidad de Utrecht (Holanda), 12-14 de febrero de 2015.
- Sinnott, Megan. 2010. «Borders, Diaspora, and Regional Connections: Trends in Asian «Queer» Studies». *Journal of Asian Studies* 69(1): 17-31.
- Suryakusuma, Julia I. 1996. «The Sate and Sexuality the New Order Indonesia», en Laurie J. Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*: 92–119. Duke: Duke University Press.
- Taha, Nur'Ain. 2012. *Let Me Be a Servant of God: A Study of Pondok Pesantren Khusus Waria Senin-Kamis in Yogyakarta*. Tesis de maestría sin publicar. Singapur: Department of Southeast Asian Studies and National University of Singapore.
- Valentine, David. 2004. «The categories themselves». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 10(2): 215-220.
- Valentine, David. 2007. *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press.
- Villoro, Luis. 1988. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM/Paidós.
- Winter, Sam y Serge Doussantousse. 2009. «Transpeople, Hormones, and Health Risks in Southeast Asia: A Lao Study». *International Journal of Sexual Health* 21: 35-48.
- Yue, Audrey. 2011. «Critical Regionalities in Inter-Asia and the Queer Diaspora». *Feminist Media Studies* 11(1): 131-138.

Fecha de recepción: 18 de junio de 2016

Fecha de aprobación: 27 de octubre de 2016