



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FCPYS, IIS, CRIM, CISAN, FES-A

CAMPO DE CONOCIMIENTO: SOCIOLOGÍA

EL *SELF* EN MUJERES TRANS DE LA CIUDAD DE MÉXICO:
EXPERIENCIA, PERFORMANCE Y DIALÉCTICA DE GÉNERO

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:

ANDRÉS ALVAREZ ELIZALDE

TUTORA:

DRA. HORTENSIA MORENO ESPARZA

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS DE GÉNERO

COMITÉ TUTOR:

DRA. LUCERO JIMÉNEZ GUZMÁN

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS

DRA. ROSÍO CÓRDOVA PLAZA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

DRA. MARGARITA VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS

DRA. ELSA MUÑIZ GARCÍA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, XOCHIMILCO

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A Hortensia Moreno por su paciencia y compromiso para revisar y hacer observaciones en cada línea escrita. Su acompañamiento fue muy agradable y fructífero. Igualmente agradezco a Lucero Jiménez y Rosío Córdova por su apreciada lectura y su amable atención en cada semestre. A Margarita Velázquez y Elsa Muñiz por aceptar ser parte del jurado, y por sus anotaciones y motivaciones para continuar con este y otros proyectos.

A mi alma mater la UNAM por hacerme descubrir la necesidad y la sed del conocimiento. Al posgrado por los procedimientos y la formación de alto nivel académico. Al CONACyT por la beca otorgada y las becas mixtas para mis estancias en el extranjero. Al PAEP por los apoyos complementarios.

A los profesores de quienes aprendí mucho y me sugirieron en un inicio, caminos para abordar el tema: Marta Lamas, Roberto Castro y Laura Montes. A mis amigos con quienes platiqué sobre el tema y por sus comentarios: César Torres, Luz JimPor, Cynthia Méndez, David Fernández, Cynthia Rodríguez y Martín Cernas.

A David Le Breton por recibirme en la Université de Strasbourg, así como por su tutoría y afecto siempre noble. A Jean-Luc Nancy y a Hubert Knoblauch por permitirme entrevistarlos en diferentes momentos en Europa. A mis nuevos amigos con quienes coincidí en Francia: Coline, Juliana, Cecilia, Loreley, Eva, Xiaoshuai, Bruna, Rose, Fábio, Jeruza, Florian, Maxime, Baptiste, Julia, Bety, Richard, Thierry, Alexandre, Audrey, Gillian y a Patrice espèce de singe. A mi querida amiga Berenice Peñafiel por su escucha y las risas terapéuticas.

A las mujeres trans que aceptaron ser entrevistadas. Sus vidas son extraordinarias y sus relatos sorprendentes. Toda mi gratitud es para ustedes.

A mis papás, Floriberta y Agripino, y a mis hermanos, Ana, Adrián y Brenda por su apoyo y generosidad. Son lo más sagrado que tengo, verlos sonreír me llena de alegría y me hace muy feliz.

Se puede poseer un espejo, ¿también se posee,
en tal caso, la imagen reflejada en él?
L. WITTGENSTEIN

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
Acercamientos.....	6
El problema.....	8
Estrategia metodológica.....	9
I. EXPERIENCIA.....	15
El concepto sociológico.....	20
Sedimentación.....	26
Liminalidad.....	31
II. SELF.....	37
Sí mismo como una otra.....	38
Diferencia/Indiferenciación.....	45
Narrativas.....	59
III. PERFORMANCE.....	69
Cuerpos.....	73
Regiones.....	107
Regresión.....	126
IV. DIALÉCTICA DE GÉNERO.....	137
Transgresión.....	139
Tríada.....	155
Invención.....	162
CONCLUSIONES.....	166
ANEXOS.....	173
BIBLIOGRAFÍA.....	196

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, el tema transgénero es de interés en reflexiones legales, médicas, sociales y académicas en México. La presencia en la vida cotidiana de una persona trans es cada vez más visible y deja a cualquier otra persona, asombrada o perpleja. Se pueden encontrar en instituciones como el caso de Rubí Suárez, que marzo de 2016, es la primera mujer trans en ocupar una regiduría municipal en el estado de Guanajuato.¹ O el caso de Oyuki Martínez, primera universitaria transgénero en recibir su título profesional de Licenciada en Ciencia Política y Administración, por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.² Otras más son artistas, guardias, bailarinas, empresarias, funcionarias, estilistas, educadoras, comerciantes, abogadas, trabajadoras sexuales, diseñadoras, médicas, activistas o amas de casa. El sistema social parece darles lugar.

Sin embargo, a pesar de este reconocimiento y apertura, poco se sabe de la experiencia trans: cómo viven, cómo se presentan, cómo se relacionan. Hay hombres trans, mujeres trans, niños y niñas trans, adolescentes trans y adultos trans; cada grupo tiene historias y procesos distintos de socialización. La gran mayoría pasa por la discriminación y el rechazo: desde violencias simbólicas hasta el asesinato. Son las mujeres trans quienes son más atacadas en la vía pública: según el último informe de *Letra S*, entre enero de 2013 y diciembre de 2017, al menos 381 personas de la comunidad LGBT fueron asesinadas en México; de ellas, las víctimas más numerosas son las mujeres trans, con 209 casos, seguidas de hombres gay/homosexuales, con 158 casos, seis hombres bisexuales y tres mujeres lesbianas. Para el estudio, el promedio de vida de las mujeres trans en México es de 31 años.³

¹ Aristegui Noticias (11 de marzo de 2016). “*Rubí*, la primera regidora transgénero en Guanajuato”. Recuperado de: <http://aristeguinoticias.com/1103/mexico/rubi-la-primera-regidora-transgenero-de-guanajuato/>.

² Sara Pantoja (11 de diciembre 2014). “Oyuki, universitaria en defensa de su identidad transgénero”. *Revista Proceso*. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/390427/oyuki-universitaria-en-defensa-de-su-identidad-transgenero>.

³ *Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGTBTTT en México. 2013-2017*. (2018). Letra S, Sida, Cultura y vida cotidiana A. C. México.

Acercamientos

Desde el inicio del doctorado, la cuestión trans me planteó distintas interrogantes, por lo que poco a poco fui entrando al tema: tanto a la bibliografía existente como a hechos ocurridos a mediados de 2014: una mujer activista transexual muere en Chile. En algunos videos de sus performances, se muestra desafiante, transgresora, libre para expresar sus ideales. Supe entonces que tenía que dar cuenta de la experiencia trans. Decisión que se legitimó cuando en el Seminario de Investigación Doctoral se discutió sobre la experiencia y la vivencia, con el artículo “Conceptos estructurantes de la investigación cualitativa” (De Souza, 2010). Me di cuenta en ese momento de que no podía definir la experiencia en un párrafo, como lo hacía el texto, y que marcarla como sustantivo era una forma simple de abordarla.

El tema no lo podía definir en todas las personas trans, pues hay diferencias claras entre ellas: cada grupo vive una realidad distinta. Fue entonces cuando asistí al “Coloquio Internacional sobre Derechos Sexuales y Reproductivos”, en la Universidad del Claustro de Sor Juana, en septiembre de 2014. Ahí escuché a Buck Ángel, quien narró su historia y respondió preguntas sobre el género, el cuerpo, la salud y el sexo en un hombre trans. Pensé que podría hacer mis estudios sobre hombres trans en la Ciudad de México, pero Buck no era mexicano. Luego siguió otra actividad trans: “La semana Cultural Trans. Diversidad Sexual 2014”, organizada por Karla Ivón. Asistí a una de las conferencias: la invitada era Laura Victoria Martes. Al término de su ponencia sobre mujeres trans, le pregunté que cuál era su mayor satisfacción y su mayor miedo en la ciudad: su mayor satisfacción eran sus hijos y su mayor miedo —en contraste con lo que yo pensaba, que sería quizá la discriminación, la violencia, el desempleo o el rechazo familiar que puede vivir una mujer trans—, dijo: “el no reconocirme algún día como mujer, como yo”. Su respuesta y su caso, me abrió un campo enorme de investigación aún poco explorado,⁴ es decir, el dar cuenta de

⁴ Las inquietudes de trabajo de campo se confirmaban con las teóricas y con la revisión de tesis en Ciencias Sociales de la UNAM; el tema transgénero es investigado desde la década de 1990. En estas tesis, que no pasan de veinte, los temas de reflexión y análisis se centran en cuestiones legales, derechos, visibilidad, procedimientos penales; otras, en relatos y formas de discriminación; en disforias del yo e historias de vida; y solo tres, de doctorado, en la identidad, el cuerpo y la parentalidad. En el anexo I clasifico las tesis por disciplinas.

la condición social en la que se encuentran las mujeres trans que expresaron socialmente su identidad femenina en la edad adulta y con ello, todo un proceso complejo en la presentación de su persona: ¿cómo se perciben a sí mismas y cómo lo hacen los otros?, ¿qué modificaciones corporales realizan las mujeres trans y cómo las experimentan?, ¿cómo interactúan y a qué se enfrentan en la vida cotidiana?, ¿en qué lugares se localizan en la inagotable Ciudad de México? y ¿qué posición ocupan en el orden social?

En un inicio, no tenía ningún contacto con alguna persona trans, por lo que no sabía cómo acercarme a ellas. Aunque no era tan urgente durante el primer semestre, pues tenía que trabajar el protocolo. Para pensar el problema de investigación inicié el trabajo de campo para saber *qué, a quién, por qué y cómo* investigar. ¿Cuál era el lugar idóneo para este primer acercamiento? Fui a las marchas LGBT de la ciudad y asistí a jornadas y coloquios sobre la diversidad sexual. Comencé a conocer a mujeres trans; unas me contactaron con otras y así, como una bola de nieve, aumenté el número de entrevistas. Me di cuenta de que tenían algo en común: la mayoría de ellas, en una época anterior cumplían un rol de padre y esposo, y decidieron expresar su feminidad como condición de vida en la edad adulta.

Mi investigación se limitó entonces: me centraría en mujeres trans que vivieron por mucho tiempo con una identidad de género masculina. Reducirla a un grupo específico, me permitió, por un lado, no generalizar las explicaciones de experiencias diversas y problemáticas por las que pasa la comunidad trans, y por otro lado, describir y mostrar sobre la particularidad de los casos.

Acercarme a este grupo específico, me hizo pensar en qué podía revelar con la investigación. Por lo que comencé a generar algunas hipótesis que trato de plantear o discutir durante la tesis: a) las mujeres trans adultas pasan por situaciones y momentos en las que su persona se pone en cuestionamiento frente al otro, pero también frente a sí mismas, por lo que tenía que cuestionar la interacción social, b) si hacen cambios corporales, algo importante pasaba en la experiencia, c) el performance podía revelar la presentación de la persona en la vida cotidiana y mostrar cómo se aprende la feminidad trans d) si expresaban su feminidad en la edad adulta, el contexto tenía que haber cambiado para no manifestarla antes, e) quizá las mujeres trans adultas tenían más dificultades sociales en comparación de mujeres trans jóvenes pues hay un cambio del estatus social

después de varias décadas, f) sus narrativas podían ser transgresoras a nivel individual y colectivo, y g) el orden de género se estaba reconfigurando a nivel discursivo y práctico con un costo social muy alto. Con estas aproximaciones, nació mi interés sociológico por rastrear la experiencia para tratar de explicar qué está pasando con la persona a nivel corporal y social en un tema de suma importancia en la vida contemporánea

El problema

La pregunta principal que dirige mi investigación es: ¿cómo se constituye el *self* en mujeres trans que vivieron como hombres y que decidieron expresar socialmente su feminidad en la adultez en la Ciudad de México? Esta pregunta me generó más preguntas durante el trabajo de campo. Fue un proceso dialéctico que crecía en cuanto me cuestionaba por medio de preguntas *simples* y *complejas* (Elder y Paul, 2005: 11) sobre la realidad trans. Los cuestionamientos pasaban desde los más evidentes sobre la vida personal o profesional de las mujeres hasta los más íntimos o subjetivos. Implicaron también pasar de un *problema social* a un *problema sociológico* (Bourdieu, 2008: 368). Al tiempo que fui entrando al trabajo de campo y a la realización de entrevistas, las preguntas se fueron especializando y definiendo de manera sociológica. Así, al comenzar a definir el problema con preguntas y en ese ejercicio, encontrar el *sentido del problema* —como dice Bachelard (2011: 16)—, pude dar estructura y dirección a mi objeto de investigación. Las preguntas secundarias y los temas que desarrollo, los divido en cada capítulo y giran alrededor del *self*.

En el capítulo I retomo la producción sociológica sobre el concepto *experiencia* y trato de describir su significado y su pertinencia como categoría de análisis para explicar situaciones por las que pasan las mujeres trans. La complejidad de entender la experiencia trans lleva a explicar no solo cómo se enmarca por la subjetividad y la cultura, sino cómo se configura desde el cuerpo y el género. Por lo que la experiencia adquiere una semántica particular: hay un ordenamiento de las experiencias. Hago, entonces, un reconocimiento a las aportaciones de Dilthey, Schütz, Dewey, Scott y Turner. La experiencia sociológica y la sociología de la experiencia pueden ayudar en mucho a entender la transexualidad.

En el capítulo II reflexiono sobre *quién* experiencia y produce la experiencia, es decir, pensar cómo el *self* se define y en qué condiciones se está constituyendo. Lo retomo

en inglés al no tener una traducción en español de este concepto crucial en la teoría sociológica. El *self* hace pensar la relación social con otros *selves*. Hay identificaciones, pero también no-identificaciones del *self*, por lo que ciertas experiencias se vuelven significativas para la existencia misma del *self*. En el caso de las mujeres trans, hay una revelación del *self*. Los autores clásicos de la sociología que retomo para hablar del *self* son Goffman, Mead y Giddens, y otros como De Lauretis, Foucault y Ricœur.

En el capítulo III hago una reflexión sobre el *performance*. Al hacer la revisión de las tesis doctorales sobre personas trans, se puede leer que se habla de *performance* de género y se hace una relación casi automática con la performatividad de Butler. Sin embargo, considero que un tema reciente como la transexualidad necesita explicarse desde los términos más básicos del *performance* para conocer la experiencia trans y así explicar las implicaciones del *performance* en los procesos corporales, en la interacción y en la estructura social. El *performance* no solo implica aquello que se muestra o expone, sino que se performa y qué pasa cuando los *performances* entran en comunicación o interacción. Algunos *performances* trans tienen sus lugares específicos para presentarse en la Ciudad de México. Autores como Goffman, Le Breton y Schütz, así como Kessler y McKenna y Budgeon me ayudaron a explicar las implicaciones corporales y sociales del *performance*.

En el capítulo IV cuestiono la posición que ocupa lo trans en el género y a qué se enfrenta en el orden social. Desde mi punto de vista, trato de demostrar cómo se dialectizan las experiencias trans frente a la feminidad y la masculinidad. Por lo que la transgresión posibilita la marcación y la abertura de límites, y al mismo tiempo, un movimiento propio de lo trans dentro del género.

Como reflexiones finales escribo un apartado de conclusiones que concretizan mis hallazgos de trabajo de campo y mis postulados teóricos, y ensayo otras preguntas para futuras investigaciones sobre lo trans en México.

Estrategia metodológica

Mi acercamiento metodológico es etnográfico, para describir estructuras complejas de sentido y de significación que se relacionan, se mezclan, se reconstituyen en las mujeres trans. Para ello fue decisiva la interpretación de comportamientos, de signos, de códigos de

interacción y de narraciones que configuran el entramado social de la experiencia misma. También podría calificarse, por los autores que retomo (Schütz, Merleau-Ponty, Dewey), como una investigación fenomenológica.⁵ Sin embargo, no se reduce a describir la percepción y la experiencia de las mujeres trans en la vida cotidiana y cómo desde ahí construyen su mundo. Sino que da cuenta de cómo el *self* experimenta la transexualidad y qué implicaciones y significados hay en estos procesos de organización de la experiencia. Busco descifrar las *estructuras significativas* (Geertz, 1989: 22) en la experiencia de mujeres trans. En estas experiencias hay prácticas y tecnologías del *self* que pueden interpretarse como su capacidad de agencia y la invención del sí mismo a través del cuerpo, el performance y el género. Pero, además, que están posibilitando cambios estructurales a nivel corporal, interactivo y social. Describirlo desde la sociología fue un desafío: realizar trabajo de campo, problematizar los conceptos, interpretar el trabajo empírico y, nuevamente, revisar el concepto y reinterpretar los relatos. Para ello, realicé una triangulación de técnicas de investigación: entrevistas, observación y documentación de fuentes primarias y secundarias.

Con la etnografía trato de describir cómo se constituye el *self* en personas que han vivido de manera social como hombres, en qué momento deciden expresar su feminidad y cómo experimentan los cambios corporales, el sentimiento de sí y el género. Este *parcours* pasa por varios contextos en las mujeres trans: en el cuerpo, en la familia, en lugares de interacción y en los espacios donde pasan la mayor parte de su tiempo. Durante mi investigación de campo, pude observar y registré formas de interacción que diferencian a las personas trans y patrones de comportamiento que se van ritualizando. En otros momentos, cuando me encontraba con ellas, parecía que no paraban los ejercicios de ruptura de la vida cotidiana a la manera de Garfinkel (2006); sin embargo, en el caso de las mujeres trans eran involuntarios, no deliberados. Su mera presencia ya era un acto de ruptura para el otro.

⁵ La fenomenología, dice Merleau-Ponty, ayuda a comprender las afirmaciones de la actitud natural, es una filosofía para la cual el mundo está siempre “ya ahí”: antes de la reflexión, como una presencia inalienable, da cuenta del espacio, el tiempo y del mundo “vivido”. Es el ensayo de una descripción directa de la experiencia tal cual es (1971: 77).

Sautu dice que hay que analizar los procesos individuales y de interacción social, para dar cuenta de los vínculos de las personas con el entorno físico y social, sus acciones y desempeños en sus posiciones o inserciones sociales; sus orientaciones, sus valores y creencias hacia el medio y hacia sí mismas, así como de las interpretaciones cotidianas de sus experiencias (Sautu, 2005: 77). Por lo que trato de dar cuenta de este ‘yo social’ en mujeres trans: de sus prácticas, de sus formas de interacción y de su agencia en situaciones específicas. Y así, explicar cómo el *self* reflexiona su propia experiencia para dar una explicación del mundo que lo rodea: las narraciones de las mujeres trans están cargadas de significación, lo que le da sentido y constitución al *self*.

El trabajo de campo fue este: realicé diez entrevistas a profundidad para obtener relatos de vida (Bertaux, 2005) de mujeres trans de la Ciudad de México. Cada entrevista duraba entre una y dos horas, y fueron en distintos momentos, pues las focalicé sobre temas específicos.⁶ Cambio sus nombres para guardar su anonimato y conservo los de personajes públicos que retomo de videos accesibles en internet. En el tercer año, detuve el trabajo de campo, aunque asistí a varias presentaciones o conversatorios trans en la ciudad que me parecían imperdibles. Si quería apostar por una etnografía, tenía que tomar los relatos de conversatorios, charlas, mesas de debate y performances de mujeres trans. Asistí a más de 50 eventos sobre transexualidad en la Ciudad de México durante los cuatro años del doctorado.⁷ Su importancia radica en que muchos de estos fueron organizados y puestos en escena por personas trans. ¿Qué hacer con estos testimonios, con estas narrativas?, ¿qué pasa si no se toman en cuenta? Mi apuesta fue precisamente esa: registrarlos con guías de observación⁸ y en grabaciones, codificar información y retomar algunos relatos para dar cuenta de cómo se está configurando, en términos sociales y sociológicos, lo trans. Los relatos sostienen mi argumentación teórica, pero también me parecen –si se me permite la expresión–, bellos y memorables. Así, no reduje mi investigación a las entrevistas y a la bibliografía. Luego entonces, pasé de una etnografía focalizada (Knoblauch, 2005) a una etnografía multi-sitio (Falzon, 2009). Recabé información documental de libros, relatos periodísticos, videos de Youtube, películas, documentales, conferencias, informes,

⁶ En el anexo II está un cuadro de las personas entrevistadas y la guía de entrevista.

⁷ En el anexo III nombro estos eventos.

⁸ En el anexo IV se encuentra la guía de observación.

transmisiones de radio, obras de teatro, fotografías, exposiciones y perfiles en Facebook de mujeres trans; este último recurso fue una ayuda importante para enterarme de manifestaciones, momentos y situaciones en los que se encontraban varias mujeres trans en la Ciudad de México y en el país. Aquí se formó la etnografía como descripción densa (Geertz, 1989: 24).

Mi diario de campo también fue importante en el análisis como investigación cualitativa (Gibbs, 2012: 48): anoté eventos, entrevistas, lugares de encuentro, tipo y formas de conversación, formas de interactuar, acontecimientos por venir, y al mismo tiempo fue un diario analítico donde me planteaba preguntas teóricas, metodológicas, ideas y debates a desarrollar. Tuvo mucha importancia el hecho de escribir: si bien no fue de manera cotidiana, sí de forma recurrente y constante durante el doctorado. También me di cuenta de que era mejor seguir con el diario pero con un tema específico para cada semestre y ya no escribir de manera libre y dispersa, sino concentrándome en una cuestión estructural para pensar a fondo una problemática. Este hecho de narrar fue una parte central en el análisis, pues me permitió interpretar la información del universo trans y hacer una vez más el ejercicio de interpretación de los significados.

Comencé así, la codificación de la información sobre un eje de temas principales que eran recurrentes en los relatos de mujeres trans. La codificación implicó re-leer opiniones, re-escuchar entrevistas, re-ordenar temas, y re-estructurar relatos. Trato de mostrar sus experiencias, respetando sus opiniones o percepciones tanto de sí mismas como del entorno. Es aquí precisamente donde encontré diferencias en las experiencias trans: experiencias negativas, experiencias subversivas, experiencias no binarias, experiencias liminales, experiencias dialécticas. La codificación fue *selectiva* (Meccia, 2007: 109), es decir, busqué, definí y problematicé sobre cuatro temas que me parecen cruciales para explicar mi objeto de investigación: la experiencia corporal, la identidad del *self*, el performance y la dialéctica del género.⁹ Identificar los temas y abstraer los relatos de las entrevistas y de todo el material que tuve a la mano tampoco fue arbitrario: son tópicos que tocan las tesis existentes (Pons, 2016; Gutiérrez, 2015; Mejía, 2015; Lamas, 2012; Sandoval, 2011; Escobar, 2011); pero que analizo en sus dimensiones prácticas y teórico-metodológicas desde la sociología. Sin embargo, también pasé por varios procesos de la

⁹ En el anexo V muestro los mapas conceptuales de la codificación.

codificación; la primera fue *abierto*: las categorías y los conceptos salían en las entrevistas, pero siempre había una referencia en los discursos de mujeres trans: el género. Una y otra vez, las mujeres trans hablan del género: les hacía una pregunta y la respuesta terminaba en género, cuando no preguntaba concretamente eso. El género es una preocupación constante en sus discursos. Después pasé a una etapa de codificación *axial*, que implicó un primer análisis del trabajo de campo: relacionar categorías con conceptos sociológicos y ver sus implicaciones teóricas. En cada uno de los cuatro temas centrales comencé a identificar qué conceptos estaban implicados en ellos. Pero no me satisfacía del todo en cuanto a análisis, por lo que tuve que hacer otra abstracción conceptual. Un concepto lleva a otro, pero no de manera automática, por lo que pasé a la codificación *selectiva*: en la teoría sociológica, cuando se habla de *self* (Mead), se habla de *experiencia* (Schütz) y de *performance* (Goffman). Por lo que continué esa búsqueda en el trabajo de campo, en la teoría y en la bibliografía. Pasé entonces, a una segunda triangulación: triangular el trabajo de campo, la metodología y la teoría sociológica.

Realicé, además, varias estancias de investigación (2015, 2017 y 2018) en la Université de Strasbourg, Francia, con el profesor David Le Breton, quien generosamente leyó mi trabajo y me recomendó tanto bibliografía como actividades académicas para mi formación profesional. Consulté bastante bibliografía sobre *el cuerpo, la experiencia y lo trans* que aún no está traducida al español, por lo que algunas referencias que cito están en su idioma original: no es fácil traducir cuando el concepto no existe en otro idioma; es una discusión semántica que implica el sentido sociológico, la significación y la explicación de lo social. Entrevisté, además, a una mujer trans joven en Strasbourg para conocer cómo experiencia el género y el performance. Los debates que hay en Francia son distintos a los que hay en México o en Estados Unidos sobre la transexualidad; estos intercambios me permitieron saber cuáles son las referencias y los marcos de análisis de lo trans. Igualmente, al transitar por Berlín, visité el centro de documentación Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft y consulté varios textos de la obra de Hirschfeld; esto me hizo pensar los lugares o regiones donde habitan las mujeres trans en la Ciudad de México. También entrevisté, en la Technische Universität, al profesor Hubert Knoblauch quien me aclaró algunas dudas sobre la experiencia y la acción. Así mismo, participé en algunas actividades académicas y presenté una ponencia en el Parlamento Europeo en 2016. La estancia se enriqueció aún

más con la entrevista que realicé al filósofo francés Jean-Luc Nancy en su casa de Strasbourg, pues tuve otra perspectiva del cuerpo.

Mi apuesta, entonces, es crear un marco teórico sociológico con la información que tuve durante el trabajo de campo, para pensar la constitución del *self* en mujeres trans desde la experiencia corporal, el performance y el género. Su relevancia es que, quizá este marco puede explicar varios procesos que determinan y condicionan la presentación de la persona trans en la vida cotidiana. Por lo que trataré de deconstruir este hecho ambivalente:

Mira, te voy a explicar: por cuarenta y cinco años viví como un hombre afuera y me travestía de mujer en casa; ahora sucede lo contrario: vivo como mujer en la calle y me travisto como hombre en el hogar por mi familia [entrevista II, 09/10/2014].

I. EXPERIENCIA

La experiencia rompe sin cesar
sus propios cuadros de referencia
G. GURVITCH

En el mes de octubre de 2015 se celebró el *Cuarto Coloquio Internacional Dimensiones Transgénero* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México. Durante el segundo día de trabajo, varias mujeres trans fueron entrevistadas por un ponente de manera abierta. La sesión se llamó: *Metahistorias Trans* y comenzó con una pregunta directa: “¿Cuál es el proceso?, ¿cuáles son esas cuestiones de la niñez, esas experiencias cotidianas, ese trato con la familia, ese trato con los conocidos a lo largo de su vida, que configuran su identidad trans?, ¿cómo llegaron a ser esas personas que son ahora?” Transcribo tres relatos:¹⁰

Natalia: Pues la verdad no tengo ningún recuerdo, no creo que haya sido el medio ambiente. Viene de adentro para afuera, viene de adentro pa' afuera nada más, y lo que sí te puedo decir es que ya voy a cumplir 57 años, tengo tres años que me he divorciado de mis padres y mis hermanos; influyó el rechazo y las burlas que hicieron hacia mí. Eso fue lo único que pasó. Lo interesante es esto: yo siempre digo que tengo tres clósets. Normalmente la mayoría de la gente tiene dos: o es trans o es gay o vive con VIH. Yo tengo tres. Y cada uno lo he atendido uno por uno. Cuando yo lo compartí a mi familia, lo primero que compartí es que vivía con VIH; entonces llorando me dijeron que me iba a morir, terminé yo dándoles apoyo emocional a mi familia, pero hasta ahí me seguían queriendo. Después les dije que era una persona bisexual, que era activista bisexual. Ah, entonces dijeron: “no hay problema. Si tienes una pareja, hombre o mujer, puedes traerla a la casa”. Pero cuando les dije: “voy a empezar mi proceso hormonal”, me dijeron: “no, eso sí ya no, eso es mucho. Es más, te pedimos que no vuelvas a venir a la casa”. Y ahí se acabó [...]. Entonces, más que la infancia, donde siempre fui lo clásico, un niño o un adolescente muy finito, muy delgadito. Ahora soy muy grandota. En aquel entonces era muy bajita y delgadita, en la primaria me decían “El Chícharo”, porque era una cosita chiquita; en la secundaria me decían “Invisible”, porque me ponía de lado y ya no me veía. Entonces era una persona demasiado fina, con voz aguda, obviamente había burlas, pero tengo

¹⁰ *Entrevistas: Metahistorias Trans* (13 de octubre de 2015). Retomado de: http://original.livestream.com/transludico/video?clipId=pla_0bc2fb57-f626-4287-bf6c575f2f0a562c.

muy mal carácter, entonces eso me ha ayudado para defenderme siempre. Siempre que alguien me hace algo, pues respondo. Más que nada, más que de niños o de niñas, más bien fue de adulta.

Entrevistador: ¿Cómo llegaste a ser tú, Natalia?, ¿cuáles son esas experiencias?

Natalia: ¿Llegar a ser yo con experiencias? Más que experiencias... fíjate que, más bien, normalmente a las personas trans, cuando se les entrevista, se les pregunta sobre sus experiencias; yo te voy a platicar. Más que nada fueron mis lecturas y no de libros nada más, sino de personas, y eso me sirvió mucho. Digo: ir al grupo *Eón*, *Inteligencia transgénerica*, cuando nos conocimos Angélica y yo. Yo estaba coordinando el grupo *Opción bi*; no se llamaba así, se llamaba *Sentido bisexual*, *Sentido Bi*. Hay un encuentro muy interesante entre grupo *Eón* e *Inteligencia transgénerica* que lideraba Angélica. Y nos conocimos y nos reconocimos; entonces, dijimos: “tenemos mucho en común”. En esas experiencias e intercambio de personas, de discursos, de palabras, de emociones, yo aprendí muchísimo. Iba al grupo a escuchar y aprender. Incluso en el grupo de *Opción bi* escuchaba a las personas bisexuales hablar y aprendía muchísimo. Y eso fue lo que me formó, pero por supuesto también ahora me pongo a... Soy medio *nerd*, entonces me pongo a leer, leo muchas cosas.

Entrevistador: Tú, Angélica, ¿Qué nos cuentas?, ¿cómo llegaste a ser Angélica?

Angélica: Híjole, pues es que todavía no acaba. Todavía no acaba. ¿Cómo llegué a ser Angélica, así, como la identidad trans? Yo no me acomodaba ni con la gente cisgénero¹¹ súper binaria y cuadrada – hombres, mujeres, nada en medio–, ni con la identidades gay donde solo era la reivindicación del deseo, ni con las identidades trans donde había una necesidad de un destino. Desde mi visión, era la necesidad de moverme de un punto A al punto B. Y establecerte en el punto B. Como yo entendía el transgénero era... era desde mi perspectiva, la posibilidad de estar siempre en movimiento, pero después me di cuenta de que no, de que todo mundo busca viajar y estacionarse. Y ser un residente en el otro país del género. País hombre, país mujer, yo me quedé de migrante del género. Soy una espalda mojada. Género brincante, también género migrante, yo me subo así como el pollero del género. Entonces ¿cómo llegué a ser? No sé, todavía no llego. Ya me moví y me sigo moviendo.

Entrevistador: Cuéntenos por favor, ¿cuál es su experiencia?, ¿cómo se construyeron ustedes?, ¿cómo viven esta experiencia de lo trans?

Alma Delia: Bueno, ¿yo qué les puedo decir? Yo soy una trabajadora sexual trans hoy en día, porque antes pues no había nada de estos temas, antes éramos las putas o los putos. Era el sinónimo que vulgarmente hasta la sociedad compartía, las autoridades, el gobierno, la misma policía. Pues yo les voy a platicar la anécdota de cómo llegué y el transcurso de mi vivencia aquí en el D.F. Cómo llegué

¹¹ Platero dice que el prefijo “cis” significa: ‘junto a’, ‘el mismo que’. El término “cisgénero” denominaría a “aquellas personas para las cuales coinciden la identidad de género, su expresión de género y el sexo asignado en el nacimiento con las expectativas tradicionales sobre cómo han de ser los hombres y las mujeres” (2014: 400).

de provincia aquí: llegué hace 42 años, tengo 58. Empecé a prostituirme a los 16 años. Me vine de provincia y me desparté de la familia por las carencias que había en la familia. Mi papá fue alcohólico, falleció a los pocos meses que yo emigré aquí a la Ciudad de México. Me vine a trabajar con una familia acomodada, no me faltaba nada. No es que no alcanzara el dinero, veía las necesidades de mis hermanos, y pues me fui adentrando a conocer la Ciudad de México.

Si hacemos una revisión general de las respuestas, hablan de tres marcos en los que podemos ubicar la experiencia trans: la primera persona habla de su biografía situacional, es decir, de su historia; la segunda, de su postura frente al género; y la tercera, de la percepción tanto de sí misma como de su posición en el trabajo sexual. Las preguntas sobre cómo han vivido y viven su experiencia trans y cómo han llegado a ser, dejan a cada entrevistada inmersa en dudas de qué quiere decir “experiencia” y más difícil aún, de cómo se construye, por lo que cada una responde de forma diferente. En este caso, la cuestión sobre la experiencia es sumamente general y compleja de entender y responder, pues exige definir un punto de inicio de la experiencia o del momento en que comenzó un proceso que, como veremos más adelante, es continuo. Preguntarle a una persona sobre su experiencia es como preguntarle: “¿puede explicar cómo el proceso biográfico-corporal-reflexivo-espacial-interactivo-vivencial determinó su persona?” Es difícil no porque no se pueda responder, sino porque la pregunta puede estar mal planteada para quien responde, sea una mujer trans o cualquier otra persona. Incluso, el entrevistador puede no tener claro el significado de la pregunta o su implicación empírica. Se habla de experiencia como de un acontecimiento importante, como un momento crucial al que se llega o se tiene acceso de vez en cuando. La experiencia es un concepto que, dado por hecho y confundido con lo vivido, se piensa como si estuviera exclusivamente dentro del cuerpo, en la mente del individuo, o como si hubiera situaciones que dan experiencia.

La palabra *experiencia* salió en muchas conversaciones, exposiciones, eventos, ponencias, preguntas, respuestas, diálogos y debates. En un inicio, salió en la codificación, pero luego me di cuenta de que podía ser una categoría de análisis e incluso un *concepto sensibilizador* (Hoonard, 2007: 28): tiene varias significaciones en la comunidad trans y ayuda en mucho para explicar y describir su sentir. Es un concepto que me ayudó a observar y dirigir la investigación. Los conceptos *sensibilizadores* pueden tender un puente entre el sentido común y la teoría, y pueden indicar el carácter fluido de la investigación social Hoonard (2007: 36). Así como me sensibilizaba para hablar de un tema poco

conocido, es una apuesta para que los otros (ese Otro generalizado), reconozcan y sensibilicen estas realidades: el uso del concepto *experiencia* no solo es pertinente, sino que considero, necesario ante la ola de transfeminicidios en México.

Como categoría de análisis ayuda a explicar los procesos por los que pasan las mujeres trans. ¿Qué es la experiencia?, ¿qué puede modificar la experiencia y qué la modifica?, ¿cuáles son sus límites?, ¿qué determina o condiciona la experiencia en el *self*? Las respuestas no parecen fáciles, pero una vez que hacemos un acercamiento a un grupo específico o se presenta un marco de interpretación, se pueden rastrear algunas pistas tanto teóricas como prácticas. La experiencia pasa por varias dimensiones sociales, lo que permite tomar distancia de explicaciones centradas en el individuo frente a la complejidad del hecho social; pero no promete una explicación holística del comportamiento, es decir, que todo es social o que la experiencia sea toda la realidad social. La experiencia implica la parte subjetiva del sujeto y, por otro lado, la parte interactiva y reflexiva dentro de un contexto social. La experiencia sirve como una *herramienta de análisis* (Gutiérrez, 2001: 883). El desafío no es menor, pues implica una revisión sociológica del concepto y de su conexión o su relación con otros conceptos.

Durante las entrevistas que realicé, hubo una influencia recíproca con las personas entrevistadas: les compartía anécdotas y ellas me contaban cosas que habían pensado para decirme (sin que se les fuera a olvidar) en los siguientes re-encuentros. Compartimos puntos de vista en temas diversos, no solo del género: la sexualidad, el amor, el trabajo, la familia; sino también de actividades culturales, proyectos a futuro, sentimientos y afectos. Las mujeres trans silencian y guardan muchos problemas subjetivos y colectivos porque casi nadie las quiere escuchar. Mi experiencia se formó del intercambio de experiencias. Ahí se enriqueció la investigación: conocer sus miedos, sus pasiones, sus preocupaciones, sus deseos, sus fracasos, sus éxitos. En este ejercicio de narrarse, ellas se observaban y yo me observaba como investigador. Es muy evidente cómo las mujeres trans sacan fuerzas para salir adelante, para buscar trabajo, para complacer a sus hijos, para seducir un amor, para cuidar su apariencia cotidiana, para participar y apoyar a sus amigas trans. Una vez que tuve los primeros relatos, comencé una segunda experiencia de análisis: abstraer categorías, contextualizar sus experiencias, explicarlas con ayuda de la teoría, modificar

entrevistas, relacionar respuestas, sistematizar información, bosquejar un marco teórico y comenzar a problematizar.

El rastreo del concepto *experiencia* fue toda una experiencia, por lo que trataré de dar cuenta de la complejidad que implica abordar con herramientas sociológicas la experiencia trans. La tarea implicó, en un inicio, la búsqueda teórica a un campo poco explorado en México. Después de Dilthey (1962), Schütz (1982), Laing (1966, 1971, 1973, 1983), Dewey (1939, 1949, 1958), Merleau-Ponty (1999), Goffman (1986), Le Breton (2015), Berger y Luckmann (1991), Mead (1959), Wittgenstein (2000, 2007, 2007a, 2007b), Elias (2000) y Foucault (1984), no encontré otra referencia significativa en sociología. Actualmente, François Dubet (2010) y Joan Scott (1992) tienen dos textos capitales que regresan al debate; sin embargo, poco retoman de los primeros autores.

El concepto sociológico

Experiencia viene del latín *experientia*, de *experiri*, “hacer el ensayo de...”. Quienes más usaron la palabra fueron en un inicio los franceses. *Le Grand Robert*¹² la define como: “le fait d’éprouver (qqch.), considéré comme un élargissement ou un enrichissement de la connaissance, du savoir, des aptitudes”, es decir, es el hecho de probar, considerado como una ampliación o un enriquecimiento del conocimiento, del saber, de las aptitudes. Las otras dos definiciones son: acto o continuación de actos procurando una experiencia, o la práctica que uno tuvo de alguna cosa, considerada como una enseñanza. Dentro del segundo grupo de definiciones están las científicas: *a*) el hecho de provocar un fenómeno dentro de la intención de estudiarlo (de confirmarlo, invalidarlo, o de obtener conocimientos nuevos); *b*) el hecho de probar alguna cosa con la intención de observar sus resultados. La segunda gran definición está en el diccionario *Trésor de la Langue Française*,¹³ en el apartado filosófico: la experiencia es un “conocimiento obtenido sea por los sentidos, sea por la inteligencia, sea por los dos y oponiéndose al conocimiento innato implicado por la naturaleza del espíritu”. Para Victor Turner, la palabra tanto en griego¹⁴ como en latín, está relacionada con el peligro, el riesgo y con el pirata, aquel que atraviesa.¹⁵

¹² La palabra se registra por primera vez en 1265, *experientia*: de *ex-*, y *peritus* «que tiene la experiencia de... hábil en...», el verbo simple **periri* sin ser comprobado (p.-ê. Del griego *peirain* «atravesar, traspasar», según Meillet). Rey, Alain (Dir.), *Le Grand Robert de la Langue Française*, T. III, París, Dictionnaires Le Robert, 2001, p. 451.

¹³ *Trésor de la Langue Française*, Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle, T. VIII, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1980, p. 470.

¹⁴ Con los griegos, nos cuenta Dewey, la experiencia significa una *reserva de sabiduría práctica*, un fondo de perspicacias útiles para dirigir las cosas de la vida. Quienes mejor la practicaban eran los carpinteros, pilotos, médicos y maestros de armas. En la época moderna, se aplica *experiencia* para todo tipo de cosas, concepto que los griegos no hubieran utilizado para describir. Además de que la despreciaban frente a la ciencia y la razón, por encontrar ahí una auténtica expresión de las fuerzas cósmicas, no un atributo o posesión exclusiva de la naturaleza animal o de la humana, colocando así, lo práctico por debajo de lo teórico (Dewey, 1948: 289).

¹⁵ Turner dice que la etimología en inglés de la palabra *experience* deriva de la base “Indo-European **per-*, ‘intentar, aventurar, arriesgar’ –se puede ver cómo hay un doble ‘drama’, del griego *dran*, ‘hacer’, refleja culturalmente el ‘peligro’ etimológicamente implicado dentro de la ‘experiencia’. El cognado alemán de *per* relaciona experiencia a ‘tarifa’, ‘miedo’, and ‘transbordador’, pues *p* se convierte en *f* por la ley de Grimm. El griego *perao* relaciona experiencia

¿Qué es la experiencia transexual?, ¿cómo se veía un hombre cuando comenzó a travestirse?, ¿qué símbolos se proyectaba frente a sí?, ¿en qué medida su fantasía y su deseo construían esta imagen? La experiencia, dice Scott, es constitutiva, no es algo que podamos tener. Dewey dice: “No es exacto ni relevante decir ‘yo tengo la experiencia’ o ‘yo pienso’. ‘Se’ experiencia o es experienciado, ‘se’ piensa o es pensado, es una expresión más justa. La experiencia, una corriente sucesiva de situaciones con sus propias y características cualidades y relaciones, ocurre, acaece y es lo que es” (1958: 232). La experiencia tiene una estructura: ¿Qué la determina?, ¿qué la compone?, ¿sus componentes son permanentes?, ¿qué la transgrede?

Aquí encontré un primer *obstáculo epistemológico*:¹⁶ al comenzar mis lecturas, detecté un problema de traducción y mayor riqueza de significado con la palabra *experience*: mientras que en inglés existe como verbo, no tenemos la traducción al español como verbo, que es distinta a *experimentar* (en inglés, *experiment*). El verbo *experience* se refiere a lo interno: el sentir, los afectos, las emociones y las percepciones. Uno puede decir, ‘*I experience*’ y no se traduce como ‘yo experimento’, o no, al menos, como se retoma en la bibliografía sobre la experiencia en las Ciencias Sociales donde se reflexiona sobre las configuraciones subjetivas y donde la gran mayor parte de la producción sociológica está en inglés y francés; en este último se dice ‘*je fais l’expérience*’ (yo hago la experiencia). Por otro lado, *experimentar* presupone un proceso externo: probar, intentar, ensayar. Lo más correcto en español sería inventar el verbo *experienciar*, o utilizarlo como adjetivo, *experiencial*. En el libro *Experiencia y naturaleza* de John Dewey —traducido por José Gaos— se encuentra uno con que ‘*I experience*’ se traduce como ‘yo tengo la experiencia’ y no como ‘yo experimento’. Pero, como veremos más adelante, pensar la experiencia como algo que se pueda ‘tener’ amerita algunas reflexiones.

En sociología, una de las iniciales reflexiones sobre la experiencia y la vivencia, le corresponde a Dilthey, filósofo austriaco que fue además uno de los fundadores de la hermeneútica. La experiencia dice Dilthey, en su concreta realidad, es coherente con el

a ‘Yo paso a través’, con implicaciones de rito de pasaje. En griego y en latín, la experiencia está relacionada con el peligro, el pirata y el ex-pe-ri-men-to” (Turner, 1986: 35).

¹⁶ Bachelard dice que hay que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos epistemológicos pues estos se incrustan sobre el conocimiento no cuestionado (Bachelard, 2011, 2010).

significado; significado que emerge de la vida: no solo de lo inmediato, sino del que se comparte con los otros: “la persona individual dentro de su propia existencia independiente, es un ser histórico: está determinado por su lugar en el tiempo, el espacio y su posición en la interacción del sistema cultural y de comunidades” (Dilthey, 1962: 79). Pero no queda solo en ese nivel de contextualizar y la posición en la interacción, sino entender cómo se *expresa* la persona en el espacio y el tiempo y cómo *produce* tanto el significado como la vida misma en la experiencia. Hay que entender por qué Dilthey hace la diferencia entre vivencia, como aquello que se vive al momento, y experiencia, que está cargada de significado y de reflexión. Para Dilthey, se trasciende la estrecha esfera de la experiencia al *interpretar expresiones*; por interpretar se refiere a entender y al método hermenéutico; y por expresiones, quiere decir representaciones, performances, objetivaciones o textos. Laing por otro lado, dice que no podemos olvidar a la persona que siente la experiencia: “un ser humano experiencia diferentes cosas en diferentes maneras, en diferentes momentos e incluso en el mismo momento” (1982: 28).

La experiencia no está aislada ni entra al individuo de manera particular: “cada individuo es también un punto donde los sistemas se intersectan; sistemas que cruzan a los individuos, existen dentro de ellos, pero llegan a tener su propia vida y poseen una existencia independiente y desarrollo de sí, a través de: el contenido, el valor, los objetivos, los cuales son realizados en ellos. Así, ellos están sujetos de un tipo ideal” (Dilthey, 1962: 78). La experiencia es parte de un sistema de experiencias en el que se expresan, se entetejen y se expanden las emociones, los sentimientos, las reflexiones. Esta relación no es solo lineal, sino relacional: la experiencia forma parte de una unidad: es parte de la conexión de otras experiencias. Al igual que Dilthey, Laing considera la experiencia como una unidad: “toda experiencia es tanto activa como pasiva, la unidad de lo dado y de lo construido” (Laing, 1983: 32). Hay que entender la experiencia trans como un proceso de experiencias, no como única y aislada.

La experiencia es una categoría útil para entender el presente mismo, pues implica tanto el razonamiento como la reflexión del hecho social. Moviliza al sujeto a realizar actividades, a repetirlas, a modificarlas, a rehacerlas. La experiencia es la base de la acción

y de su continuidad. La experiencia in-corpora: constituye¹⁷ al *self* y hace cuerpo. El contacto con el mundo hace una primera experiencia y, en el acto de conocer y hacer, ese contacto se incorpora en un proceso dialéctico de la existencia. Para Dilthey, hay que entender la experiencia y el entendimiento; es una relación que se estructura y estructura: “los cambios en las expresiones de la vida que nos afectan, nos cambian constantemente para una nueva comprensión; pero, debido a que cada expresión de la vida y su entendimiento está, al mismo tiempo, conectada con otros, nuestra comprensión nos lleva naturalmente desde lo particularmente dado hacia el todo” (1962: 124).

Toda experiencia es comunicación con el otro: “la relación entre mi experiencia de ti y tu experiencia de mí, es decir, la *inter-experiencia*. Se interesa por tu comportamiento y por mi comportamiento *tal como lo experimento yo*, y por tu comportamiento y el mío *tal como tú lo experimentas*” (Laing, 1983: 17, subrayado del autor). La experiencia, dice Laing, es la única evidencia: lo que queda y lo que se siente; lo que se percibe y se piensa. La experiencia mía, no es más que tu propia experiencia, y tu experiencia, es mi propia experiencia. Esta relación dialógica moviliza la experiencia misma: “Être une conscience ou plutôt être une expérience, c’est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d’être à côté d’eux” (Merleau-Ponty, 2010: 776).¹⁸ Así mismo, es necesario distinguir la experiencia del comportamiento: mientras que la primera es reflexiva, e implica el entendimiento, el comportamiento es una forma de actuar, es la forma de moverse, de responder, de caminar, de usar el cuerpo, de expresar en el cuerpo. La conducta, para Laing (1983: 22), es una función de la experiencia, y tanto la experiencia

¹⁷ Es importante hacer una distinción conceptual entre *constitución* y *construcción*: la primera hace referencia a procesos de la conciencia subjetiva, los cuales forman la base para el desarrollo del mundo del individuo (Dreher, 2012: 98). A diferencia de la *construcción*, que implica cómo se hace o forma un hecho social; esta puede ser ambigua y general por presuponer “todos” los elementos de la realidad: lo histórico, lo social, lo cultural, lo político, lo religioso, etcétera. De estos elementos, indicar sus componentes y así sucesivamente. La *constitución* entra en el plano fenomenológico y habla de elementos que están en la estructura. Es parte de la vida cotidiana y se modifica en el mundo de la vida, para retomar a Schütz. En esta interpretación del mundo de la vida, se actúa y experiencia el mundo con el objetivo de dominarlo y transformarlo en coexistencia con nuestros congéneres (Dreher, 2012: 103). Pero es un mundo ya constituido antes del nacimiento, que se comparte con las experiencias de los otros. Un mundo que modificamos y nos modifica.

¹⁸ “Ser una conciencia o más bien *ser una experiencia* es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos en lugar de ser al lado de ellos”. La traducción es mía.

como el comportamiento están siempre en relación con algo o alguien, además del *self*. Bruner coincide en hacer esta distinción: la experiencia

is not equivalent to the more familiar concept of behavior. The latter implies an outside observer describing someone else's actions, as if one were an audience to an event; it also implies a standardized routine that one simply goes through. An experience is more personal, as it refers to an active self, to a human being who not only engages in but shapes an action (1986: 5).¹⁹

Tampoco son dos categorías aisladas e intocables: quien experiencia, está posicionado y esta posición ya es una posibilidad de interacción y conducta con el medio ambiente, el entorno o los otros: la “experiencia solo puede transformarse mediante la acción [...] Mi experiencia como centro de experiencia y origen de acción se da en un campo social de influencia e interacción recíproca” (Laing, 1983: 21). La experiencia y la conducta están relacionadas: actuamos conforme a la experiencia y se experiencia no solo una conducta, sino la situación y el medio en el que se da la conducta, como una espiral de interpretación-acción:

La experiencia, en el grado en que *es* experiencia, es vitalidad elevada. En vez de significar encierro dentro de los propios y privados sentimientos y sensaciones, significa un comercio activo y alerta frente al mundo; significa, a esta altura, completa interpenetración del *self* y el mundo de los objetos y acontecimientos. En vez de significar rendición al capricho y al desorden, proporciona nuestra única demostración de una estabilidad que no es estancamiento, sino ritmo y desarrollo (Dewey, 1949: 19).

Joan Scott en su texto “Experience” abre algunos puntos interesantes de análisis: observar la experiencia es dar cuenta de “how subjects are constituted as different in the first place, about how one's vision is structured [...] a way of exploring how difference is established, how it operates, how and in what ways it constitutes subjects who see and act in the world” (1992: 25).²⁰ Esto se relaciona con la percepción en términos fenomenológicos: ¿Cómo se construye la observación o percepción de sí?, ¿cómo se determina y se reestructura por la

¹⁹ “No es equivalente al concepto familiar de conducta. Esta última implica un observador externo describiendo las acciones de alguien, como si uno fuera un público para un evento; lo que también implica una rutina estandarizada que simplemente realiza. Una experiencia es más personal, se refiere a un *self* activo, a un ser humano que no solo se involucra, sino que comparte una acción”. La traducción es mía.

²⁰ “Cómo los sujetos son construidos diferentes en primer lugar, y acerca de cómo la visión de uno está estructurada [...] una forma de explorar cómo la diferencia es establecida, cómo opera, cómo y en qué formas constituye a los sujetos que miran y actúan en el mundo”.

percepción de los otros? Sin embargo, hay una experiencia inmediata: aquella que no se cuestiona y que forma parte de la experiencia del mundo. Es la realidad misma sin cuestionamientos: “El primer escenario consiste en las experiencias del actor, las opiniones, las creencias, los compromisos, referidos al mundo físico y social, que toma por sentado más allá de preguntas en el momento de su proyección” (Schütz, 1982: 74). Pero tampoco estas percepciones son individuales o salen del individuo de manera automática: hay una construcción social del conocimiento que se comparte: el uso del lenguaje y la reflexión están presentes desde los primeros escenarios donde se posiciona el individuo para dar una explicación de sí, del otro y de la naturaleza con quien interactúa.

Cuando las preguntas se localizan sobre una problemática específica, se comienza a dibujar un esquema de interpretación. O más precisamente, cuando se analiza una experiencia específica en relación a otra, el esquema es más claro: “la percepción, la fantasía, los ensueños, la imaginación, la memoria y los sueños no son más que diferentes *modalidades de experiencia*, ni más internas ni más externas que las demás”, escribe Laing (1983: 19). Dubet, por su parte, dice que “la experiencia es una actividad cognitiva, una manera de construir lo real y, sobre todo, de ‘verificarlo’, de experimentarlo. La experiencia construye los fenómenos a partir del entendimiento” (2010: 86). Y es cognitiva porque implica el pensamiento, y, sobre todo, la reflexión. ¿qué enmarca, delimita o constituye las experiencias? Si bien no hay una respuesta única, tenemos en un inicio que aclarar de qué tipo de experiencia hablamos. Así, podemos decir que hay experiencias corporales, lingüísticas, sensitivas, emotivas, negativas, etcétera. Para Schütz es el conocimiento el que estructura la experiencia; para Dilthey, es el significado y es temporal; y para Goffman, la situación misma. Luego entonces, tenemos tres pistas: la experiencia es constitutiva y cognitiva e implica la construcción de la realidad. Por lo que se inserta en un cuadro social: la experiencia, dice Foucault, es “la correlación dentro de la cultura, entre dominios de saberes, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (1984: 10).

Sedimentación

Hablar de la experiencia del *self* es hablar de aquello que vivió y reflexionó el individuo, pero también de lo que vive y reflexiona: “He can experience his own Self only *modo praeterito*, but he can look at my stream of consciousness in a vivid present”²¹ (Schütz, 1982: 174). Wittgenstein dice que una experiencia solo es una experiencia pasada, porque hay una reflexión de lo que pasó. Pero sigamos con Schütz: esta vivencia del sujeto funda una primera experiencia que llama *sedimentación* y corresponde tanto a la biografía como a las condiciones socio-temporales en las que se ubica el individuo. La situación biográfica “pertenece no solamente a mi posición en el espacio, el tiempo y la sociedad, sino igualmente a mi experiencia del hecho de que ciertos elementos del mundo que se dan por sentados, son impuestos, mientras que otros son o bien bajo mi control, o capaces de ser conducidos bajo mi control y así, modificables” (Schütz, 1998: 64). Es importante esta sedimentación de la experiencia, pues permite posicionar tanto los comportamientos como las creencias, los razonamientos y los esquemas de percepción. Pero es justo aquí donde la experiencia se sedimenta y tiene que formar un conocimiento del otro, pues estructurará la relación: “sería suficiente con señalar que todo conocimiento dado por sentado tiene una estructura altamente socializada, es decir, se asume como dado por sentado no solo por *mí*, sino por *nosotros*, por cada uno (lo cual significa ‘cada uno que forma parte del nosotros’)” (Schütz, 1982: 75, subrayado del autor).

La sedimentación es la base de la experiencia sobre la cual un individuo se dirige, mueve y actúa en el mundo. Pero no se reduce a aquello que se pueda tener y conocer: “las ilusiones son ilusiones, pero el darse ilusiones no es una ilusión, sino una auténtica realidad. Lo que existe realmente ‘en’ la experiencia se extiende mucho más allá de lo *conocido* en cada momento” (Dewey, 1948: 22). La experiencia es histórica y limita al mismo tiempo el conocimiento: un hombre de la selva tiene sedimentada una experiencia particular sobre qué hacer frente a los animales salvajes, y actuará cómo lo sabe hacer si encuentra un animal salvaje en otro lugar. La sedimentación de la experiencia de un

²¹ “Él puede experimentar su propio Self solo en *modo praeterito*, pero puede mirar mi flujo de conciencia en un vivo presente”.

hombre que trabaja en la oficina en una gran ciudad le permitirá saber qué hacer para encender una computadora sin importar el lugar donde se encuentre. “Una experiencia tiene modelo y estructura, porque no es solamente un hacer y un padecer que se altera, sino que consiste en estos y sus relaciones” (Dewey, 1949: 42). Estas experiencias no solo dirigen al individuo, sino que reestructuran su interpretación de la realidad y lo preparan para nuevos acontecimientos, o como dice Ankersmit, sin experiencia no hay conciencia (2010: 24).

In the ongoing experiences of the We-relation I check and revise my previous knowledge about my partner and accumulate new knowledge about him. Thereby my general stock of knowledge also undergoes a continuous modification. My experience of a fellow-man in the We-relation thus stands in a multiple context of meaning: it is experience of a human being, it is experience of a typical actor on the social scene, it is experience of this particular fellow-man, and it is experience of this particular fellow-man in this particular situation, Here and Now (Schütz, 1982: 30).²²

Schütz dice que el *stock de conocimientos disponibles* no es un conocimiento automático, sino que se ha acumulado y permite dirigir al sujeto cuando se encuentra en situaciones conflictivas o que rompen con su rutina; es conocimiento que permite darle continuidad a la vida cotidiana a través del sentido común. Vemos entonces que la sedimentación de la experiencia está compuesta de un conocimiento disponible. Así, las situaciones pueden llegar a ser típicas o, si jugamos con el lenguaje, doblemente típicas: hay una primera tipificación en el lenguaje y una tipificación en el acto (Schütz, 1998). A pesar de ello, el resultado puede no ser esperado: las experiencias pueden darse por sentadas y ser inconsistentes e incompatibles. Experiencias como caminar, respirar, dormir, pueden ser irreflexivas e incuestionable e impensables en su realización: “los haceres y padeceres que forman la experiencia son, en la misma medida en que la experiencia es inteligente o está grávida de significaciones, una unión de lo inestable, nuevo, irregular, con lo asentado, seguro y uniforme” (Dewey, 1948: 292–293).

²² “En el curso de experiencias de nuestra-relación, yo reviso y verifico mi conocimiento previo acerca de mi compañero y acumulo nuevo conocimiento acerca de él. De esto modo, mi stock de conocimientos también experimenta una modificación continua. Mi experiencia de mi compañero dentro de nuestra relación se levanta en múltiples contextos de significados: es la experiencia de un ser humano; es la experiencia de un actor típico dentro de la escena social; es la experiencia de un compañero particular; es la experiencia de un compañero particular dentro de una situación particular, Aquí y Ahora”. La traducción es mía.

¿Hay una organización de la experiencia en las mujeres trans?, ¿cómo la llevan a cabo?, ¿existe una continuidad de la experiencia?, ¿está temporalmente ordenada, hay un proceso de maduración?, ¿cómo se delimita una experiencia de otras experiencias?, ¿la experiencia resume lo que pasó?, ¿se puede consumir una experiencia? La experiencia se define por situaciones y episodios, por lo que recordamos, por su importancia, por su conflictividad, por su liviandad. Dewey marca una de las primeras diferencias entre los objetos de la experiencia *primaria* y de la *secundaria* o *reflexiva*: “es evidente que los objetos de la experiencia primaria plantean los problemas y proporcionan los primeros datos de la reflexión que construye los objetos secundarios” (*ibid.*: 9). Para Dewey, las experiencias primarias están compuestas por objetos tenidos, antes de ser conocidos. “Las cosas son objetos para tratar con ellos, usarlos, obrar sobre ellos y mediante ellos, gozarlos y sufrirlos, más aún que cosas destinadas a que las conozcamos” (*ibid.*: 23). Este es un primer flujo de experiencia: con los objetos y el mundo físico.

Si la experiencia pasa por el mundo físico, pasa por el cuerpo. Hablar de mujeres trans es dar cuenta de lo que modifican, sienten y crean en la experiencia corporal: el cuerpo como representación, la experiencia en su dimensión reflexiva y el performance de género. Hay un marco socio-cultural que enmarca la experiencia. Sin embargo, este proceso que puede ser coercitivo y externo, es un proceso que se distribuye entre hábitos y prácticas cotidianas: “darse como objetos de experiencia se ve que depende de ciertas actitudes y disposiciones; su manera de darse se encuentra que resulta afectada por los hábitos de un individuo” (*ibid.*: 195). Hay que aprender a distinguir estas diferentes actitudes y disposiciones, pues no son objetos concretos, ni existen aparte, sino siempre *de, por, para* situaciones y cosas, como dice Dewey. Hay un fenómeno de socialización que se inscribe en las experiencias, pero estas reconstituyen y redefinen la socialización. De ahí entonces, la necesidad de pensar el marco de la experiencia. La primera definición que tomo de experiencia corporal es “la conciencia inmediata e íntima que tenemos de nuestro propio cuerpo” (Marzano, 2007: 358). Esta definición es apenas un punto donde se enmarca la experiencia, pues no solo se define entre la conciencia, lo íntimo y el cuerpo como dice Marzano, sino que tiene implicaciones sociales.

Es a través de las actividades cotidianas que las experiencias corporales se desarrollan, se sedimentan y se potencializan. “We create the units of experience and

meaning from the continuity of life” (Bruner, 1986: 7).²³ Las experiencias cruzan toda la vida; otras se resignifican y otras más no tienen mucha repercusión.

Lo cotidiano es el tiempo de las experiencias.

Si algunas de estas experiencias son conscientes o irreflexivas en el día a día, se pueden definir como experiencias típicas: dormir, despertar, bañarse, respirar, comer, etcétera. A pesar de ser rutinarias, son de suma importancia para nuestra investigación, pues la experiencia sedimenta y modifica ahí la corporalidad. El sentir y la percepción enmarcan la experiencia del *self*. El sentir, porque es un acercamiento a aquello que se modifica en términos de la corporalidad de las mujeres trans, y por la importancia de este cambio dentro de la subjetividad. Y la percepción, porque este sentir es parte de un proceso complejo en el que los sentidos modifican la observación y el mundo, y se modifican por el mundo. Esto hace pensar el sentir y existencia corporal con el otro. Un análisis fenomenológico, dice Lyotard, muestra que la ambigüedad de la relación con el otro, “adquiere su *sentido* en una *génesis* del otro para mí: *los* sentidos de los otros para mí se encuentran sedimentados en una historia que no es ante todo la mía, sino una historia de varios, una transitividad, y en la que mi punto de vista se separa poco a poco (a través del conflicto, por cierto) del inter-mundo originario. Si existe lo social para mí, es porque soy originariamente algo social” (Lyotard, 1989: 105, el subrayado es del autor).

Asumirse como mujeres trans es asumir formas de experiencia que provienen de la percepción: aquello que siente el cuerpo, los sentidos: “la experiencia del mundo nos revela a nosotros mismos como sujeto de percepción, nos revela como sujeto corporal” (Robert, 2010: 203). Y revela al otro: una mujer trans no puede salir a la calle sin arreglarse: es la imagen proyectada la que se cuida. “L’importance attachée au corps, à la fois objet pour autrui et sujet pour moi” (Merleau-Ponty, 2010: 853).²⁴ Ahí el mercado juega un papel central: aumentan las *Body shop* en cualquier ciudad del mundo, con productos para el rostro, los labios, el cuerpo, el cabello y los pies. Diferenciadas, además, para hombres y mujeres. Por un lado, es el mercado el que ha acentuado esta separación y cuidado del cuerpo, pero también, la separación en cada centímetro: cada producto para cada parte del cuerpo y cada parte del cuerpo para cada tipo de producto. Pareciera entonces que la

²³ “Creamos las unidades de la experiencia y del significado, de la continuidad de la vida”.

²⁴ “La importancia unida al cuerpo es ser, a la vez, objeto para el otro y sujeto para mí”.

persona queda fuera de toda elección: son el cuerpo y el mercado los que escogen. Las experiencias pueden ser el resultado de una creación artificial.

Esta sedimentación no solo implica el conocimiento, sino un marco emotivo que está en la base de la experiencia: pero hablar de las emociones es hablar de afectos, de sufrimientos, de sentimientos. “Todo esto está biográficamente determinado, es decir, la situación actual del actor tiene su historia; es la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas previas. Ellas no son experimentadas por el actor como anónimas, sino como únicas y subjetivamente dadas a él y solo a él” (Schütz, 1982: 77). No existe una definición específica de la emoción, sino emociones: hay gran variedad de ellas, por lo que su definición puede variar, como escribe Turner (2007: 2). Sin embargo, al analizar un grupo específico, podemos rastrear una emoción que se puede compartir admitiendo que su estructura dependerá no solo del organismo del sujeto, sino de su historia personal. Al analizar a mujeres trans de la ciudad de México, y más concretamente, a mujeres que habían sido hombres casados y cumplían el rol de padres, las emociones se extendían no solo a aquellos afectos que tenían con la esposa sino con los hijos o el resto de sus familias. De pronto, esos afectos se ven interrumpidos por un rechazo total de quienes antes alimentaban esta emoción. ¿Qué hacer frente al rechazo de tus próximos y lejanos? En el proceso de expresión de su feminidad, una de las emociones manifiestas es encontrar a otras personas que realizaron un parecido *trayecto* en la vida: hombres casados que cambiaron de identidad sexo-genérica y lograron cierta aceptación social. Son ejemplos de las referencias y las motivaciones de las mujeres trans que entrevisté. Es un saber o conocimiento de no ser las únicas en el proceso y que, además, catapultó la expresión de su feminidad. Esta emoción es compartida como el inicio de un proceso de aprendizaje e intercambio emotivo: se aprenden experiencias por las experiencias de otras mujeres trans. Una vez que han relatado o hecho explícita la necesidad de otras formas simbólicas de presentación, la emoción puede cambiar por la respuesta de la familia: la pareja y los hijos reniegan de manera inmediata de la persona trans. Pero, aunque es real este rechazo, también posibilita la búsqueda de respuesta de las mujeres trans para explicar, hacer comprender y entender la nueva puesta en escena a los otros. Es la reflexividad en la experiencia misma.

Liminalidad

Describir la experiencia trans es ubicar la sedimentación en la que se encuentra la persona y explicar procesos de experiencias que podemos denominar como *ritos de pasaje*.²⁵ Estos se pueden entender como procesos de prácticas de sentido que modifican la corporalidad. En las mujeres trans que entrevisté, primero pasaron por una etapa de travestismo que fue volviéndose recurrente tanto en símbolos como en la nueva presentación del *self* en la vida cotidiana. El pasaje se vuelve conflictivo no en sí mismo, sino por el contacto con el otro y por la valoración que está implícita. La experiencia se puede calificar como *liminal* —para tomar un concepto de la antropología—: el individuo se enfrenta a una categorización binaria de un sistema valorativo, normativo y de representación de género. Toma algo de cada uno, mantiene distancia, subvierte el cuerpo constituido y reconstituye una nueva persona a través de su corporalidad y del género: “Liminality can perhaps be described as a fructile chaos, a storehouse of possibilities, not a random assemblage but a striving after new forms and structures, a gestation process, a fetation of modes appropriate to postliminal existence” (Turner, 1986: 41-42).²⁶

Al pasar por un estado liminal, no es solo *face* lo que está en juego o lo que se pierde y se reconfigura, sino todo un esquema perceptivo, estructural y simbólico. Antes de hablar de *persona liminal*, como lo hace Turner (1986: 95), prefiero hablar en un inicio de *experiencia liminal*, pues ahí se articulan varias tensiones en el *self*. La experiencia liminal no es solo un atributo o el carácter ambiguo e indeterminado, sino el choque dentro de la cultura de sistemas de reconocimiento. Recordemos a Goffman cuando dice que un estigma no se crea por el atributo, sino por la relación social que se ha construido alrededor de este. La experiencia liminal integra la subjetividad como la relación con el otro. Ubica una

²⁵ Los ritos de pasaje se dividen en: ritos de separación, de margen y de agregación. Genep los ejemplifica de esta manera: para los primeros cuando alguien se fallece; en los de margen, están el embarazo, el compromiso o la iniciación; y en los de agregación, está el casamiento. En el esquema completo de los ritos de pasaje están los ritos preliminares (separación), liminales (margen) y postliminales (agregación); en la práctica hay una equivalencia de los tres grupos, sea por su importancia o por su grado de elaboración (Genep, 2011: 21).

²⁶ “La liminalidad puede quizá ser descrita como un fructífero caos, un almacén de posibilidades, no un ensamblaje al azar sino un esfuerzo por nuevas formas y estructuras, un proceso de gestación, una fetación de modos apropiados para la existencia postliminal”.

situación concreta como resultado del contexto social: “J’appelle expérience un voyage au bout du possible de l’homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s’il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existentes, qui limitent le possible. Du fait qu’elle est négation d’autres valeurs, d’autres autorités, l’expérience ayant l’existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l’autorité*” (Bataille, 1997: 19).²⁷

En esta experiencia liminal tiene un peso sumamente importante la relación con el otro, pues si bien podemos decir que las mujeres trans escapan a cualquier forma de clasificación, justamente ahí comienza una nueva categorización o nominación: las distinciones que mencionan las mujeres trans que entrevisté cuando les pregunté: *cuando vas en la calle o en el transporte o estás en cualquier parte de la ciudad, ¿cómo te llegan a nombrar los desconocidos o qué llegas a escuchar?*, en sus respuestas, las trans son el “gay”, el “homosexual”, el “travesti”, la “vestida”, la “jota”. Estas distinciones se asignan arbitrariamente y según el capital tanto lingüístico como cultural de quien las realiza. Se ve claramente cómo hay un desconocimiento del otro, pero inmediatamente una tipificación no de la imagen, sino de la relación social que se ha construido de otras minorías al no saber nombrarlas; que, por un lado, es resultado de la socialización, pues ¿cuánto se ha extendido el conocimiento social de identificar y nombrar a una mujer *trans*?, ¿ya es parte del imaginario social que cualquier persona puede decir: “es una trans”? Y, por otro lado, de la poca visibilización de la nueva expresión del *self*, no como hombre o mujer, sino como trans, en las últimas décadas.

Es importante esta categorización porque ubicará al individuo no solo dentro de un esquema de apreciación y estima, sino de un nuevo estatus en el esquema social. La denominación no solo es una distinción, sino también una valoración que repercutirá en la interacción. Cada uso del lenguaje lleva el peso de lo social, entendido este como un peso moral. O para decirlo con Wittgenstein, el juego del lenguaje está entretelado por acciones. Pero esta distinción es la de los otros. ¿Cómo se define o se percibe una mujer trans? La respuesta no es fácil, no porque sea difícil nombrarse, sino por la diversidad de respuestas

²⁷ “Llamo a la experiencia un viaje al final de lo posible del hombre. Cada uno puede no hacer este viaje, pero si se lo hace, supone negar las autoridades y los valores existentes que limitan lo posible. El hecho de que ella es la negación de otros valores, otras autoridades, la experiencia siendo la existencia positiva llega a ser ella-misma positivamente, el valor y *la autoridad*”. La traducción es mía.

que se encuentra. Algunas dicen sin aspavientos que son *trans, mujer, chica trans, mujer trans, un ser humano, una mujer con pene, yo soy yo, yo soy “nombre de la persona”*. Estas definiciones son importantes porque pueden exigir por parte de la persona trans un trato distinto de quienes las rodean o se relacionan con ellas. La experiencia trans es “a site of contestation; a discursive space where different *and* differential subject positions and subjectivities are inscribed, reiterated, or repudiated” (cita de Brah en Budgeon, 2003: 108).²⁸

Vemos entonces cómo se va complejizando la experiencia liminal por el hecho de la distinción o la denominación de un reconocimiento no solo de la persona, sino de un estatus social y político. Asumirse o definirse de cierta forma es asumir una posición política, porque en el discurso se refleja una postura de poder, una estrategia de reconocimiento, del lugar ocupado y el no ocupado, de la asignación individual y de los otros en la vida cotidiana. Es una cuestión política porque implica una postura tanto individual como colectiva: individual, porque expone a la persona mediante el cuerpo y su representación a los esquemas de percepción de los otros; colectiva, porque puede ser ubicada dentro de las desigualdades de género en el esquema social. Pero también encontramos aquí una respuesta: esta cuestión política hace pensar en el reconocimiento de su *agencia*²⁹ como mujeres trans y de su ciudadanía frente a las políticas de género en la Ciudad de México.

Una experiencia colectiva que, en su lucha y su manifestación, aún no legitima el sistema institucional: “la distribución de poder, la jerarquización de los individuos, la definición de su lugar, la valorización que se hace de ellos, de su comportamiento, etc., van a hacerse, sea a partir del fenómeno de la corte,³⁰ sea a partir de la organización de la burocracia” (Foucault, 2014: 278). El sistema judicial y la burocracia han ejercido el

²⁸ “Un sitio de contestación; un espacio discursivo donde las subjetividades y la posición de los sujetos, diferentes y diferenciadas, son inscritas, reiteradas o repudiadas”.

²⁹ El carácter reflexivo de la experiencia permite no solo lo que Giddens denomina la continuidad de prácticas sociales en la que vive el individuo, sino la estructuración de las mismas prácticas como del fluir de la vida cotidiana. Junto con la reflexión, está la racionalización y la motivación. La racionalización da cuenta de la intencionalidad del escenario y de las rutinas en la copresencia. Y la motivación no solo de los deseos que mueven esta racionalidad y reflexión, sino del potencial de la acción (Giddens, 2011: 44).

³⁰ Foucault se refiere aquí al sistema judicial.

control del lugar que ocupan los individuos en la sexualidad.³¹ Sin embargo, la resistencia de las minorías sexuales –en el caso de las mujeres trans que ya pueden cambiar de nombre y de género– no es solo para que cualquier persona pueda cambiarse de nombre y de identificación en la Ciudad de México, sino para su reconocimiento como ciudadanos con derechos. Sin embargo, el sistema político y jurídico mexicano no ha podido dar la libertad que las personas trans quisieran: se elige entre ser hombre o mujer. No hay posibilidad de género *neutro* o *trans* o *inter* como demandaba la comunidad LGBTTTTI antes de aprobarse la ley en noviembre de 2014. Tampoco la niñez trans es tomada en cuenta en la ley. El cambio de identidad de género solo se realiza bajo los mandatos de categorías heteronormativas.

L'expérience de réassignation de genre contient en fait les deux fonctions: rite de passage et rite d'affiliation. Un rite d'initiation a une fonction d'affiliation, de marquage, d'organisation d'une appartenance. La réassignation de genre (prise d'hormones, opérations chirurgicales...) a différentes significations, selon les sujets. Soit elle les inscrit dans un seul genre, masculin ou féminin, avec rejet du genre biologique de naissance, soit elle les inscrit dans la multiplicité: ils sont l'un et l'autre (Sironi, 2011: 88).³²

Otra características de la experiencia liminal es que no está marcada en un momento del tiempo, es decir, no es una etapa que se pueda ubicar en la historia de vida de la mujer trans adulta o que se pueda definir como sustancial: en sus relatos personales hablan de sus inquietudes de la infancia, de las problemas familiares, de abusos sexuales, de violencia y rechazo, y sobre todo, de esa pregunta que modifica la existencia: ¿quién soy yo?, ¿quién es ese/esa que se refleja en el espejo?, ¿soy niño o niña? La infancia de las mujeres trans es sumamente interesante a rastrear pues son los inicios de la socialización primaria del *self*;

³¹ Recordando que la sexualidad como palabra apareció a inicios del siglo XIX, y que creció junto con otros conocimientos, reglas, normas, y cambió además, la forma en que los individuos dan sentido y valor a sus conductas, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos, a sus sensaciones, a sus sueños. Así, la sexualidad se legitimó como “la formación de saberes que se refieren a ella, los sistemas de poder que reglamentan la práctica y las formas en la que los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esta sexualidad” (Foucault, 1984: 10).

³² “La experiencia de reasignación de género contiene de hecho las dos funciones: un rito de pasaje y un rito de afiliación. Un rito de iniciación tiene una función de afiliación, de marquaje, de organización de una pertenencia. La reasignación de género (toma de hormonas, operaciones quirúrgicas...) tiene diferentes significaciones según los sujetos. Sea que ella los inscribe dentro de un solo género, masculino o femenino, con el rechazo del género biológico de nacimiento, sea que ella los inscribe dentro de la multiplicidad: son lo uno y lo otro”. La traducción es mía.

esta determinará su presentación y devendrá miembro de la sociedad, dice Berger y Luckmann. Pasan, además, por una socialización secundaria donde el individuo ya socializado se incorpora en la estructura social. Norbert Elias diría que, en el fondo de esta socialización hay una experiencia lingüística³³ que lo estructura, pues antes de socializar aprende a simbolizar con el lenguaje. A parte de estas experiencias lingüísticas, hay experiencias emotivas y significativas: comienzan a identificarse con lo femenino: se identifican a sí mismas con alguna prenda, un gesto, un rol. ¿Cómo se interioriza y sedimenta la experiencia del *Self-identity* en las mujeres trans?, ¿quiénes son los otros significativos que predisponen la identificación durante la infancia en las mujeres trans?, ¿cómo se configura este proceso de socialización?, ¿cómo se identificaron con otra identidad de género las mujeres trans?

En la revisión de la tesis doctoral de Mejía (2015), “¿Padres como los demás?: la parter/maternidad en mujeres trans de Ciudad de México”, se puede observar un acercamiento a la subjetividad de sus entrevistadas: en el capítulo dedicado a “La experiencia trans y los intentos para capturarla”, da cuenta de los efectos del medio social en la experiencia: “si las normas de género vinculan el cuerpo, la identidad genérica, la subjetividad, el deseo y los papeles genéricos, la experiencia transexual los desordena...” Para Mejía, la experiencia trans es un objeto difícil de asir, está dada por sentada y, además, desordena. Contrario a este argumento, sostengo que la experiencia trans, antes de analizarla en su implicación social, viene precisamente a ordenar la corporalidad, los afectos, la subjetividad del *self*.

Hay un conflicto interesante a rastrear: la experiencia liminal no solo es una etapa de la vida, sino que está presente desde la infancia en las mujeres trans. Recordemos a

³³ Vale la pena citar el pasaje de Elias: “Los niños adquieren con el lenguaje, inevitablemente, aspectos del fondo de conocimientos de la sociedad en la que crecen que se mezclan constantemente con los conocimientos que puedan adquirir a través de su propia experiencia. Pero el conocimiento adquirido como experiencia de primera mano de un niño concreto y el conocimiento que forma parte de fondo social de conocimientos se van entretejiendo cada vez más estrechamente y son cada vez más difíciles de separar. En consecuencia, desde los primeros años, toda experiencia individual tiene un aspecto lingüístico. El ser humano se integra en un universo de conocimiento que es resultado de las experiencias de muchos otros individuos. Las experiencias propias pasan a empaparse de ese conocimiento. El individuo se integra en ese universo al aprender el meollo de un lenguaje, haciendo propias formas de frases o palabras determinadas” (Elias, 1994: 78).

Schütz cuando dice que las experiencias pueden no ser coherentes y compatibles entre ellas mismas: mientras se acepten, forman la sedimentación, pero se modifican cuando existe la duda, el cuestionamiento, la pregunta; pero esta *incoherencia o incompatibilidad de la experiencia es descubierta* (Schütz, 1998: 61). Sin embargo, Schütz dice que no solo queda en el nivel de duda, pues puede haber experiencias que no pasaron por el cuestionamiento, sino por experiencias nuevas de las que el sujeto no tenía marco de referencia; estas son experiencias del mundo que se habita, es ahí donde toda duda es posible. *La del self es una experiencia de ordenamiento*. Este ordenamiento es una característica de la condición transexual. Hay una organización de la experiencia en el cuerpo; hay una organización de las expresiones, de los símbolos, de su performance, del sentido del lugar de uno. La experiencia “posee una integración interna y un cumplimiento, alcanzado por un movimiento ordenado y organizado” (Dewey, 1949: 37). La experiencia liminal no tiene principio ni fin. En el caso de las experiencias trans podemos ver que no hay un comienzo que define la experiencia, pues hay una inquietud o incertidumbre a lo largo de sus vidas. La experiencia transgénero, “pensada como margen, situación liminal, línea de fuga, constituye un lugar privilegiado para la comprensión de ese campo articulado por las tensiones, ambigüedades e indeterminaciones propias del sistema de relaciones de la que forma parte. Casi todo en la alteridad transgénero remite a la liminalidad” (Vale, 2005: 95). La experiencia no inicia ni termina: constituye.

II. SELF

Yo soy diferente de todas mis sensaciones.
No logro comprender cómo.
No logro ni siquiera comprender *quién* las experimenta.
Y por cierto,
¿quién es ese *yo* del comienzo de mi proposición?
E. M. CIORAN

El presente apartado busca dar cuenta de una segunda reflexión sobre personas trans en la configuración de la identidad. Durante el primer año de la investigación y en la comunicación con mujeres trans, me di cuenta de que siempre hay una referencia a lo que *son* y a lo que *no son* cuando se les pregunta por su experiencia. Por lo que, en el cuarto semestre, volví a realizar entrevistas, ahora centrándome sobre las implicaciones de la identidad. Algunas de las preguntas iniciales fueron: ¿quién eres?, ¿qué es una mujer trans?, ¿con qué palabra identificas lo trans?, ¿qué característica define tu feminidad?, ¿qué es la transición?, ¿cómo te llaman o nombran personas que no conoces? Algunas de estas cuestiones, me relataron, ya se las habían planteado a sí mismas.

¿Con qué concepto sociológico definir a las mujeres trans y dé cuenta del cuerpo, la experiencia y la agencia?, ¿el concepto de persona es útil?, la palabra ‘persona’ viene del griego *prósōpon* y significa máscara. Pensé que Goffman me serviría mucho, pero como estaba planteando el tema, no lograba describir y reflexionar sobre la experiencia y sus dimensiones tanto subjetivas como prácticas. “Persona” parece una categoría intermedia entre el ser humano y el ciudadano, como dice Neuman (2017: 88). En la obra goffmaniana, además, el *self* se traduce como *persona* en español. Algo no correspondía ni en la traducción ni sociológicamente. Ello dio pie a que revisara varios de los textos de Goffman: *Territoriality of the self*, *Frame Analysis*, *Gender advertisement* y *The presentation of self in everyday life*, y junto a ellos, la obra de George Mead, *Mind, self and society*, fueron cruciales para retomar la noción de *self*.

Sí mismo como una otra

Hablar sobre mujeres trans es hablar sobre una experiencia poco explorada y que puede ser reveladora, sobre lo que está aconteciendo en el *self*. Es pensar como Gregor Samsa, el protagonista de *La Metamorfosis* de Kafka (2006) que amanece un día con otra corporalidad: “¿qué me ha pasado?” Es una pregunta que se hacen una y otra vez las personas que entrevisté y que todos en algún momento nos hacemos, dependiendo de nuestras inquietudes, problemas o angustias. La pregunta ¿qué me está pasando?, tiene como objetivo saber lo que le sucede a la persona, pero tiene otro efecto: descubrir, por medio de la experiencia, el *self*.

¿Por qué muchas mujeres trans no aceptan su corporalidad?, ¿cómo enfrentan eso? O, mejor dicho, ¿cómo se está viviendo este conflicto? La metáfora de la metamorfosis, aunque es una fantasía, es una realidad que enfrentan las personas trans: cada mañana, tienen que arreglar su imagen, su representación, y enfrentar a los otros, desde familiares hasta extraños. Me han descrito la incertidumbre de si el otro se manifestará con una agresión o con un cumplido. Pero la pregunta también la hacen sus familiares cuando las encuentran con cambios de imagen, ¿qué te pasó?, ¿por qué?

Al igual que Gregor Samsa, mis entrevistadas generan dudas en el observador. Quien mira, voltea para comprobar algo: descubrir el rostro, el gesto, la voz, el género, el sexo... Sin embargo, no es el único proceso: antes de esto, las mujeres trans enfrentan lo más subjetivo:³⁴ mirarse a sí mismas. La imagen se modifica y también la percepción. Mis informantes me dijeron que, durante sus vidas como hombres y esposos, no les gustaba verse en el espejo, no se reconocían. No querían verse. Este proceso es sumamente interesante a rastrear, pues como dice Kaufmann, la imagen de sí es la materia primera de la construcción identitaria (2004: 69).

³⁴ Lo subjetivo tiene que ver con el significado que se atribuye a la vida cotidiana, tomando en cuenta la biografía de cada persona como la experiencia con los otros. Para Merleau-Ponty, la existencia como subjetividad hace uno entre la percepción de la relación entre la existencia como cuerpo y la existencia del mundo (1971: 74). Para Schütz, lo subjetivo se configura en contextos de un espacio-tiempo y, de lo históricamente dado, del mundo de la naturaleza, de la sociedad y de la cultura (1982: 312). Es subjetivo porque tiene que ver con la experiencia de la persona y el intercambio con el otro, quien aparece a mi, como un unificado campo de expresiones.

Durante mi trabajo de campo en distintas actividades, como conversatorios y pláticas, así como en las entrevistas, las mujeres trans me fueron compartiendo sus miedos, sus sueños, sus deseos, sus percepciones. Algunas lloraron y creo que fue síntoma de la profundidad del dolor, el miedo, la impotencia, de la situación tanto personal como social en la que viven. También me di cuenta de la sensibilidad que han desarrollado en este vaivén de la identidad. El movimiento de un péndulo es pertinente para explicar y describir cómo una mujer trans experimenta el género. El péndulo lleva varias tensiones existenciales: no reconocerse como hombre y tener que representar la masculinidad para ver a sus familias, o representarla para satisfacer a sus esposas, quienes no quieren a la mujer trans. Sin embargo, aquí se está reconfigurando el *self* o el sentimiento de sí, con toda una gama de emociones y afectos a los que se enfrentan día a día. Pero, ¿qué es el *self*?, ¿cómo se conceptualiza en la sociología en México?, ¿en qué condiciones sociales se está estructurando el *self*?, ¿qué agencia o posibilidades de acción tiene el *self* en mujeres trans?

En la traducción al español de obras clásicas en sociología, uno encuentra que ‘*self*’ y ‘*I*’, se traducen como ‘yo’, cuando no es la mejor traducción para *self*. En la revisión bibliográfica, me di cuenta de que el ‘yo’ es una categoría más propia de la psicología y el psicoanálisis. Otra traducción más cercana al sentido del *self* es el ‘sí mismo’, tanto por la morfología del *self* como por su implicación social. En francés se ha traducido como *soi*. Por mi parte, retomaré literalmente el concepto de *self*, al no tener una traducción al español equiparable de su significación: como referencia a la persona en su totalidad, al cuerpo en representación y a su experiencia tanto subjetiva como social.

Hay que recordar que mucha de la producción sociológica que se centra en la interacción (Blumer, Goffman y Collins) y la etnometodología (Garfinkel), así como los fundadores de la Escuela de Chicago,³⁵ han reflexionado sobre el *self*, pero quienes iniciaron fueron Dilthey y Schütz desde la hermenéutica y la fenomenología. No tenemos

³⁵ La Escuela de Chicago es un referente importante para la comprensión del *self*: William James, Charles H. Cooley y George Mead —dice Castro— contribuyeron a lo que se consideraría la primera generación del interaccionismo simbólico. William James se refiere al *self* como la capacidad de los individuos para relacionarse consigo mismos como un objeto: lo denotan simbólicamente, desarrollan actitudes y sentimientos (Castro, 2011: 63); Cooley propone una metáfora para entenderlo: *el self como espejo reflejante*: la forma en que nos percibimos deriva de la forma en que los otros nos perciben (*ibid.*); Mead, por su parte, dice que el *self* se desarrolla en etapas en las que el individuo aprende a actuar en relación con los otros, a través de la adopción de roles (*ibid.*: 64).

traducción en español de este concepto sociológico central para entender qué constituye a la persona. La palabra *self* viene del inglés del siglo XIII, como sustantivo para una persona individual y particular. Igualmente se usaba como adjetivo (*the same, the very*). Para el siglo XV aparece *selfsame*; y en el siglo XVII las palabras *selfhood* y *selfish* (Onions, 1985: 807-808). En alemán, el concepto lleva similitud: *selbst*.³⁶

El concepto *self* trae varias interrogantes, como escribe Schütz:

Language tolerates the use of the phrase ‘I am acting, I am walking.’ But this ‘I’ is not the name for the ‘Self’ as an experience of my psychical life, rather an ‘occasional’ expression, whose meaning changes with the man who actually uses it; it merely marks the linguistic form of addressing the ‘first person,’ as the grammarians call it. If I say, ‘I am perceiving myself,’ then the ‘I’ does not mean the psychical I, but merely designates the speaker; and the ‘myself’ does not mean ‘my Self,’ but leaves open the questions whether ‘I’ perceive the ‘me’ by outer or inner perception. On the other hand, if I say, ‘I perceive my Self,’ the ‘I’ means the speaker and the ‘my Self’ means the psychical Self as an object of inner perception (1982: 154).³⁷

Schütz alerta sobre la implicación del uso del yo y el *self*: el primero solo puede designar a alguien, en este caso, a la primera persona, mientras que el *self* hace referencia a la experiencia. Cuando el yo define o habla del *Self*, se hace referencia a él como un objeto de percepción interna. De ahí que la mejor traducción al español sea el *sí mismo*. Schütz habla de las referencias al *self* y al cuerpo, y retoma de Scheler: “sería equivocado asumir que un hombre tiene necesariamente primero que referirse a la experiencia de su propio *Self* y luego a la experiencia de su propio cuerpo, si no es que quiere comprender otro *self* u otro cuerpo” (1982: 155). Foucault³⁸ por su parte se cuestiona: “what is the self? Self is a reflexive pronoun, and it has two meanings. *Auto* means ‘the same,’ but it also conveys the

³⁶ Nietzsche (2016) y Wittgenstein (2000a) han reflexionado sobre el *selbst*.

³⁷ “El lenguaje tolera el uso de la frase ‘yo estoy actuando, yo estoy caminando’, pero este ‘yo’ no es el nombre para el ‘*Self*’ como una experiencia de mi vida psíquica, sino como una expresión ‘ocasional’ cuyo significado cambia con la persona que la usa; esto marca la forma lingüística de dirigirse a la ‘primera persona’, como le llaman los gramáticos. Si digo: ‘yo me estoy percibiendo a mí mismo’, entonces el ‘yo’ no significa el yo psíquico, sino que solo designa al hablante; y el ‘yo mismo’, no significa mi *Self*, pero deja abierta la cuestión de si el ‘yo’ percibe el ‘mí’ de manera externa o interna. Por otro lado, si digo: ‘yo percibo mi *Self*’, entonces el yo significa al hablante y el ‘*Self*’ significa al *Self* psíquico como un objeto de su percepción interior”. La traducción es mía.

³⁸ Es interesante ver los cambios de conceptualización en Foucault: en un principio fue el “sujeto” y en sus últimos trabajos “las técnicas/tecnologías de soi” (*self*), como lo estudió McNay (1993: 81).

notion of identity. The latter meaning shifts the question from ‘what is this self’ to ‘what is the plateau on which I shall find my identity?’” (1988: 25).³⁹ Foucault dice que hay diferentes formas del *self*, así como hay distintas formas de cuidado de sí mismo. Por cuidado, se refiere a actividades que desarrolla la persona; el cuidado del *self* es el “cuidado de la actividad y no el cuidado del alma-como-sustancia” (*ibid*).

Hay poca reflexión sociológica sobre el concepto *self* en México: una de los más próximas –por el título– es la de Alcázar con su obra *Performance: un arte del yo* (2014), Sin embargo, al hacer la lectura, no hay fundamento para usar el ‘yo’ ni distinguirlo de conceptos sociológicos. Otra más específica y breve la hizo Álvarez (2005) desde la psicología: en su tesis, “El concepto de falso self”, que retoma de Winnicott; la autora diferencia el *self* del *yo*; considera el primero como un concepto más próximo a la experiencia:

La discusión respecto al concepto del *self* empieza con Hartmann cuando hace la diferencia entre Yo (como sistema psíquico) y *self* (como concepto referido a uno mismo). De acuerdo con este autor, en la teoría psicoanalítica el Yo es una subestructura de la personalidad y se define por sus funciones, y el *self* (sí mismo) es una diferenciación del objeto, *lo que soy yo no eres tú* (2005: 29).

En psicoanálisis, el concepto del *Yo* tiene su propia significación: dentro de la dinámica psíquica, hay representaciones conscientes, preconscientes e inconscientes: el individuo es “una organización coherente de sus procesos psíquicos, a la que consideramos como un *yo*” (Freud, 2009: 11).⁴⁰ Giddens reconoce que el *yo* puede tocar los aspectos más ricos e íntimos de nuestra experiencia, pero también afirma que es uno de los términos más vacíos del lenguaje. Al *yo* no se le puede identificar ni con el agente ni con el *self* (Giddens, 2011: 86), pues no tiene imagen: solo denota quién habla. En filosofía, el concepto *self* tiene también otras semánticas: “el sí-mismo [*selbst*] escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo [*selbst*] domina y es el dominador también del *yo*” (Nietzsche, 2016: 79).

³⁹ “¿Qué es el *Self*? El *Self* es un pronombre reflexivo y tiene dos significados: *auto* significa ‘el mismo’ pero también transmite la noción de identidad. El segundo significado cambia la pregunta de ¿qué es el *self*?, por ¿cuál es la plataforma dentro de la cual encontraré mi identidad?”.

⁴⁰ El *yo* además se explica por su intercambio con el *ello* y el *super-yo*. Freud describe estas transferencias con otros conceptos psicoanalíticos: represión, complejo de Edipo, principio de placer/displacer, pérdida, neurosis, angustia (Freud, 2009: 7-51).

¿Qué constituye al *self*?, ¿cómo la experiencia corporal hace sentido y forma parte estructural de la definición del *self* en mujeres trans?, ¿en qué medida la experiencia trans está mediada por las instituciones: por el sistema cultural, el sistema jurídico y el sistema médico? Foucault dice que hay que encontrar al *self* en un movimiento dialéctico (1988: 25). Coincido con esta postura: hay que encontrarlo, pero entre el cuerpo y el performance, es decir, en la organización de la experiencia. Bruner, al igual que Mead, dice que el descubrimiento del *self* podemos encontrarlo en el campo de la experiencia (1986: 15). Y esta experiencia no puede ser más que social: si la sociedad constituye al *self* y este a la sociedad, ¿cómo se da este proceso recíproco de cambio social? A través de la experiencia en las tecnologías del *self*,⁴¹ las cuales “permiten a los individuos efectuar por sus propios significados o con la ayuda de otros, varias operaciones en sus propios cuerpos, almas, pensamientos, conductas y en su forma de ser, como transformarse ellos mismos para llegar a cierto estado de felicidad, pureza, perfección o inmortalidad” (Foucault, 1988: 18). En la transexualidad, estas tecnologías de control de la corporalidad tienen varias implicaciones en el *self*: algunas mujeres trans eligen las cirugías estéticas si tienen dinero; otras solo se quedan con los procesos de medicación por medio de la Clínica Condesa o se medicalizan con las recomendaciones de amigas, tutoriales, lo que escucharon o lo que vieron. Utilizan toda una gama de posibilidades para desvelar al *self*.

El *self* se constituye en este movimiento: está por un lado el cambio a la feminidad, pero por otro, un bloqueo en la corporalidad para que no se produzca testosterona, para bloquear las manifestaciones o signos de la masculinidad. Una de mis entrevistadas quiere que le quiten los testículos precisamente para dejar de producir testosterona: hasta ahora se le ha negado en las Clínicas del IMSS, pues estas operaciones son para quienes tienen complicaciones mayores, como cáncer, y no por una cuestión estética. A lo largo de sus relatos se pueden encontrar estas tecnologías del *self*: en el trabajo de campo, muchas mujeres trans dicen que cumplir el rol de hombre era solo una *simulación, una simulación de ser alguien que no eres*. Otra de ellas dice que desde niña hubo esta inquietud: no sabía

⁴¹ “Debemos entender que hay cuatro tipos de ‘tecnologías’, cada una como la matriz de la razón práctica: (1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; (2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten usar signos, sentidos, símbolos o significados; (3) tecnologías de poder, las cuales determinan la conducta de los individuos y lo someten a ciertos fines y a la dominación; son una objetivación del sujeto; (4) tecnologías del *self*” (Foucault, 1988: 18).

qué pasaba, no lo entendía... no quería verse como niño, solo quería ser niña y utilizar vestimenta de niña. De niño trató de cortarse el pene con unas tijeras, pero cuando lo hizo, y con el dolor, supo que nunca lo volvería a intentar. Este último caso es interesante, pues recibió tratamiento cuando era un niño porque sus genitales eran pequeños. Le dan tratamiento para que se le definan más sus órganos masculinos. Ahora que está tomando estrógenos, tiene un segundo cambio: disminuyeron tanto el tamaño de los testículos como sus erecciones, pero también eso le preocupa: es una mujer trans a la que le atraen las mujeres y quiere satisfacerlas. Ella piensa que quizá con el cambio de medicamento o con su disminución de dosis pueden regresar las erecciones. Hay cambios deseados y efectos inesperados. *Son los saberes y las tecnologías del self lo que está en cuestión*; no el *self* como sustancia, esencia o definición.

Pensar el *self* es reflexionar sobre la identidad,⁴² concepto tan problemático como necesario (Giménez, 2002: 35). “La identidad no es el objetivo, sino el punto de partida del proceso de auto-conciencia, un proceso por el cual uno comienza a saber qué y cómo lo personal es político; qué y cómo el sujeto está específica y materialmente en-gendrado en sus condiciones sociales y posibilidades de existencia” (De Lauretis, 1986: 9). En las mujeres trans, la identidad hace pensar la categoría de persona y una nueva definición de categoría genérica: no definirse como hombre o mujer, sino como trans. Aunque las mujeres trans utilicen las representaciones de la masculinidad y la femineidad, definen otras posibilidades simbólicas: *resignifican* la construcción cultural de lo que significa ser hombre o mujer en nuestros días. ¿Se puede hablar de identidad trans cuando el imaginario social no sabe cómo describirla?, ¿podemos definir la identidad trans cuando el proceso tanto de simbolización como de subjetividad es distinto para cada mujer trans?, ¿podemos hablar de identidad trans cuando justamente no es claro el límite o la frontera del grupo frente a otras minorías? Hay varias implicaciones: antes que identificación, lo trans es no-identificación con esquemas culturales de la masculinidad; antes que identidad de género,

⁴² El término identidad como referencia social a raza, etnia, nacionalidad y género —escribe Appiah— comenzó a utilizarlo Erik Erikson y Alvin Gouldner en la década de 1950 en la psicología social. Aunque Erikson “afirma que comenzó a emplear las expresiones ‘identidad’ y ‘crisis de identidad’ en la década de 1930, y que ‘parecían naturalmente enraizadas en la experiencia de la emigración, la inmigración y la americanización’ [...], la noción distintiva de ‘identidad social’ se usa por primera vez de manera extensiva en los escritos de Alvin Gouldner” (Appiah, 2007: 114-115).

hay una deconstrucción simbólica: “Esta síntesis, en el símbolo, se da como aspiración, no como realidad; pues la realidad del símbolo siempre es dual en su manifestación vivencial. El símbolo es por definición reunión de partes separadas, quizás inconciliables” (Volkow, 2011: 54); y lo más importante: antes de definir una frontera o un límite, se vive en ese límite, en ese umbral de la experiencia liminal, del cruzamiento *entre y dentro*, el interior (la subjetividad) y el exterior (lo social). Recordemos a Nancy cuando dice que “la experiencia es experiencia de la diferencia de la diferencia en ella misma [...] es el *peligro* del límite que se atraviesa, y esto no es otra cosa sino el límite de la esencia (la existencia, pues), el trazado singular de ser compartido (Nancy, 1996: 100).

Mi proceso hormonal de toma de estrógenos lo he detenido por meses, pero lo vuelvo a retomar. Lo había dejado porque mi pareja me lo pidió para que la satisficiera en lo sexual. Yo acepté porque la amo. Incluso comencé a tomar testosterona para complacerla más. Ahora no puedo bajar estos músculos. Si tú ves, mis brazos son gruesos. Pero antes no estaba así. Pasaba como chica: de espaldas, parecía una chica [entrevista III, 25/09/2014].

Diferencia/indiferenciación

La identidad tiene un carácter diferencial: el individuo que se representa y se nombra, se diferencia de otros, pero lo hace con características y tipificaciones que se comparten: “una identidad se articula siempre mediante conceptos (y prácticas) que son asequibles a nosotros a través de la religión, la sociedad, la escuela y el Estado, mediados por la familia, los pares y los amigos [...]; la identidad presupone la socialización” (Appiah, 2007: 51). Una de las implicaciones de la identidad es que a través de socialización se forman los grupos. La identidad requiere reconocimiento de la diferencia en la persona y como pertenencia a una comunidad: “La identidad de alguien incluye, por tanto, no solo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora” (Taylor, 2006: 64). De ahí que se pueda entender por qué muchas mujeres trans de la Ciudad de México se reúnen y se reconocen como parte de una comunidad. La identidad, sin embargo, no solo resulta de reconocerse o identificarse con un grupo social, sino de realizar un mismo tipo de prácticas sociales: desde las estrategias de presentación del *self*, hasta el tipo de trabajo que puedan realizar. Es interesante cómo las mujeres trans comparten códigos y símbolos de comunidad.

Budgeon dice que hay que entender cómo el *self* emerge a través de su posición dentro de las relaciones de igualdad y de diferencia. Después, hay que ver la interacción de los discursos, de las prácticas y de las intersubjetividades que se articulan en las tecnologías del *self* (Budgeon, 2003: 105). Podemos entender la complejidad en la que se encuentran las mujeres trans en México: para ellas, la diferencia se establece no solo con otras identidades sexuales o de género de la comunidad LGBTTTI, sino en su diferencia categórica con otras mujeres trans: no es lo mismo una mujer trans —como ellas lo dicen— que vivió como hombre casado y con hijos, que una mujer joven trans sin familia; se diferencian también de las mujeres jóvenes trans que pueden tener un proceso hormonal y obtener resultados que ellas no pueden lograr. En opinión de las mujeres trans que entrevisté y que expresaron socialmente su feminidad en la edad adulta, su situación es especialmente conflictiva por varios factores: el rechazo de la familia (esposa, hijos y familiares); durante mucho tiempo no sabían cómo definirse o cómo llamar a lo que les

pasaba (trans), porque no las reconocía el estado (ley de identidad), antes no había tolerancia y las detenía la policía (ley contra la discriminación), no se relacionaban ni conocían a otras mujeres trans (redes sociales), durante décadas ocultaron o reprimieron su feminidad a sí mismas, y quizá, uno de los más importantes como diferencia: cambiar de estatus social (roles, profesión) después de 40 años.

En términos sociales y de aceptación, ahora existe más apertura si una persona joven se asume como mujer trans en la Ciudad de México. Es interesante, asimismo, ver cómo se relacionan entre sí quienes tienen historias de vida similares: se juntan, se agrupan, se relacionan: mujeres trans casadas, mujeres trans trabajadoras sexuales, mujeres jóvenes trans, mujeres trans activistas, mujeres trans con cirugías, mujeres trans artistas, mujeres trans profesionistas, mujeres trans lesbianas. De Lauretis (1986: 8) dice que la identidad se compone por configuraciones discursivas: “interpreted or reconstructed by each of us within the horizon of meaning and knowledges available in the culture at given historical moments, a horizon that also includes modes of politics commitment and struggle. Self and identity, in other words, are always grasped and understood within particular discursive configurations”.⁴³

La diferencia trans es también un asunto subjetivo: la mujer trans se asume diferente en términos del *self*: “the sens of ‘gender identity,’ as opposed to ‘gender rol,’ also more clearly differentiated the subjective sense of self from the behaviors associated with masculinity and femininity” (Meyerowitz, 2004: 115).⁴⁴ Pero en la interacción social, esta categoría de diferencia resulta insuficiente, como veremos más adelante. Si se analiza la diferencia en términos de prácticas del *self*, podemos confirmar que es fáctica y simbólica. Diferenciación significa “que el incremento de posibilidades para la autodefinición resulta de la disolución de una fuerza organizada en la base de las relaciones sociales que tradicionalmente fijan el lugar de la identidad” (Budgeon, 2003: 106).

⁴³ “Interpretada o construida por cada uno de nosotros dentro del horizonte de significado y de conocimientos disponibles en la cultura en momentos históricos dados; un horizonte que también incluye formas de lucha y compromiso político. El Self y la identidad, en otras palabras, están siempre contruidos y entendidos dentro de configuraciones discursivas particulares”. La traducción es mía.

⁴⁴ “El sentido de ‘identidad de género’, como opuesto al ‘rol de género’ más claramente diferenciado como el sentido subjetivo del *self* de las conductas asociadas con la masculinidad y la feminidad”. La traducción es mía.

La identidad da sentido a una persona o a un grupo, porque da pertenencia y posibilita nuevas formas de relacionarse y de presentarse; el sentido también lo utiliza para diferenciarse y poner límites: sea en su conducta, su imagen o su descripción de sí. De ahí la importancia del nombre que se utiliza, en el caso de las mujeres trans: la identidad del *self* se define por su distinción, por cómo la nombran o llaman los otros. “El nombre proporciona a la persona un símbolo de su propia identidad y una respuesta a la pregunta de quién es él para sí mismo, por otro parte, el nombre sirve también como tarjeta de visita; indica quién es uno a los ojos de los demás” (Elias, 2000: 211-212). Para Ricœur, el nombre no solo te da identidad, sino que antes de eso, *individuación*: nombrar algo es diferenciarlo de lo otro o de los demás. En las mujeres trans, esta forma de autonombrarse les da cierta libertad, a diferencia de la gran mayoría de personas, quienes no elegimos nuestros nombres o simplemente nos fueron impuestos por los padres. Esta es una capacidad reflexiva y de poder: *un pouvoir qu’a le sujet de l’énonciation de se désigner lui-même* (Ricœur, 1990: 44).⁴⁵

Lia la Novia Sirena explica su nombre y, más importante, su *self* como una otra, a través de la voz:

El tema de la voz: en la Odisea, cuando Homero se las encontraba [a las sirenas], se tenía que tapan los oídos para no escucharlas porque las sirenas representaban el peligro. Es el canto prohibido. Son figuras de seducción muy interesantes. Cuando decidí iniciar estas acciones de la voz fue a partir del mito de decir: es la voz prohibida. El canto de la sirena es lo que la hace monstruo, lo que la hace peligrosa. Se necesita mucha valentía para hundirse con una sirena, porque aquel marinero que sucumbe al canto de la sirena, se ahoga con ella y es un elemento perdido para el mundo. Muere socialmente. Yo digo: mueren socialmente. Una persona que tenga muchos prejuicios ante una persona trans y de repente decide difuminar esos prejuicios y relacionarse con una persona trans, necesita ser muy valiente para morir socialmente con la otra persona que socialmente murió.⁴⁶

Los nombres no son permanentes: las mujeres trans han cambiado de nombre a través de los años. Hay quienes duran dos o tres años con el mismo nombre y luego lo modifican. Eso pasaba generalmente antes de la Ley de Identidad, pues ahora tienen uno definido en el acta de nacimiento y la credencial de elector. En esta designación, a pesar de describir algo

⁴⁵ “Un poder que tiene el sujeto de la enunciación, de designarse él-mismo”.

⁴⁶ Relato tomado de las *5tas Jornadas de Equidad de Género: salud, ciudadanía y diversidad*, Facultad de Psicología/UNAM, Ciudad de México, 31 de agosto de 2016. La transcripción es mía.

singular, hay una relación social: no solo por el uso del lenguaje socializado sino por su reconocimiento o, mejor dicho, reidentificación con el nombre de algún familiar o por el hecho de que alguna persona cercana las nombró de tal manera. Esta es una de las características de la identidad trans: *la reidentificación del nombre*, porque una vez identificado el nombre de la abuela, la tía, la madre, lo vuelven a usar, sin ser la misma persona ni representarla; la significación es importante aquí. Hay que recordar también que, por la cultura, en México se estila que muchas familias pongan el nombre del abuelo(a) o padre/madre, al hijo(a) o nieto(a). La reidentificación del nombre puede dar sentido a la persona:

En la madrugada miré su closet, vi un vestido y me lo puse. Te lo juro que dormí como hacía mucho tiempo no podía. En la mañana desperté muy descansada y recordé que mi cuerpo no debía haber sido el de un hombre, que era una mujer. Ese día nací como Irina (Echeverría, 2008: 53).

Irina, por ejemplo, adopta el nombre de una enfermera que había conocido en la Unión Soviética cuando tenía 16 años. La enfermera tenía 21, era pelirroja y con abundantes pecas. Sus expresiones corporales le hacen recordar a su pareja, Neli. Decide que se llamará como la joven rusa.

Para Kessler y McKenna, el género es un hecho inmutable en la niñez (2015: 10). Las mujeres trans no se identificaban como niños de pequeñas, y sí como niñas, pero hubo un proceso de normalización de género en el individuo: por atributos físicos fueron asignadas a un sexo y a tener que experimentar, sentir, comportarse y desear como un varón. Sin embargo, en esa niñez tuvieron espacios y momentos de reconocimiento y de expresión del género deseado, lo que confirmaría su no-pertenencia al género masculino. Desde la infancia, hay una identificación con lo femenino, o en términos de Kessler y McKenna, una *self-attribution of gender* de la persona. Pero la identidad de otro género era reconocida y confirmada por los otros: las mujeres trans que entrevisté relatan cómo alguno(a)s amigo(a)s, vecino(a)s, compañero(a)s de la escuela, o extraño(a)s, *las nombraban y las describían como niñas*. Para muchas mujeres trans, durante la infancia, ser parte del género femenino era algo permisible y lúdico en la familia. Después vino la negación de la experiencia. En otros casos, la negación era inmediata y no se permitía ninguna expresión. Comienzan entonces a buscar espacios dónde expresar este sentimiento de sí o realizarlo de manera secreta en sus casas. Para Garfinkel, el jugador pone a prueba su capacidad para

cubrir, proteger o manipular las situaciones en distintos contextos, pues está en juego su persona: son formas de juego estructuradas (2006: 162). Tampoco es tan simple como escoger o seleccionar el género que se quiera. Si parafraseamos a Marx: las mujeres trans construyen la identidad del *self* y de género, pero en condiciones no elegidas por ellas. Además, tiene que ver con la historia personal y bajo qué condiciones sociales se construye el *self*. Como dice De Lauretis:

La construcción del género se realiza a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías), con poder para controlar el campo de significación social y producir, promover e ‘implantar’ representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género existen en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados afuera del contrato social heterosexual e inscritos en prácticas micropolíticas, estos términos pueden tener parte en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel ‘local’ de las resistencias, en la subjetividad y la auto-representación (1989: 18).

A pesar de que muchas mujeres trans no quieren que se confunda su identidad de género con su sexo o preferencia sexual, la ponen de manifiesto al decir que son trans en el encuentro inicial y que les gustan las mujeres, que son lesbianas o bisexuales. Además, afirman que no andarían con hombres —aunque en realidad lo hagan—. Este hecho de enunciar su preferencia sexual sirve como defensa hacia lo que puedan pensar los otros y a lo que ellas puedan enfrentar: “eres gay/homosexual” o “eres mujer, entonces te gustan los hombres”. De ahí entonces esa necesidad de manifestarlo a veces sin que nadie les pregunte.

Una de las consecuencias de la diferencia es el tipo de relación que se puede construir: “en las diferencias de clase, raza y sexo, y en sus polaridades —dice Ruthenford—, un término es siempre dominante y el otro subordinado, cuando las identidades son formadas. La diferencia, en este contexto, es siempre percibida como el efecto del otro” (1990: 10). En la identidad de género y en el contexto de México, una diferencia puede imponerse sobre la otra: lo masculino sobre lo femenino, desde lo simbólico, lo material y lo económico. Pero también hay diferencias dentro de las categorías que parecen imponerse: se discrimina que un hombre sea afeminado, dentro de una cultura machista y misógina; y que una mujer tenga características o prácticas masculinas.

La heteronormatividad crea su propia valoración y diferencia, y no acepta otras: a una mujer trans se le rechaza por *ser hombre*; a un hombre gay/marica por *no ser hombre*. Estas descripciones están en el imaginario social y se reproducen en el discurso cotidiano por hombres, mujeres e instituciones sociales.

La diferencia, entonces, resulta tanto de la especificidad como del contexto y de las condiciones en que se dan las relaciones sociales:

Para algunos, el corazón de la identidad personal es la *identidad de género*: el sentimiento interior de ser hombre o mujer, masculino o femenino. Para otros, el corazón de la identidad personal es la *identidad sexual*: el sentimiento interior de ser heterosexual, homosexual, bisexual, etc. En una u otra, la identidad personal es concebida como la identidad psíquica que cada uno puede descubrir al interior de sí mismo, dentro de la interioridad de sí, el más íntimo, y aparece como la prueba, la menos discutible, de una *autenticidad* de la persona (Théry, 2007: 258, la traducción es mía).

La identidad trans define una identidad colectiva formada por un cierto tipo de personas: esta identidad del *self* y la identidad del nosotros es un componente fundamental de la *actitud social*, por retomar un concepto de Elias (2000: 211). La identidad del *self* se define por la interacción y el encuentro con el otro; y la identidad del nosotros, por aquello que se comparte entre los grupos. Appiah dice que las identidades colectivas se caracterizan o tienen en común que se constituyen por un tipo de personas y, a ellas, con las formas en las que se les etiqueta. Y son tan diversas que la *diferenciación* también forma parte del marco de la identidad. Diferenciar cómo se percibe el *self*. Diferenciar aquello que no se es. Diferenciar el género.

Para De Lauretis, el sistema sexo-género, como construcción sociocultural y aparato semiótico, es quien asigna la diferencia de los individuos. Entonces, asumirse de cierto género es aceptar las significaciones de esta representación:

El sistema sexo-género es, en resumen, tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico; un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos dentro de la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que llevan diferentes significados, entonces para alguien ser representado y representarse como hombre o mujer, implica asumir la totalidad de estos efectos del significado [...] *la construcción del género es tanto el producto como el proceso de su representación* (De Lauretis, 1989: 5).

La diferencia es una forma de relación social: los hombres se tienen que relacionar de tal modo y las mujeres de otro. La distinción de sexo,⁴⁷ dice Irène Théry, no es un atributo de las personas, sino una modalidad de las relaciones sociales (2007: 217). ¿Cómo se tiene que relacionar las mujeres trans para entrar en la distinción de sexo? Aquí es donde la diferencia resulta insuficiente, o en todo caso, no termina ni se define ahí la relación social: antes de *diferencia* hay una *indiferenciación*. Las mujeres trans pasan por este no-lugar: “las relaciones de sexo indiferenciadas son decisivas para nuestra reflexión porque son junto a las relaciones del mismo sexo, los grandes olvidados de un pensamiento occidental centrado sobre el sexo absoluto y la identidad sustancial” (Théry, 2007: 234). La diferencia es algo que se puede distinguir: una mujer es distinta de otra; un hombre es distinto de otro. Las mujeres trans no entran en este sistema. Luego entonces, podemos confirmar lo que dice Théry: “eso que tiene un género no son los individuos, sino las relaciones sociales”. De ahí que la indiferenciación implique la relación social, no solo el atributo.

Las mujeres trans que entrevisté, pasaron y están pasando por este proceso de indiferenciación. La *indiferenciación* es una valoración de los otros: no saber cómo diferenciar a una mujer que tiene voz de hombre o a un hombre que tiene voz de mujer. “Indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida” (Adorno y Horkheimer, 1994: 69). Hay, por el contrario, quienes no están o no pasan por mucho tiempo en esta indiferenciación y, digamos, entran completamente a la diferencia femenina, pero seguramente en su aprendizaje, pasaron en algún grado por esta etapa: “el transexual contemporáneo, por otro lado —dicen Kessler y McKenna (2015: 27)—, no tiene un rol visible; ella/él emerge dentro de la cultura general indistinguible de los ‘normales’”.

La indiferenciación es una de las razones de la necesidad del aprendizaje no solo de la feminidad sino de formas estéticas de la feminidad. Este conocimiento y búsqueda de

⁴⁷ La autora retoma *la distinción de sexo* en lugar de *la diferencia sexual* (pues en francés tampoco existía la palabra *gender* para designar esta diferencia). La distinción masculino/femenino —dice Théry— califica las formas de actuar esperadas en el contexto de una relación, que se diferencia en formas de actuar masculinas y formas de actuar femeninas; no describe individuos diferentes sino que anuncia una regla social común de derechos y deberes de género compartidos, define las expectativas mutuas constitutivas en distintas relaciones. La distinción de sexo permite destacar claramente la significación de un acercamiento relacional de la diferencia de los sexos (Théry, 2007: 230-249).

información se vuelve una urgencia precisamente para pasar esta etapa de indiferenciación. *Le non-identifiable devient l'innommable*, escribe Ricœur (1990: 177).⁴⁸ Igualmente, existe una preocupación de cómo expresar esa identidad: “las expresiones son las articulaciones de las personas, sus formulaciones y las representaciones de sus propias experiencias” (Bruner, 1986: 9).

El rostro es sumamente importante en la identidad de una mujer trans, pero tendrá que dar cuenta de todo un esquema de símbolos que lo complementan, como la voz: una mujer trans puede pasar como mujer y ser identificada como tal, pero una vez que habla, entra en una *indiferenciación*. Hay una indiferenciación en las mujeres trans: es estar afuera de la diferencia, siempre marcada dentro de dos valores: lo masculino y lo femenino. “Si alguien es un hombre o una mujer es determinado en el curso de la interacción” (Kessler y McKenna, 2015: 17). ¿Y si es una persona trans?, es indeterminada en el curso de la interacción: lo trans no se puede caracterizar, normalizar, definir dentro de la diferencia. De Lauretis dice que la diferencia sexual pasa a ignorar la presencia y los efectos de otras diferencias —como la representación de la lesbiana—, o en este caso, de la mujer trans: de ahí que se pase a una *indiferencia*, pues existe una única práctica y representación de lo sexual (2000: 79-80). La diferencia hace referencia a lo diverso o distinto. Sin embargo, a las mujeres trans no se les puede definir por diversas o distintas, sino que entran en una indiferenciación, a un no-lugar donde no se pueden diferenciar. Ahí faltan o sobran elementos o símbolos para diferenciar: “la interpretación sería imposible si las expresiones de la vida fueran completamente extrañas” (Dilthey, 1962: 77).

La diferencia es una posición del *self*; es un acto político. Weeks dice que las identidades no son neutrales, pues al decir quiénes somos, decimos en qué creemos y qué deseamos y eso provoca conflicto al otro porque es una cuestión valorativa, no solo para otra comunidad, sino para otros individuos (1990: 89). Así entonces, la indiferenciación es una determinación social y una asignación de los otros a un no-lugar.

Para algunas de mis entrevistadas, el rostro define su identidad, pero ¿qué pasa cuando no te reconoces en el espejo?, ¿qué pasa cuando la imagen no da sentido y significado?, ¿dónde se encuentra el yo cuando no se es lo que se ve, o, cuando no se ve lo que se es?, ¿dónde queda esa imagen?, ¿dónde está el *self*? o ¿en qué medida se reconoce?

⁴⁸ “Lo no-identificable deviene innombrable”.

Yo soy de las personas que se rasuraba sin verse al espejo. Yo odiaba verme en el espejo. Nunca me miraba en el espejo. Si yo te enseñara cien fotos, vas a ver siempre a un hombre triste, aun en los momentos más felices. Nunca aprendí a sonreír. Ves otra aura [entrevista II, 26/11/2014].

Algunas de mis entrevistadas no reconocen la imagen de sí en el espejo. No les gustaba verse como hombres. Los cambios corporales que significaba el verse no eran fáciles de observar, asimilar y entender, pues estaba el deseo de ser mujer. Scott diría que no reconocerse en el espejo pertenece al orden de la fantasía.⁴⁹ Los relatos de las mujeres trans son experiencias intensas, y quizá por momentos incomprensibles...

Hasta los catorce años yo veía a la chica en el espejo. De repente, cuando empezaron mis vellos, mi barba, mi bigote; cuando empezaron a salir, empecé a verme y a no gustarme, a no gustarme. Me decía, ¿por qué no pasa algo que debe de pasar?, y no pasó. Quería que me crecieran los senos. Veía que a mis amigas les crecían y a mí no. Llegué a la universidad ya con una clara idea de que no podía ser, o sea, era, pero no lo podía dar, ya no había manera. Empezaba a tener muchos cuestionamientos sobre cómo era, qué me pasaba, por qué no era como mis amigas y era como mis amigos. Ya era muy claro que esto no era fácil [entrevista IX, 12/04/2016].

No estaba claro qué era o qué no. Me asumí a los treinta y seis años. Tenía la inquietud de querer ser mujer, pero yo sabía que era hombre. No tenía esa claridad de decir: yo soy una chica. Para mí era: yo quiero ser mujer, pero no lo soy. No lo entendía en mí misma. Es bien complejo. Lidar con esa situación te lleva a muchos conflictos y te lleva a una búsqueda, a un andar. Para mí esta búsqueda no fue nada fácil. Cuando tenía entre veinte y treinta, fui a varios grupos religiosos. Buscándome. Entendí que tenía que conocerme realmente [entrevista III, 28/11/2014].

Yo te puedo asegurar que, en la secundaria, cuando viene la pubertad, yo sí observaba a mis compañeros cómo tenían sus cambios, cómo reaccionaban, cómo eran de fuertes. Yo no me sentía así. No porque tenga este caparazón de uno punto setenta metros y tanto de peso, lo puedo aparentar, pero internamente no es así. Yo decía, ¿qué se sentirá ser hombre? Yo los veía alegres, rudos, jugando y todo eso. A veces lo intentaba ser porque tenía que aparentarlo. Me sentía en una desventaja que no igualaba: en lo físico, en lo mental: yo no sabía que era *ser*. Pero tampoco te puedo decir que me sentía mujer. No es cierto, eso es mentira [entrevista X, 03/06/2016].

⁴⁹ Para Scott, la fantasía es “la repetición de una cosa imaginada o una imaginada repetición” (2001: 287). Podemos ubicar tres características de la fantasía, siguiendo a Scott: 1) es el escenario del deseo, donde se proyecta la imagen; 2) tiene una doble estructura: promulga la transgresión del deseo del individuo y castiga al deseante; y 3) la fantasía opera como una narrativa, como el medio para resolver esta contradicción del deseo/castigo o transgresión/ley que opera secuencialmente. Esta fantasía producida es la representación de una identidad política donde lo individual y colectivo se articulan.

No tengo ninguna idea de eso que siente una mujer. Nunca me sentí como una chica o una mujer; tenía más bien, la convicción inquebrantable que yo no era ni un chico o un hombre. Era la ausencia de un sentimiento o más bien la presencia de un no-sentimiento que me convenció de cambiar de sexo (Bornstein, 1994: 24).⁵⁰

La indiferenciación está presente en sus historias de vida: en la relación social y se expresa en el *self*, al no saberse distinguir dentro de la diferencia y del género que se les asigna como personas. Si bien los rostros cambian a lo largo de la vida, la mujer trans pasa por esta subjetividad: el no reconocerse en el rostro masculino. Vemos entonces que esta diferenciación del *self* entra en una fase de desconocimiento y deconstrucción subjetiva; sin embargo, como escribe Elias: “pueden, por así decirlo, salir de sí mismos, ponerse ante sí mismos y verse como reflejados en el espejo de su conciencia [...] un ser humano no podría ser por sí mismo un yo si no pudiera ser simultáneamente una persona capaz de verse a sí misma como un tú, un él o un ella” (2000: 218). Este reconocimiento, también implica las tecnologías del *self*: las mujeres trans tendrán que inventar su imagen, su representación, para descubrirse a sí mismas o, como diría Foucault (1994b), para descubrir *la verdad de su subjetividad en el sexo*.

La *indiferenciación* también es institucional y mediática: no se sabe cómo nombrar, con qué identidad o con qué características, a las mujeres trans. Las identidades, escribe Budgeon:

están basadas en categorías sociales o construcciones usadas para definir, explicar y/o justificar varias formas de diferenciación. El significado que es asignado a las categorías sociales funciona para organizar relaciones en formas específicas, pero estas categorías son construidas socialmente, por lo que son inherentemente inestables, contestables y específicamente históricas (2003: 110).

¿Por qué cuando una persona transgénero es asesinada, se remarca su identidad de género, y cuando no lo es, no se anuncia: “asesinaron a un heterosexual”? Los medios de comunicación por su parte han marcado la diferencia y la forma de distinguir indica una

⁵⁰ Bornstein rechaza con ironía el discurso tradicional de la experiencia corporal de “estar prisionera dentro de un cuerpo equivocado”. Retomo su relato pues me parece que complementa los otros relatos y mi interpretación sobre los procesos de la identidad trans.

diferencia de sexo-género normativa⁵¹ (Sabsay, 2009, 2011). Las noticias, notas y reportes sobre asesinatos de mujeres trans en México dan cuenta de la falta de elementos o el exceso —en términos simbólicos— para representarlas. La *indiferenciación* se reproduce y se difunde, no solo en la percepción sino en cómo llamarlas o caracterizarlas. Si existe la percepción o el reconocimiento de amigos o familiares en femenino, los medios de comunicación y las instituciones las siguen llamando en masculino o con otras identidades. Los crímenes contra ellas, además —para el caso particular de mujeres trans—, no se categorizan como feminicidios o transfeminicidios. Ahí es donde se localiza la indiferenciación: no hay, como dice Appiah (2007: 117), *etiquetas disponibles*. Se necesitan más características estructurales para poder denominar una identidad, como la existencia de términos en el discurso público que describan una adscripción. Este reconocimiento —dice Appiah— tiene que ser social, o tener una concepción social. Las identidades, escribe Laing, “requieren de un otro: un otro en cuya relación y a través de la cual, se realiza la identidad de cada YO [*self*]. El otro mediante sus acciones puede imponer al YO [*self*] una identidad no deseada” (1982: 78, el traductor pone YO para traducir al *Self* y así diferenciarlo del *yo*. Los corchetes son míos).

¿Cuál es el estereotipo que reproducen los medios de comunicación en México? Veamos algunos casos: en junio de 2015 fue asesinada una persona transexual en Chihuahua.⁵² El reporte de *Proceso* es: “Hasta el momento la víctima aún no ha sido identificada, de acuerdo con la Fiscalía General del Estado (FGE), aunque detalló que se trataba de un varón que vestía pantalón de mezclilla azul y botines de trabajo color café.” En otra nota de la revista *Proceso*, dos personas son arrestadas por supuesto robo en Chiapas:⁵³ “Los activistas explicaron que los jóvenes señalados son Quedín García Pérez

⁵¹ “La normativa que regula el trabajo sexual se intersecta con la normativa que regula el género, y es en este cruzamiento de ejes de poder que la transgresión de la norma que representan las trabajadoras del sexo travesti y transexuales se sitúa en el extremo límite de lo reconocible/inteligible. En efecto, en esta intersección se desestabiliza no solo la moral del deseo sino algo más fundamental, esto es, la relación restrictiva del deseo con la generización” (Sabsay, 2009: 72).

⁵² Patricia Mayorga (24 de junio de 2015). “Asesinan a transexual y cubren su cuerpo con la bandera nacional” *Revista Proceso*. Retomado de: <http://www.proceso.com.mx/408629/asesinan-a-transexual-y-cubren-su-cuerpo-con-la-bandera-nacional>.

⁵³ Isaín Mandujano (18 de noviembre de 2015). “Acusan intento de linchamiento contra dos travestis en Chiapas”. *Revista Proceso*. Recuperado de:

(Chantal Palacios), Miss Gay Chiapas 2015, y Byron Montesinos (Samantha), Miss Gay Comitán 2015”. Es interesante esta nota porque muestra a las personas con dos categorías diferentes: travesti y transexual, aunque ellos sean representantes de la comunidad gay y tengan nombre de mujer. Se les nombra además en masculino como “retenidos”, “compañeros” y “los jóvenes”. Por último, un reporte más del periódico *La Jornada* de 2012, narra el asesinato de un travesti en Guerrero:

El Centro de Estudios y Proyectos para el Desarrollo Humano Integral (Ceprodehi) informó que un travesti no identificado fue asesinado a golpes y su cuerpo fue encontrado el sábado en la colonia Santo Domingo de esta capital. El Ceprodehi señaló: “Con este asesinato, ya son siete los crímenes de odio contra homosexuales en lo que va del año en esta entidad”.⁵⁴

Esta nota dice que la organización lo señala como travesti y homosexual. En los homicidios de mujeres trans, los medios de comunicación remarcan —en las noticias— la pertenencia a otro género, mezclando identidades, sin enfatizar la causa, el asesino o el proceso judicial.

Esta indiferenciación también las pone en un no-lugar. El no lugar tiene distintas dimensiones y no es un mero ejercicio retórico. Se presenta desde la infancia. “Parece que la desorientación e incertidumbre sobre el lugar que uno ocupa como persona se desborda en la pérdida de control del lugar que uno ocupa en el espacio físico” (Taylor, 2006: 53). Diferencia en el uso y las prácticas de los espacios a temprana edad: ser niño, jugar como niño, actuar como niño, hablar como niño en espacios de niño. Es un no-lugar. Mis entrevistadas señalaron esta característica de no reconocerse en estos espacios; si se encontraban en ellos, había burla y *bullying* de otros niños. El género normativo se reproduce culturalmente en distintos espacios educativos: kinders, primarias o secundarias: la violencia puede ser simbólica o física, sin importar que el agresor sea un/a niño/a, o sin importar su extracción social.

La negación de las experiencias está latente en sus historias de vida, pero posibilitó las prácticas del *self*: “La reflexión solo se produce en situaciones caracterizadas por la incertidumbre, las alternativas, el interrogar, la búsqueda, las hipótesis, los ensayos o experimentos que ponen a prueba el valor de pensar” (Dewey, 1948: 61). Hay muchas

<http://www.proceso.com.mx/421121/acusan-intento-de-linchamiento-contrados-travestis-en-chiapas>.

⁵⁴ Sergio Ocampo, “Matan a golpes a un travesti en Guerrero” (11 de junio de 2012). *La Jornada*. Retomado de: <http://www.jornada.unam.mx/2012/06/11/estados/037n4est>.

preguntas recurrentes en las mujeres trans sobre sí mismas y el actuar de los otros: “el sentimiento de irrealidad que puede atormenar la vida de individuos en quienes la confianza básica de la infancia estaba pobremente desarrollada, puede tomar diferentes formas. Pueden sentir que el objeto-mundo o las otras personas, solo tienen una existencia sombría, o ser incapaces de mantener un claro sentido de continuidad de la propia identidad” (Giddens, 1991: 43). En las mujeres trans, la confianza en sí mismas no se desarrolla a causa del contexto social que las niega. Tampoco proyectaban que en un futuro vivirían como mujeres o que la aceptación social sería mayor. No estaba dentro de su esquema de percepción de manera ni individual ni social. No había referentes. Cuando dicen que se identificaban como niñas, no había lugar ni tiempo ni símbolo para manifestar esta pertenencia. “El individuo es tolerado solo cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda” (Adorno y Horkheimer, 1994: 199). Sin embargo, a pesar de la presión social, ellas saben desde la infancia que no son niños, pero tampoco se abren las puertas para que sean niñas. Eso se guarda, controla y sujeta.

El no lugar tampoco es puro, es decir, no deja de existir; tiene lugar en algún lado. Tiene espacio y tiempo, pero la significación parece ausentarse. El no lugar está en la realidad: las mujeres trans no son aceptadas en ciertos espacios, no hay tiempo para atenderlas en instituciones y el símbolo como *trans* apenas se reconoce socialmente. Sin embargo, hay otra asignación de lugar: la mujer trans es el gay y su identidad de género es o su preferencia sexual. Esto enfrentan en la vida cotidiana: los otros les imponen otra identidad. Esta una de las consecuencias de la indiferenciación.

El Estado juega un papel importante pues “impone constantemente cargas diferenciales a tal o cual identidad” (Appiah, 2007: 162). Con la identidad, los grupos sociales se diferencian unos de otros, pero también, con ella se presentan. Las mujeres trans pueden encontrar en la identidad señales de reconocimiento, al reconocer a más mujeres trans y diferenciarse tanto de hombres como de mujeres. También juegan en esa dialéctica: entran y salen de esas categorías: unas veces se definen como mujeres trans, otras como mujeres; cuando tienen que presentarse en reuniones sociales de los hijos, lo hacen como hombres. La identidad trans no tiene un lugar definido ni sólido. La identidad social, sin embargo, tenía otras representaciones: eran hombres-ciudadanos, no eran mujeres-ciudadanas, y así las reconocían los otros, dentro de las posibilidades que impone la norma:

lo que el liberalismo considera un “individuo” debe ser repensado como un sujeto forjado por normas, sometido a normas identitarias, y habilitado en el espacio político precisamente a través de esa regulación y ese sometimiento [...] el propio significado de ciudadanía dependía de figuras y fantasmas de género coherente y sexualidad bien regulada, funcionales a las normas de las nuevas autodefiniciones nacionales y los modos públicos de aparición (Butler, 2012: 12).

La identidad trans está en un no lugar: es ansiada y buscada, aunque sea intangible. La identidad sirve como un refugio. O, para usar una expresión tibetana: “es un campamento en medio del desierto”.

Narrativas

Las mujeres trans tienen una identificación particular con la madre. Ahí se puede encontrar –dice Stoller–, el “core gender identity”.⁵⁵ Lo es por su relación tan cercana: con ellas socializan, con ellas conviven, con ellas se fusionan; en ellas se ven durante la infancia. En la feminidad primaria, se observa la apariencia y el comportamiento de la madre. Millot en *Exsexo, ensayo sobre el transexualismo*, dice que una mujer transexual se queda en la etapa de feminidad primordial, que constituye la base del núcleo de su identidad femenina y nada en los primeros años ha venido a obstaculizar su formación. La madre es la primera divinidad (Millot, 1984: 65). A las mujeres trans que entrevisté, las madres permitieron expresiones y sentimientos femeninos del niño en la infancia; de ellas tomaban su ropa para vestirse de mujer y no existía negación o rechazo. El padre no estaba en casa o nunca vivió ahí o permitía con límites estas expresiones. Stoller —citado por Millot (1984: 43)— dice que es como si un puente uniese permanentemente al *niño-con-la-madre*. De mis entrevistadas, tres aún viven con la madre.

Antes de... hace mucho tiempo. Durante la niñez quería, cuando creciera, ser una mamá como mi mamá. Y de hecho se lo dije: “oye mamá, yo quiero ser una mamá como tú, igual de bonita y tener hijos y todo”. Se me quedó viendo así de: “no, tú vas a ser como tu papá, tú eres hombre y vas a ser un papá como tu papá”. Yo así de, ¿no se puede? No. Me frustró mucho, porque me veía como una niña. No era solamente ponerme los vestidos de mi hermana, sino ser una niña. Yo me sentía identificada y me decía: ¿por qué no puedo ser como las demás niñas: traer mi falda, jugar con muñecas y hacer todo lo que hacen las niñas? Yo decía: quiero hacer eso. Frené muchas actitudes y las sepulté totalmente. Otras las soporté durante años: de vez en cuando llegaba y tomaba la ropa de mi hermana o los zapatos de mi mamá y me los ponía, pero a escondidas porque yo sabía que era algo malo. O por lo menos me imaginaba que era algo malo, que era algo que tenía que esconder porque nadie lo hacía [entrevista IV, 19/02/2015].

Yo nací con una identidad femenina, nací y me sentía niña y sabía que era niña y quería ser bonita. Mi mamá me llevaba con sus amigas y me llevaba increíble con las niñas [...] Crecí con mujeres que se arreglaban para ellas. Las mujeres son especiales en ese sentido. Empecé a recordar cómo veía a mi abuela, a mis tías. De ahí comencé a darme cuenta de que también yo lo podía hacer. Yo no podía crecer con este de error de “yo estoy mal”. No, yo no estoy mal. Está mal la situación, las leyes, la

⁵⁵ Núcleo de la identidad de género.

discriminación, la violencia, está muy cabrón. Es muy importante tener una salud mental. No es un error, no es cómo puede vivir un hombre en el cuerpo de... Tú, ¿qué ves: un hombre? Bueno, la voz la tengo ronca, pero tú, ¿qué ves? Tú ves y percibes otra cosa. Todo ha sido a partir de mí, de que yo lo creo.⁵⁶

A los cuatro años sentí que mi cuerpo tenía como una pertenencia más allá de la cual yo reflejaba [...] A lo mejor no tenía mucha conciencia, pero en realidad sí la tienes por tu propio subconsciente, que refleja una insatisfacción. Y saber que te identificabas más con un sentido más femenino que masculino [...] Siempre me gustó jugar con los carritos, me fascinaba jugar con cubos y hacer construcciones. Hay un padecer: para mí fue el referente de mi hermana; yo quería verme como ella y en realidad no era así, desde el trato en casa, desde el trato en la familia, desde el trato social. Automáticamente lo identificaba. Fue una gran sensación, pero vino a suceder algo muy importante que a lo mejor muchas personas trans tienen: una noche mis papás se fueron, nos dejan en casa y mis hermanos se fueron con mis vecinos. Me quedé en casa jugando con la empleada de servicio. Se llamaba Angelita. Nunca más volví a saber de ella. Estábamos jugando y terminamos mojándonos. Para ella fue muy fácil quitarme la pijama que yo traía mojada y ponerme el camisón de mi hermana. Ahí fue donde sentí una sensación; ella percibió que yo tenía un confort, una felicidad, una alegría de poder sentirme de esa manera. Lo que hizo fue seguirme el juego. Seguimos jugando y todo, y de pronto empezó a insinuarme vainas. Empezó a decirme: “¿sabes qué?, ¿quieres que te pinte los labios?” Y me los pintaba. No sé si en realidad estuvo bien o mal hecho, pero para mí fue una gran anécdota. Fue una de las mejores noches. Tenía como cuatro-cinco años. Fue una noche espectacular. A partir de ahí, me empecé a dar cuenta de lo que sentía, que me hacía bien.⁵⁷

¿Cómo se formó la identidad de género en la infancia? Hubo un proceso simbólico de identificación social con lo femenino: vestimenta, comportamientos, gestos y rituales femeninos. El símbolo masculino también dejó su significación: no reconocerse o identificarse como hombres. “A la pérdida de identidad del personaje corresponde una pérdida del relato, y en particular, una crisis de la terminación del relato” (Ricoeur, 1990: 177). La persona no solo no ha dejado de relatarse como hombre, sino que ha dejado o perdido el sentido de sus experiencias masculinas. Y uno de los más importantes: hay una experiencia corporal que desbordó o se manifestó en la persona, y que rebasó la idea de la identidad. Una experiencia que invirtió el proceso de asignación de la identidad. Laing dice

⁵⁶ Relato del documental *Viviana Rocco. Yo trans*, Dir. Daniel Reyes, México, 2016, Color, (71 minutos). La transcripción es mía.

⁵⁷ Relato tomado de: Escándala. (20 de julio de 2017). *La activista @Gislenne estuvo en el #Escandalalive!!! #Videa* [Archivo de video]. Recuperado de: <http://escandala.com/la-activista-gislenne-estuvo-en-el-escandalive-videa/>. La transcripción es mía.

que para algunos individuos las cosas comienzan a tener otra jerarquía de significación, están “comenzando a vivir en un mundo propio” o ya lo están haciendo: el mundo de su experiencia se convierte en algo que ya no pueden compartir con otras personas. Puede definirse como un proceso del *self no encarnado* (*unembodied self*):

Como contemplador de todo lo que hace el cuerpo, no se compromete en nada directamente. Sus funciones son las de observación, control y crítica de lo que el cuerpo está experimentado y haciendo, y de esas operaciones que por lo común se consideran puramente “mentales”: el *self* no-encarnado se vuelve hiper-consciente, trata de poner sus propias imágenes y establece una relación consigo mismo y con el cuerpo que puede llegar a ser muy compleja (Laing, 1993: 65).

Las mujeres trans pasan por un proceso de revelación de la persona o, mejor dicho, del *self*. ¿Cómo lo hacen? A través de la conciencia en la experiencia, de los procesos corporales y del sentimiento de sí. De Lauretis dice que la conciencia del *self* “is a particular configuration of subjectivity, or subjective limits, produced at the intersection of meaning with experience” (1986: 8).⁵⁸ Para Mead, el *self* está formado por la suma total de lo que una persona puede llamarse SÍ; de su experiencia consciente como objeto y sujeto, de su conciencia de sujeto como sujeto; de su actuar —con referencia a los otros— para sí y con los otros (Mead, 1913: 376). Schütz habla del gran despertar —*wide-awake*— del *self* integrado en su función y por su presente, su pasado y su futuro. Se da cuenta (el *self*) de sí mismo como una totalidad dentro de sus actos funcionales: se comunica con los Otros a través de estos actos y organiza sus espacios del mundo de la vida cotidiana a través de ellos. Con *despertar del self*, Schütz denota un plano de conciencia de alta tensión que se origina en una actitud de mucha atención en la vida y en sus necesidades (1982: 213). Está tensión, explica, es activa, no pasiva. Y sus relevancias determinan la forma y el contenido de los pensamientos en el *self*: la forma, porque regula la tensión de la memoria y, con ello, el alcance de las experiencias pasadas y las futuras experiencias anticipadas; y el contenido, porque todas estas experiencias se someten a modificaciones específicas por un proyecto preconcebido y su realización (Schütz, 1982: 213). Giddens diría que el *self* se constituye por su sistema de seguridad básica, su conciencia práctica y su conciencia discursiva (2011: 77). Las mujeres trans experimentan y crean el *self* como una otra, a través del conocimiento

⁵⁸ “Es una configuración particular de la subjetividad, o de los límites subjetivos, producida en la intersección de significados con la experiencia”.

del cuerpo. Wittgenstein dice que hay que develarlo, “¡lo único, vencerse a sí mismo!” (1998a: 119).⁵⁹

Sin embargo, al definir un nuevo *self*, las mujeres trans pasan por varios conflictos. “La planificación de la vida reflexivamente organizada que normalmente supone consideración de riesgos [...] llega a ser una característica central en la estructuración de la autoidentidad” (Giddens, 1991: 5). Esta planeación de vida se caracteriza por el tipo de persona que el individuo quiere ser y por el estilo de vida que quiere llevar. Pero tampoco es algo simple. Si de entrada, como dice Giddens, la modernidad crea diferencia, exclusión y marginación (1991: 6), en términos de igualdad y acceso a derechos, de libertades o de justicia, el esquema es verdaderamente dramático: las mujeres trans se enfrentan a las consecuencias de la desvaloración, la reducción a su mínima expresión de la persona y su rechazo en distintos espacios públicos. Mead dice que un conflicto con los otros está presente en la formación de un nuevo *self*, pues se está afuera de los procesos morales (1913: 378). Aun así, las mujeres trans toman el riesgo. Pero este riesgo se toma no solo por las cuestiones sociales como empleo, profesión o identificación oficial, sino por la pérdida de *face*. No es, a mi parecer, la conclusión a la que llegan Kessler y McKenna con Garfinkel sobre la importancia de sentirse cómodo en el propio género y ser tomada como una persona. *Hay un riesgo más profundo en la experiencia, la subjetividad y el reconocimiento de sí mismas en mujeres trans, que el sentirse cómodas en el género. El riesgo sobrepasa la inseguridad, la violencia, la discriminación o el asesinato. Es el riesgo de perder face.* La indiferenciación también va en este sentido interno: no dejar de percibirse como mujeres. La indiferenciación es un verdadero riesgo para las mujeres trans. O, dicho de manera inversa: la diferencia como mujeres les da certeza. Tomar el riesgo es una respuesta a no perder *face*. Si otra cosa fuera —me dicen las mujeres trans—, me quedo como hombre: con buen empleo, con mi familia, con mis hijos, con buen salario, con lujos, con toda una buena vida.

El reconocimiento y la autoafirmación, primero en privado y luego en público de mi identidad como mujer trans, requirió de varios años, para desmontar de mi mente algunos prejuicios, miedos y estereotipos heredados. Perdí el miedo a la soledad y abandoné el prejuicio que no tendría lugar en esta sociedad. También requerí de un proceso de empoderamiento a través de redes de personas trans

⁵⁹ “¡Nur sich selbst besiegen!”. La traducción en alemán es de la obra citada.

y cis, de conocer otras historias de mujeres, hombres y trans [...] y la conformación de un conocimiento para decidir lo mejor para mi cuerpo y sobre todo, para exigir el reconocimiento de mis derechos ante quien los pretendiera negar. La autoafirmación de mi identidad y de mi corporalidad como mujer trans ha sido más una carrera de resistencia, que de velocidad.⁶⁰

Para las mujeres trans que estoy analizando, la diferencia se constituye como una diferencia particular de ser persona. La exposición no solo es en términos de mostrar a través de los símbolos lo que constituye un *self*. “Uno habla de personas hablando de entidades que componen el mundo” (Ricoeur, 1990: 45), pero estas entidades —término filosófico que designa al ente o ser— no existen solas o aisladas ni son una sustancia inmóvil, sino una unidad social: tienen inscritos valores, normas, subjetividades, es decir, están estructuradas, pero también son unidades que estructuran lo social. Las mujeres trans se pueden caracterizar como unidades indistintas, si retomo una expresión de Simmel (1938: 95).

El *self* de las mujeres trans, sin embargo, pasan por otras transformaciones o metamorfosis. O, mejor dicho: están pasando hacia otra referencia identificante en términos nominativos y corporales: nombran, modifican y tratan de feminizar el cuerpo.

Mi identidad es lo que me define. Soy una constante en mi vida: soy niña, soy adolescente, soy mujer, pero soy una mujer con pene [entrevista II, 26/11/2015].

Sé quién soy. Yo siento que estoy hecha. Yo soy una chica y punto. Aunque viva como un chico y me pueda mimetizar, de todos modos, soy una chica. Estoy hecha, asumida. Estoy entendida en mí misma [entrevista III, 11/12/2014].

Yo me siento mujer, pero es una condición de vida. Mi identidad es femenina, no acorde al sexo de nacimiento. Hay mujeres que pueden ser todo lo que quieran: electricistas, futbolistas y hay mujeres que pueden tener pene. Ese es mi caso [entrevista IV, 11/03/2015].

Mi identidad yo la llevo a una reducción de que me gusta expresarme con una identidad femenina, pero es una propia convicción interna. Yo me represento de una manera en que yo me siento a gusto [entrevista I, 19/11/2014].

Te puedo decir que nunca he sido mujer. Siempre me he sentido así en medio. Lo dejo en trans porque somos un proceso. No quiero ser copia de alguien, no soy imitadora de alguien. No quiero parecerme a alguien. Yo busco un estilo [entrevista X, 3/06/2016].

⁶⁰ Retomado de: Género, Ética y Salud Sexual A. C. (6 de julio de 2015). *Luisa Rebeca Garza* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=OwO8OwAZz54&feature=youtu.be>. La transcripción es mía.

El cuerpo ha dejado de ser un destino masculino. Pero lo modifican no solo con un imaginario, o diría Serret (2011), con un género imaginario —en subjetividades, pertenencias y significados de lo masculino y femenino—, sino con elementos reales y materiales que no solo están en el orden de la imaginación, es decir, con medios de existencia. Bourdieu dice que “la dialéctica de las expectativas subjetivas y de las oportunidades objetivas opera por doquier en el mundo social y, la más de las veces, tiende a asegurar el ajuste de las primeras a las segundas” (1995: 90). Así lo muestra la materialidad del performance en las mujeres trans de la Ciudad de México, y en otra coordinada, la tesis doctoral de Alexandre Vale (2005) “O voo da beleza: travestilidade e devir minoritário”. En el reportaje⁶¹ que realizó de su trabajo de campo en París, Vale narra la experiencia de mujeres trans brasileñas que migraron a Francia. Entre las primeras dificultades en el país europeo están: lengua, hospedaje, impuestos, empleo y carta de estancia. El *film* muestra que para “travestis y transexuales, la ‘deconstrucción’ de los sexos, no es solo una cuestión teórica, sino una práctica concreta” (Vale, 2014: 178). Para las mujeres trans de la Ciudad de México, la diferencia como *trans* es más que imaginaria: se diferencian de las mujeres y de los hombres, a nivel representativo, discursivo y práctico. Pero no es tan fácil: los medios para sobrevivir en la ciudad como mujer trans llegan a ser precarios si no tienen empleo o si el salario es insuficiente para cubrir la manutención de sus hijos/as, el alojamiento y la alimentación. El dinero que les queda puede ser para algún gusto extra, ropa o compra de medicamentos. “The reflexivity of the self, in conjunction with the influence of abstract systems, pervasively affects the body as well as psychic processes [...] bodily appearance is in fact an expression of a concern lying much deeper actively to ‘construct’ and control the body” (Giddens, 1991: 7).⁶² Este control del cuerpo pasa por varias dimensiones en mujeres trans: el ritual de la feminidad o hiperritualidad y el bloqueo de la masculinidad o de los símbolos que la construyen. Este proceso es cotidiano,

⁶¹ Vale, Alexandre (director). (2012). *O voo da beleza: experiência transgênero e processo migratório* [El vuelo de la belleza]. [Reportaje]. Brasil.

⁶² “La reflexividad del *self* en conjunción con la influencia de sistemas abstractos, afecta totalmente tanto al cuerpo como a los procesos psíquicos [...] la apariencia corporal es, de hecho, la expresión de una preocupación que yace profundamente activa para ‘construir’ y controlar el cuerpo”.

ritualizado y performativo entre el estilo de vida y la apariencia corporal. Julia, lo relata muy bien:

Hay un ritual cuando te levantas, te peinas, te arreglas, podemos decir que es un ritual que además te va a representar, estés consciente o no de ello [...] Yo disfruto mucho mi ritual, eso ha cambiado mucho porque quizá como varón no lo disfrutaba tanto como ahora. Ritualizar mi proceso matutino de cómo me represento a mí misma. ¿Cómo creo que me represento? Cada quien interpreta las cosas a su manera. Yo me observo como una mujer sexy, me gusta ser una mujer provocativa, no excesivamente, pero sí me gusta usar ropa que muestre mi cuerpo, que lo erotice, que se vean mis piernas, que se vea mi forma. Eso me gusta mucho, es muy disfrutable. Es un mensaje que envío a los demás que vean lo bien que me siento conmigo misma. Lo que yo soy. Y la magia que existe, en la posibilidad de cuando quieres vivir una experiencia en tu vida que sientes muy profunda, muy sincera, puedes llevarla a cabo. Es tu libertad como ser humano, es no tener que conformarte, es no darte forma a lo que los demás quieren o esperan de ti. Quizá sí, se supondría que ahorita socialmente por mi edad debería ser un poco más conservadora. Pero no me importa. Sí trato. No es mi objetivo escandalizar a nadie. Soy cuidadosa en mi expresión corporal, en mi atuendo. Me gusta mucho ponerme aretes, pintarme los ojos, la boca [entrevista IX, 12/4/2016].

Giddens dice que, “ser un ser humano es saber, prácticamente todo el tiempo, en términos de una descripción u otra, lo que uno está haciendo y por qué lo hace” (1991: 35). Sin embargo, la pregunta en términos de identidad para las mujeres trans parece que no comienza con *qué* es lo que uno hace y *por qué*, sino *qué es lo que uno es y por qué debe ser ese tipo de persona*. Para Giddens, hay cierta confianza en el individuo que se cimenta en la infancia como forma de socialidad y que precede la formación del *self*. Para mi objeto de investigación, la confianza parece no legitimarse: si la confianza está relacionada con la organización interpersonal del espacio y del tiempo, ¿cómo se sedimenta la confianza en las mujeres trans si desde pequeñas el comportamiento afeminado, la expresión de afectos y emociones, el uso de ropas y accesorios, se ven negados o rechazados por el entorno social? Si seguimos con el argumento de Giddens, podemos decir que hay rutinas⁶³ que se forman y construyen a la persona; eso es parte de su seguridad ontológica. En el caso de las

⁶³ “Las rutinas diarias expresan ambivalencias profundas en sus tempranas implicaciones y disciplinas. Las actividades rutinarias, como dejó en claro Wittgenstein, nunca se llevan a cabo de manera automática. Con respecto al control del cuerpo y el discurso, el actor debe mantener una vigilancia constante con el fin de ‘continuar’ en la vida social. El mantenimiento de hábitos y rutinas es un baluarte crucial contra la amenaza de ansiedades, por eso, es un fenómeno tenso en sí y de sí mismo” (Giddens, 1991: 39).

mujeres trans hay nuevas rutinas que dan seguridad al *self* y, además, nuevos contactos: las rutinas implican asistencia a espacios, participación en manifestaciones y nuevas relaciones sociales. Así sean rutinas temporales, el *self* está siempre en comunicación con otros *selves*. Parra tiene razón cuando dice que “sólo en la medida en que uno se olvida de sí mismo, puede seguir existiendo”. Las mujeres trans no se repiten a cada momento y con las mismas palabras en todos los espacios y tiempos que su identidad es ser trans ni es su única y absoluta preocupación. Eso bloquearía al *self*. ¿Acaso podemos caracterizar la identidad trans como un “yo hiperreflexivo” como lo hace Pons (2016: 351)? Ya lo dijo Marx: no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino el ser social lo que determina su conciencia.

La identidad del *self* en mujeres trans implica una *conciencia reflexiva*⁶⁴ en términos de la biografía, el cuerpo, el género y el Otro. Para Giddens, la mejor forma de analizar la *self-identity*, es contrastarla con individuos cuyo sentido de *self* está fracturado o incapacitado. El individuo *inseguro ontológicamente*⁶⁵ presenta tres características que Giddens (1991) retoma de R. D. Laing: 1) falta de un sentimiento coherente de continuidad biográfica, 2) preocupación obsesiva con la aprehensión de posibles riesgos a su existencia y parálisis en términos de acción práctica, y 3) fracaso para desarrollar o mantener confianza en su propia integridad. ¿Se encuentran estas características en las mujeres trans? Sobre la primera, si bien no hay una coherencia biográfica absoluta, desde pequeñas se reconocen como niñas y esperan los cambios físicos que ocurren a las demás niñas (aunque estos nunca lleguen): hay una *ambivalencia* de a qué género o, a qué comportamiento o vestimenta se tienen que adscribir. Esta falta de coherencia no responde solo por la

⁶⁴ Presupone conciencia reflexiva —y no *conciencia refleja* como la traduce al español la editorial Península—, y es, creada rutinariamente y mantenida en actividades reflexivas, no en *actividades reflejas* como erróneamente se traduce. (Giddens, 1997)

⁶⁵ Los conceptos: *inseguridad ontológica* y *seguridad ontológica*, Giddens los retoma de Laing: el primero hace referencia a que “el individuo, en las circunstancias ordinarias de vivir, puede sentirse más irreal que real; en sentido literal, más muerto que vivo; precariamente diferenciado del resto del mundo, de modo que su identidad y autonomía están siempre en tela de juicio. Puede carecer de la experiencia de su propia continuidad temporal [...] Y puede sentir que su yo está parcialmente divorciado de su cuerpo”. La seguridad ontológica se refiere a que “el individuo puede experimentar su propio ser como real, vivo, entero; como diferenciado del resto del mundo, en circunstancias ordinarias, tan claramente que su identidad y su autonomía no se ponga nunca en tela de juicio; como un continuo en el tiempo, que posee una interior congruencia, sustancialidad, autenticidad y valor; como espacialmente coextenso con su cuerpo” (Laing, 1993: 37-38).

biografía, sino por el cuerpo, es decir, algo en ellas no es coherente entre su deseo de ser o reconocerse como niñas y tener diferencias corporales como niños. Para la segunda característica, muchas mujeres trans están preocupadas por las consecuencias de la corporalidad masculina: voz con tono grave que no corresponde con su representación femenina, torso de hombre, barba y bigote, órganos genitales masculinos, gestos y movimientos corporales y producción de testosterona. Para Kessler y McKenna, los transexuales deben ‘pasar’ para mantener en secreto el estigma. Las mujeres trans que entrevisté mostraron preocupaciones por vestirse a escondidas o en lugares donde ninguna persona conocida las observara. Para la tercera característica, si bien durante mucho tiempo no hay confianza o claridad sobre sí mismas en la biografía de personas trans, se pasa ese límite o barrera, cuando la persona tiene más confianza en lo que es y en lo que quiere ser. Cuando no se pasa esa barrera, lo más dramático puede ser el suicidio como respuesta. Sin embargo, pudiera haber hombres con perfiles similares que no adoptan una identidad transgénero y quizá puedan controlar sus deseos y tener una vida normal como hombres (pensemos en aquellos que viven en comunidades alejadas de las grandes ciudades), no porque no quieran o no puedan, sino porque la otra posibilidad no existe, es decir, *lo trans* no existe dentro de sus marcos interpretativos. Lo nombrado no existe como modo de vida. Aunque claro, en un país multilingüístico como México se pueden escuchar otras palabras y fonemas en otras lenguas para nombrar lo trans, o quizá explican su sentir con otras identidades, como les ocurrió a mis entrevistadas: eran “hombres” que desconocían cómo eso que les pasaba, y no es sino hasta la edad de 40 o 50 años que expresan socialmente ser mujeres trans, después de conocer la imagen, el concepto, o la existencia de otras personas *trans*. Algunas entran en contacto con más mujeres por redes sociales. Facebook las relacionó:

Más adelante llegaron a mi vida las redes sociales y pues con ello se me abrió una puerta enorme. Me doy cuenta de que no soy ni la única mujer contenida, no encerrada, sino contenida en un cuerpo masculino, ni tampoco soy la única mujer trans que le gustan las mujeres. Yo pensaba que era la única, y no. Hay muchísimas allá afuera. O, ¿por qué no?, también me gustan las trans. En mi caso, aplican las dos. Ese creo que fue el cambio, el *switcheo* de antes y después de las redes sociales. Fue un parteaguas: acepto lo que soy, pero me costó mucho trabajo decir ¿sabes qué?: voy a intentarlo, vivir como travesti, o por lo menos así lo decía en aquel entonces. Vivir como travesti y vestirme de vez en cuando y se acabó, eso era todo. Pero fue la necesidad de estar todo el tiempo en este género.

Fue tan grande que dije: no puedo estar *switcheando* de hoy sí, mañana no y pasado mañana quién sabe. No podía. Tuve que tomar la decisión de decir: ¿sabes qué?, no puedo ser bigénero. En aquel entonces yo pensaba que era travesti. Andar haciéndole al bigénero me deprimía mucho. Me soltaba hasta llorando cuando me quitaba la peluca, sentía que me estaba arrancando parte de lo que me gustaba ver en el espejo. Yo decía: no es posible que tenga que estar escondiéndome, que solamente en una sola parte de la ciudad pueda moverme, que no pueda contárselo a mis amigos de la escuela, o a mis hijos, o a mis padres. Mi papá nunca lo supo. O por lo menos, yo nunca platiqué con él. Fue muy duro entender que pude habérselo dicho. Muy probablemente él ya lo sabía. Y que pudo haberme aceptado. Tal vez le hubiera costado mucho trabajo entenderlo, pero de que él posiblemente ya sabía algo de mi identidad de género, era muy probable [entrevista IV, 19/02/2015].

El intercambio con más mujeres trans en redes sociales y eventos trans en la Ciudad de México genera una red de apoyo mutuo entre mujeres trans. Entre sus círculos de amigas y amigos están muchas personas trans. “La identidad narrativa así movilizada, no es la sola un instrumento a disposición para describir las experiencias transgénero contemporáneas de la paternidad: uno puede, igualmente, hacer referencia a lo que se puede llamar una ‘identidad relacional’, es decir, que refiere a los vínculos establecidos por las personas” (Héroult, 2014: 84. La traducción es mía). Ahí se relata y se forma el *self*. McNay dice que este proceso activo de construcción de una identidad narrativa sugiere un modelo autónomo de agencia (2000: 27). Ricœur, por su parte, dice que “el arte de contar es el arte del intercambio de experiencias; por experiencias no se entiende la observación científica, sino la experiencia popular de la sabiduría práctica [...] Es en el intercambio de experiencias que el relato opera: las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes, de ser elogiados o culpados” (1990: 193-194). Quizá podemos entender la necesidad de expresarse de las mujeres trans: definirse y aclarar al otro su identidad de género.

La persona, entendida como un personaje del relato, no es una unidad distinta de *sus* “experiencias”. Más bien al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia en la historia contada. La narrativa construye la identidad del personaje, que se puede llamar identidad narrativa, y construye así, la historia contada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (Ricœur, 1990: 175).

Cuando el *self* se narra, hay un ordenamiento de las experiencias: ya sea a través de su discurso, de su imaginación o de su práctica. Esta narración dependerá de la posición del *self*.

III. PERFORMANCE

–Hijo, ¿qué ganas con vestirme de mujer?

–Nada, lo hago sin fines de lucro.

PUBLICADO EN FACEBOOK

¿Cuántos caminos debe recorrer un hombre antes para ser llamado hombre?, se pregunta Bob Dylan. La interrogación tiene varias implicaciones sociales: 1) la exigencia social para ser considerado un hombre, 2) ¿qué tipo de ideal de hombre se está creando?, 3) ¿en qué sociedad y en qué contexto se piensa?, 4) la pregunta unifica al hombre, ¿acaso no existe diversidad entre ellos?, 5) ¿son distintos los trayectos para las mujeres?, 6) ¿hay caminos definidos?, ¿de qué tipo: verticales, lineales o sinuosos?; si no los hay, ¿se construyen?, 7) el deseo de reconocimiento de “hombre” y su diferencia de *lo otro*; y finalmente, 8) ¿la pregunta tiene que tener una sola respuesta?, y en todo caso, ¿tiene que responderse? Estos cuestionamientos se pueden igualmente aplicar a mujeres, a mujeres trans e incluso para entender la construcción social de los roles del *self*. Si se sustituyen algunas palabras en la pregunta de Dylan, y se hace una pregunta sociológica sobre las mujeres trans, quedaría algo así: ¿qué performances tienen que construir las mujeres trans para ser reconocidas como mujeres?

En este capítulo abordaré el performance que realizan las mujeres trans. ¿Cómo explica la sociología el performance?, ¿cuáles son las implicaciones sociales del performance?, ¿cómo se construye el performance de las mujeres trans de la Ciudad de México y qué diferencias/particularidades hay con otros performances?, ¿a qué se enfrenta el performance trans? Schechner (2013: 31) dice que el performance ocurre en diversas situaciones: en la vida cotidiana, las artes,⁶⁶ los deportes, los negocios, la tecnología, el

⁶⁶ El concepto de performance se relaciona con el *performance art* o arte acción de la segunda mitad del siglo XX: “el objetivo principal del arte dejaba de ser la creación de un objeto y lo importante pasaba a ser la experiencia, la vivencia” (Alcázar, 2014: 7). Con el performance se cambia el objeto, el ambiente y la situación del arte: ya no es la pintura terminada, sino participar en la creación del cuadro; ya no es el producto final de una obra, sino la búsqueda incesante de la intersubjetividad; ya no es el observador y el artista por su lado, sino experimentar el cambio de

sexo, los rituales y el juego; y se le puede relacionar con el ser, el hacer, el mostrar haciendo y el explicar “mostrar haciendo”. Estudiar el performance tiene como finalidad conocer los procesos corporales, simbólicos y rituales que llevan a cabo las mujeres trans en la presentación del *self*.

En la lengua española, el performance hace referencia a la representación o a la actuación como sustantivo; el problema, sin embargo, viene cuando se analiza como verbo, es decir, como capacidad de acto. Aquí salió otro obstáculo epistemológico: *To Perform* no existe como verbo ni en español ni en francés,⁶⁷ pero puede dar cuenta de procesos complejos en la formación del *self* como capacidad para actuar, hacer actuar –en la persona misma o en otras–, o llevar a cabo otras actuaciones con otros individuos o en el mundo. Para Turner, el performance es una secuencia compleja de actos simbólicos (Turner, 1988: 75). El acto puede ser un hecho, una repetición, una conducta. Por lo que podemos considerar distintos performances en el *self*: tanto aquellos que emanan de la persona y buscan representarla, como aquellos que se imponen a través de la norma social, como son los roles sociales. El performance es un acto que se despliega en el tiempo: tiene una temporalidad que lo caracteriza: “un acto nunca puede ser objetivado. Nunca es ‘dado’ a nuestra experiencia externa o interna y solo puede ser experimentado, performándolo” (Schütz, 1982: 153).

Para Goffman, el performance se refiere “to all the activity of an individual which occurs during a period marked by his continuous presence before a particular set of observers and which has some influence on the observers” (1956: 13).⁶⁸ El performance es la puesta en escena, es la presentación de la persona. Si bien Goffman retoma el performance teatral como metáfora para entender la vida cotidiana, es interesante ver cómo da cuenta de las estrategias, los juegos y las rutinas del *self* en la interacción durante

posiciones; ya no es el espacio para el arte y el artista, sino el acontecimiento en el espacio público o privado; ya no es experimentar de lejos, sino experimentar en carne viva con el artista.

⁶⁷ En la lengua francesa, dice Berger, la performance existe como sustantivo (*performance*, *performeur* y *performeuse*) y como adjetivo (*performant-e*). Para la autora, la palabra performance tiene mención en el viejo francés (*parfourmer*), pero tomó en inglés su sentido de “jouer devant un public” en el siglo XVI y fue así como regreso al léxico francés (Berger, 2013: 43).

⁶⁸ “A la actividad de un individuo que ocurre durante un periodo marcado por su presencia continua ante un conjunto particular de observadores y que tiene una influencia sobre los observadores”.

situaciones determinadas. El performance entonces es la evidencia de la presencia del *self* en la interacción. Muestra, exhibe y expone el cuerpo.

¿Cómo experiencia el *self* sus propios actos? Schütz dice que se experiencia a sí mismo como el causante de las acciones en curso y, así, como un *self* total indivisible. Lo hace en varias dimensiones: performando el tiempo: performa las experiencias presentes que están conectadas con el pasado, es decir, con experiencias acumuladas y retenidas, y con experiencias del futuro: por las propensiones y anticipaciones. Este performance del tiempo se realiza dentro de y por los movimientos corporales (1982: 211-213). Trataré de retomar esta semántica del verbo *performar* y del *performance* pues no solo hace sentido con otros conceptos como *experiencia* y *self*, sino que amalgama mi trabajo hecho en campo con la perspectiva teórica que retomo (Goffman, Schütz, Giddens y Turner). El performance es un concepto importante, discutido y retomado en sociología; distinto del concepto de performatividad de Butler.⁶⁹

El performance es la expresión del *self*: “the Person manifests himself exclusively by performing the acts in which he lives and by which he experiences himself. Or as far as other Persons are concerned, they can be experienced by co-performance, pre-performance or re-performance of the other Persons’ acts” (Schütz 1982: 153).⁷⁰ Esta definición es importante porque implica varios procesos sociales: la persona performa actos que pueden ser los performances de otros actos; lo que implica el espacio y la temporalidad del performance: son performances de actos vividos.

El performance organiza la experiencia del self en mujeres trans. A través de este, conocen su cuerpo, sus emociones, sus deseos, su sentir. Para Alcázar —siguiendo a

⁶⁹ Para Butler, la performatividad de género es “la práctica reiterada y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002: 18). Es decir, la performatividad de género es aquella en la que el sexo está regulado por normas sociales, que construyen el cuerpo o, mejor dicho, su materialidad a través de la repetición. Por lo que es la norma la que materializa la diferencia sexual. El género entonces, es el *efecto* de un régimen que regula las diferencias de género. Butler dice que la performatividad es distinta de la actuación (*performance*) pues esta última se piensa como voluntaria, de libre elección del actor. Lo que se actúa sirve para ocultar, dice la autora. La performatividad es la reiteración de normas que preceden, obligan y exceden al actor (Butler, 2002: 328). La performatividad tiene otras implicaciones no solo en términos del acto del habla, o del arte performance en el que se usa el cuerpo como estructura de sentido, sino en el uso del poder como acción, desde lo identitario o lo político.

⁷⁰ “La persona manifiesta su sí mismo exclusivamente performando los actos en los que vive y por los cuales experiencia su sí mismo. Con respecto a las otras personas, ellas pueden ser experimentadas co-performando, pre-performando o re-performando los actos de los otros”.

Dewey—, lo más importante en el performance es la experiencia. Sin embargo, el performance se puede reconocer por medio de la imagen: sea la imagen de la mujer trans que se mira en el espejo o la imagen que le reconocen los otros: un símbolo, un gesto, un acto. Es en el performance que el *self* se observa a sí mismo, se observa como un cuerpo y observa a los otros como tales. En este intercambio, las mujeres trans crean sus performances, sus formas de actuación, y construyen su imagen con el capital cultural, económico y social que tienen. Sin embargo, el performance no ocurre solo sobre el *self* proyectado, sino sobre el *self*-hecho-otro, como escribe Turner. Las mujeres trans son conscientes de esta imagen: *el self tiene que performar y experimentar al otro*. “El performance como autobiografía radical articula la experiencia personal con la del grupo o clase, por lo tanto, a la vez que atestigua, empodera” (Alcázar, 2012: 104).

Goffman dice que para analizar al performance, tenemos que estudiar el *front*, en el que incluye el estatus de una persona, ropa, sexo, edad, las características raciales, medidas y apariencias, posturas, patrones discursivos, expresiones faciales y gestos corporales (1990: 24). Por lo que mi primer objetivo es dar cuenta, en las mujeres trans, de estos símbolos que constituyen lo que Goffman llama el *front*. Sin embargo, el performance no termina ahí ni es solo aquello que se proyecta. Hay más implicaciones sociales y sociológicas en el performance: el cuerpo, la agencia, la experiencia del sentido del lugar de uno, la sujeción del *self*, los lugares o regiones donde se desarrolla la actuación y las consecuencias inesperadas del performance.

Cuerpos

Pensar el cuerpo⁷¹ como la estructura del *self* nos acerca a explicar cómo lo social se cristaliza en el cuerpo, cómo las reglas morales y valorativas se instauran en las diferencias del cuerpo; pero, además, a explicar un entramado de lógicas sociales y culturales en la corporalidad. En el cuerpo es donde se llevan a cabo estos cambios: son procesos en los que converge la biografía de los individuos con el espacio-tiempo en el que se relacionan con el otro y con procesos simbólicos llenos de significación. “On peut dire que le corps est ‘la forme cachée de l’être soi’ ou réciproquement que l’existence personnelle est la reprise et la manifestation d’un être en situation donnée. Si donc nous disons que le corps à chaque moment exprime l’existence, c’est au sens où la parole exprime la pensée” (Merleau-Ponty, 2010: 852).⁷² Con las mujeres trans se pueden ubicar distintas expresiones del cuerpo: su movimiento tiene que expresar la feminidad. Comienzan como aprendizajes y saberes compartidos: dejar los zapatos masculinos para usar zapatillas; dejar de abrir las piernas al estar sentadas por portar falda; dejar de hablar con voz grave y hacerla aguda o de feminizarla; compartir consejos y maquillaje con otras mujeres trans. La relación entre experiencia y sus expresiones es importante por ser claramente dialógica: “La experiencia estructura expresiones, y las expresiones estructuran la experiencia” (Bruner, 1986: 6).

Devenir mujer es aprender a mover el cuerpo, a caminar, a sentarse, a hablar: es aprender el performance del género. “Tal experiencia es un todo y lleva con ella su propia cualidad individualizadora y de autosuficiencia. Es *una* experiencia” (Dewey, 1949: 34). La

⁷¹ En español quizá solo admite una definición, pues *cuerpo* es singular, mientras que en francés es *corps* en plural. Aquí se encuentra una de las simbolizaciones del lenguaje: mientras que para algunas sociedades no existe la palabra cuerpo, el plural o la separación de la persona, en el idioma francés se escribe en varios: *otros cuerpos* que pueden estar/formar uno solo, y así mismo, hacer referencia a sus representaciones, a sus cambios, a sus imágenes. En español y en francés, la palabra viene de latín *corpus*, que tuvo y tiene una significación esencial en el catolicismo a través del *Corpus Christi* (el cuerpo de Cristo). *Corpus* aún se utiliza en distintas partes del mundo no solo en su sentido religioso, sino como la totalidad de elementos que forman una unidad, por ejemplo, en la academia se puede entender el *corpus* como el conjunto de obras que componen una temática, un libro, una biblioteca, o una institución.

⁷² “Uno puede decir que el cuerpo es ‘la forma oculta del ser sí’, o recíprocamente, que la existencia personal es la representación y la manifestación de un ser en una situación dada. Si entonces decimos que el cuerpo a cada momento expresa la existencia, es en el sentido en que la palabra expresa el pensamiento”.

corporalidad en las mujeres trans implica pasar por el *rito de la feminidad*, si retomamos a Goffman (1987: 84).⁷³ O, mejor dicho, por rituales de feminidad, pues se aprenden códigos de comportamiento, gestos, posturas, que van construyendo su identificación sexo-genérica como esquemas femeninos dentro de modelos dominantes. A diferencia del caso de Agnes (Garfinkel, 2006), que se preocupaba por no expresarse o ser vista y descubierta, las mujeres trans que entrevisté se muestran con expresiones verbales, corporales, simbólicas y representativas *hiper-ritualizadas*. Mientras Agnes escapaba al encuentro y la interacción, las mujeres trans de la Ciudad de México se muestran abiertas al encuentro, el diálogo y la socialización. Los movimientos gestuales tienen una importancia crucial: mover la mano, el brazo, guiñar un ojo, mover las piernas, pueden tener una significación que solo los habitantes de una región pueden entender, e incluso, ser parte de un grupo minoritario si pensamos, por ejemplo, en los saludos. Se pueden ubicar varios gestos en las mujeres trans: el beso en la mejilla como saludo o despedida, lo expresan tanto a mujeres como a hombres, y dicen mis entrevistadas, muchos lo aceptan.

Una vez tuve una cita en Coyoacán, pero se me hizo tarde y entonces dije, vámonos, me voy cambiando en el taxi y así lo hice. Metí en mi mochila mis cosas y me iba pintando. Cuando llegué a la plaza y salí del carro, se me cayeron las llaves adentro. Pero un joven guapo que iba a tomar el mismo taxi me ayudó a abrir la puerta y hasta me tomó de la mano para salir. Me dijo: “permítame, señora”. Le dije gracias y le di un beso. Él lo aceptó. Me sentí muy bien ese día [entrevista I. 10/09/2014].

Otro gesto es el abrazo en mujeres trans, que además, forma parte de la cultura mexicana, a diferencia, por ejemplo, de la cultura europea occidental. El abrazo es una forma de afecto hacia el otro, una construcción cultural de apoyo, de consuelo, de amistad, de cariño, de la

⁷³ A pesar de que gran parte del análisis de Goffman (1987) se centra sobre los comerciales y en cómo las mujeres son presentadas frente al hombre en distintas situaciones, comprueba que, por medio de las imágenes se reproduce el sistema jerárquico del género, pero además, que existe una *hiper-ritualización*: la forma en que se debe presentar y mover la mano femenina; las diferencias de posiciones entre mujer y hombre, teniendo a la primera como subordinada; las jerarquías o el rango menor en la mujer si se presentan funciones profesionales; su presencia en el núcleo familiar al mostrarlas con las niñas, mientras que al padre con los niños; la manifestación de las expresiones de las mujeres: alegres, contentas, sonrientes, preocupadas por la apariencia y las compras; y finalmente, las posiciones del brazo al caminar o estar de pie: es la mujer quien mete la mano en el brazo del hombre, es la mujer quien se deja rodear los hombros por los brazos del hombre, y es la mujer quien se deja tomar de la mano del hombre. Muchos de estos rituales no han cambiado en la vida cotidiana y también se reproducen en revistas, comerciales y anuncios en México.

necesidad del sentir. La comunidad trans de la CDMX genera estos gestos tanto simbólicos como físicos: como el *4to #Trans Abrazo*,⁷⁴ donde donan y comparten libros, *binders*, zapatos, accesorios y ropa para otras mujeres trans.

Los gestos pueden analizarse en varias coordenadas: en su dimensión interactiva (Le Breton, 2004: 54), pero también como expresión de la experiencia misma. Recordemos que la experiencia es *atravesar, traspasar y arriesgar*. Las expresiones corporales y los gestos de mujeres trans toman sentido por la emoción y el sentir de las experiencias. Si hay distintos niveles de intensidad en las emociones, podemos decir que hay distintas formas de experiencia trans en los gestos. La intensidad de la emoción dependerá de cómo se experimenta y de la forma de expresarla. Sin embargo, estas expresiones en los gestos pueden tener mayor o menor intimidad, o bien, mayor o menor confianza en la interacción y en el *self*, por lo que es difícil saber si realmente, por ejemplo, se siente la experiencia de ser una mujer o un hombre a través de las expresiones: “decir que la identidad de género es universal es probablemente verdad en el sentido de que toda persona sabe a qué categoría pertenece, pero podría ser incorrecto si referimos que *sabemos* si ellos son hombres o mujeres” (Kessler y McKenna, 2015: 37, el subrayado es mío). Las mujeres trans muestran que la experiencia puede tener distintas formas de expresión en la corporalidad y que, quizá, poco sabemos del sentir de la persona, como dice Kessler y McKenna. *Hay mucha diferencia entre cómo se ve un cuerpo y el sentimiento de sí*. Lo que no quiere decir que esas experiencias no se puedan entender: la “experience contains ordinary acts, from the casual to the most eventful occurrences. It embodies both *meanings* and *feelings*, the flowering of individual response that continually gravitates toward typicality, so that afterward we can find words to talk about what happened” (Abrahams, 1986: 49-50).⁷⁵ *Las mujeres trans tienen experiencias compartidas con más mujeres trans y con quienes interactúan: los esfuerzos que hace el self por presentarse van desde los más insignificantes gestos hasta el más riesgoso cambio de estatus social*.

⁷⁴ La actividad se desarrolló en el restaurante y centro cultural feminista *La Gozadera*, ubicado en la colonia Cuauhtémoc de la Ciudad de México, el 25 de marzo y 27 de mayo de 2018.

⁷⁵ “La experiencia contiene actos ordinarios: de los casuales a las ocurrencias más inesperadas. Incorpora ambos, *significados* y *sentimientos*, el florecimiento de la respuesta individual que continuamente gravita en lo típico, de modo que podemos encontrar palabras para hablar sobre lo que sucedió”.

En términos de Bourdieu (1986: 191), se está formando una nueva *hexis corporal*, es decir, es una disposición inscrita en los cuerpos, convertida no solo en disposición permanente, sino en “política realizada”. En la *hexis corporal* entra la conformación física, la manera de mover el cuerpo, el porte, el sentir, el pensar, el caminar y el cuidado, que son aprehendidos a través de esquemas de percepción. Para Détrez, -en la misma línea de Bourdieu-, hay una *hexis corporal* que transforma el cuerpo según los usos sociales específicos a cada grupo social y, puede ser decodificada como un lenguaje, un sistema semiótico, donde cada signo hace sentido (Détrez, 2002: 163). Con las mujeres trans, podemos decir que se forma una nueva *hexis corporal trans*: si seguimos con Bourdieu, se necesita un nuevo esquema de percepción en esta nueva *hexis corporal trans* tanto de las mujeres trans como de los otros, quienes las observan. Las mujeres trans cuidan la percepción que pueden proyectar, tienen un lenguaje propio de comunicación y al mismo tiempo marcan sus diferencias tanto corporales y discursivas frente a otras mujeres trans, otras mujeres cis y otros hombres. Mead lo dice de diferente forma: “the body is not a self, as such; it becomes a self only when it has developed a mind within the context of social experience” (1959: 50).⁷⁶

Las mujeres trans se nombran y legitiman una etiqueta corporal no solo desde su distinción como persona trans sino desde las características físicas que las diferencian. Estas expresiones o líneas de acción forman lo que Goffman llama *face*, que es “el valor social positivo que una persona reivindica efectivamente a través de la línea de acción que los otros suponen que adoptó en el curso de una relación particular. *Face* es una imagen del *self* delineada según ciertos atributos sociales aprobados y, sin embargo, compartibles” (2012: 9). Mantener *face* es mantener una línea de comportamiento a través de una figuración (*face-work*). Cuando les pregunté a las mujeres trans ¿cómo identificas a otra mujer trans?, la respuesta más común es: “por sus formas exageradas de ser mujer: su forma de caminar, de mover las manos, de expresarse”. Hay un performance que se comparte y se reconoce.

⁷⁶ “El cuerpo no es el *self*, como tal; llega a ser *self* solo cuando ha desarrollado una mente dentro del contexto de la experiencia social”.

El control y la seguridad⁷⁷ enmarcan el performance de la persona trans en la interacción social. ¿Con qué elementos realiza esta figuración? Uno de ellos es la voz. Con ella se presenta y constituye un símbolo no solo expresivo sino identitario. Además del rostro, la voz presenta a la mujer trans. Es la forma de hablar y el tono de voz que tratarán de cuidar en la conversación. Escucharse, hacerse escuchar, modificar su voz, son estrategias de figuración. ¿En qué momento comenzar a hablar a los otros?, ¿qué palabras utilizar para expresarse?, ¿cómo y en qué tono decir las? No solo dependerá de la situación en la que se encuentren las mujeres trans, sino de salvar *face* en la situación misma. ¿Cómo pasa este proceso en la conversación cotidiana? Schütz da algunas pistas:

Ambos hacemos la experiencia de la comunicación en un presente vivo. Cuando estamos hablando, el pensamiento se articula en fases: el comunicador no solo hace la experiencia de lo que pronuncia efectivamente [...] En cuanto a mí, quién soy el sujeto que escucha, yo también hago la experiencia de mis acciones interpretativas en el presente [...] Por un lado, hago la experiencia de la palabra del otro, de sus ocurrencias en el tiempo exterior; por otro lado, mi interpretación es la experiencia de una serie de retenciones y de anticipaciones que tienen lugar en mi tiempo interior, en relación estrecha con mi objetivo, que es comprender el pensamiento del otro como una unidad (2008: 116-117).

Algunas mujeres trans realizan cambios en su figuración, pero algunas no y tampoco les interesa: hablan como hombres, pero decir esto es una categorización arbitraria. Ellas lo saben y legitiman seguir hablando como siempre. Como lo hace la cantante y compositora trans Luisa Almaguer:

Yo llego siempre muy perra: me gusta llegar en botas, en tacones. Por lo regular no hablo con la banda. Toco para públicos heterosexuales. Entonces llego en onda mami. La onda es cómo los weyes: ‘ya viste qué onda’. Entonces, me subo al escenario y abro la boca y ah cabrón... se les caen los huevos... ‘Es hombre...’, eso está super bien, o sea, tener como el poder de nuestra imagen es super rico.⁷⁸

Mientras que algunas mujeres trans trabajan y hacen ejercicios con la voz, otras no y enfrentan esa decisión. “Los individuos son lo que son en el contenido de su experiencia”

⁷⁷ Esta seguridad ontológica Giddens la explica como una autonomía del gobierno corporal que “en sus orígenes psicológicos se sitúa en mecanismos básicos de control de angustia” (Giddens, 2011: 85).

⁷⁸ Indie Rocks. (8 de marzo de 2018). *Mashup: Mujeres en la industria musical* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=KQDJh0Ygk9g>. La transcripción es mía.

(Dewey, 1949: 288). Recuerdo que, en una plática, mi entrevistada se sorprendía de que sus amigas trans, altísimas y guapas, hablaran con su voz de hombre: “Espérate, ¿qué no puedes hacer un pequeño esfuerzo por mejorar tu voz?”, se pregunta mi entrevistada. Sin embargo, saben que es un proceso y que no todas llevan el mismo ritmo de la experiencia.

Aquí se puede ver cómo la experiencia trans tiene esos contrastes. O en todo caso: el “passing” ya no es una preocupación para muchas mujeres trans jóvenes como adultas. El hecho de que hay que tener que “pasar” (Garfinkel, 2006: 159), es un concepto académico que se legitimó y se hizo popular: llega a ser una exigencia entre algunas mujeres trans, principalmente, las trabajadoras sexuales, pues la evaluación visual del cliente posibilitará demandar sus servicios.

Una palabra que se me hace muy violenta es la palabra “pasable”, es un concepto que es muy común entre las personas trans y entre las personas que están cercanas a las personas trans, y esto se traduce muchas veces a qué tan violentable eres.⁷⁹

Schütz dice que hay un flujo de experiencia. Dewey (1939: 662) la nombra continuidad de la experiencia (*experiential continuum*). Esta condición de continuidad podemos encontrarla en mujeres trans: pueden modificar su performance o presentación de sí, pues se crean nuevas formas de experiencias que le dan sentido al *self*. La continuidad también ayuda a definir y rechazar las experiencias que pueden ser negativas para darle valor a las nuevas experiencias. Es el conjunto de condiciones tanto objetivas como subjetivas de las experiencias trans lo que forma esta continuidad.

La voz como símbolo de presentación puede determinar una relación social: una de mis entrevistadas me comentó cómo vende en el transporte público y al platicar con sus amigos sobre el tiempo dedicado al trabajo, le dicen: “basta con ocho horas y sales bien, ¿por qué le das todo el día?”, pero ella dice: “no es fácil, yo les digo a mis compañeros que se cambien de ropa, que se vistan como yo y que salgan a vender, a ver si les va igual en sus ganancias. Cuando me subo a los camiones y comienzo a hablar, siento cómo me miran. Por eso trato de cuidar mi voz” [entrevista IV. 11/03/2015].

⁷⁹ Contratiempo. (9 de noviembre de 2015). *Transición México. Capítulo 3. Jessica* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ySIQ70e54FU>. La transcripción es mía.

Es interesante el relato de la mujer trans pues se da cuenta de que hay un impacto de su voz tanto en su persona como en sus ventas: cuando sube al camión no la voltean a ver, pero habla y algunos voltean a mirarla. Se puede observar cómo se estructura la relación social por el tono de voz, por el performance. Es un símbolo que no solo construye su imagen, sino su experiencia y, además, crea una experiencia en el Otro. Si la voz es un símbolo de identidad y se asocia con un género, ¿cómo se llegó en el imaginario social a la idea de que la mujer tiene voz aguda y el hombre voz grave?, ¿cómo definir la voz de una mujer trans? Las personas trans pueden pasar como mujeres “normales” según los estereotipos de belleza, pero una vez que hablan, el símbolo se modifica e identifica y construye a su vez una nueva imagen. El uso de la voz revela al *self*. Muchas de las mujeres trans saben de hay una clasificación social solo por su voz.

Mirella relata:

Yo cuando recupero mi voz en el espacio público, es cuando la gente devela tu identidad: “no es una mujer”, en mi entendimiento. ¿Qué es ese cuerpo? Hasta en nuestros mismos colectivos cuesta trabajo entender cuál es la diferencia entre trans, transgénero y travesti. Cuando una mujer escucha mi voz y me empieza a hablar en masculino, antes sí me enojaba mucho. Tengo amigas que sí hacen intervenciones como fuertes: “¿Por qué me dices así? Yo soy una mujer”. Con el tiempo comencé a darme cuenta de que estas subcategorías están bien metidas en la academia, y las personas ¿qué referentes van a tener para poder decir: es una mujer transgénero, transexual, es travesti? O sea, ¿cómo? [entrevista VIII, 09/04/2016].

Es importante esta observación pues la mujer trans reflexiona sobre su corporalidad, así como el efecto de su experiencia en el encuentro con el otro por el simple sonido de la voz. “Cada experiencia juega un papel, y gran parte, en nuestra percepción, nuestra conducta; sin embargo, es una experiencia que puede ser revelada solo por introspección” (Mead, 1959: 10–11). La discriminación se puede expresar solo porque la voz no corresponde con la imagen de género. *La voz pone, al igual que el rostro, en valor al self*. Mirella comenta: “El hecho es que mi voz me parece un acto político”. Pero no solo eso: le da individualidad y sentimiento de sí. Juega un papel importante en la figuración de las mujeres trans: muestra el cambio subjetivo de la persona, pues como dice Le Breton, la voz revela el interior y la afectividad (2011: 60).

Siempre hay cosas extrañas con mi voz, la voz empezó a vibrar, muy raro, no era grave ni aguda. Sonaba cuando estas bocinas bufan, tienen muchos graves y tttssss... entonces me alteraba hablar y

no se me entendía como hablaba y no sabía si era un proceso pasajero o ya me había partido la madre. Y no, de repente se quitó y salió esta voz. Cuando me escuché en una grabación, no me gustó, pinche voz, pero comparada con la otra, me gusta mucho [entrevista VII, 10/02/2016].

Trabajaba en una librería y cuando hablaban por teléfono yo contestaba; les atendía para dar información de libros o eventos. Luego me decían, gracias señor. Y yo así de: “no, soy señorita o lo atendió Julia.” Eso me llegó a pasar varias veces, que sin verme, me decían que era hombre [entrevista I, 19/11/2014].

Julia me relata que fue un periodo de tiempo en el que se acentuó esta no-correspondencia, es decir que, a pesar de no verla, la trataban como hombre solo por su voz. Otras veces le pasó en el metro o en la calle: cuando preguntaba por una dirección y la persona a quien se dirigía no la veía, pero respondía: “si joven/señor, permítame”, pero luego miraban a Julia y se daban cuenta que era mujer. Es un periodo de indiferenciación por el que pasaron y están pasando varias mujeres trans. “El lenguaje preserva el cuerpo pero no de una manera literal trayéndolo a la vida o alimentándolo, más bien una cierta existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos del lenguaje” (Butler, 2004: 21). Esta inquietud sale en el trabajo de campo e incluso me han preguntado: ¿tú qué tan femenina me escuchas?, ¿mi voz es masculina o femenina para ti? Las mujeres trans saben que el tratamiento de reemplazo hormonal no cambia la voz.

Otro de los signos que constituyen *face*, es el rostro: tener las características de una mujer y llevar a cabo técnicas y prácticas estéticas cotidianas para su figuración. Maquillaje, cabello largo y aretes, son signos que construyen el rostro de una mujer trans. La interacción social comienza cara-a-cara: es a través del rostro que se pone en juego el reconocimiento con el otro: pide descifrarse y aceptarse por medio de la composición. Pone en valor al individuo por medio de lo visual. Estas valoraciones y significaciones se traducen en estima, aprecio y atracción por el rostro sin marcas, el rostro puro, el rostro bien cuidado. Pero también como una medida: es en el rostro donde se cristaliza la comunicación del cuerpo. *El rostro es sumamente importante porque dará no solo estima y confianza, sino presentación del self*: “el rostro es un terreno de metamorfosis espectaculares que implican solo un cambio ínfimo de su disposición [...] los signos del rostro meten al actor en el mundo, pero lo exceden siempre” (Le Breton, 1992: 105). El rostro como diferencia, como expresión de emoción y singularidad del sujeto, pero también de ambigüedad: tiene su propio lenguaje de comunicación, expresa sin decir palabra,

muestra aquello que se esconde en la intimidad del ser. “Le visage constitue, du point de vue esthétique, la plus remarquable synthèse entre deux principes formels de la symétrie et de l’individualisation” (Simmel, 1993: 144).⁸⁰ La síntesis del rostro no solo queda en la simetría y la individualización, sino en las representaciones o estereotipos de la belleza.

El sujeto no puede tener la experiencia de la unidad de su propio cuerpo ni el sentido de su existencia dentro del tiempo, si se centra en sí mismo y se limita al examen de su propia imagen; solo puede hacerlo si participa activamente en la intersubjetividad práctica, como parte del mundo y reconociéndose en esta actividad. Tomamos conciencia de lo que somos por las vías de la objetivación y de las relaciones sociales (Joas, 2007: 149).

En las mujeres trans, la síntesis se realiza entre dos polos: lo masculino y lo femenino. El rostro de un hombre que entra en transformación para presentarse como mujer: depilación o laser para eliminar el crecimiento del bello en bigote, barba y cejas; inyección de botox; cirugías para adecuar formas de nariz, párpados, labios, frente, estiramiento de piel, eliminación de arrugas, etcétera. Es la belleza del cuerpo, de su imagen, para un reconocimiento mayor. Es el reconocimiento de la *autenticidad* en mujeres trans, de la que habla Soler (2009). Recordemos que México está entre los primeros cinco países a nivel mundial que realizan más cirugías plásticas, siendo las estéticas las más demandadas en el mercado. Las preguntas son: ¿hasta dónde hay una “reivindicación” de los cuerpos o una “apropiación del cuerpo” si hay exigencias y estereotipos tanto del mercado como del consumo y la apariencia?, ¿no hay –como dice Le Breton– una ambivalencia aquí: la sobresignificación del cuerpo viene de la individuación del sentido del mundo moderno junto con el mercantilismo?, ¿no son la mundialización y el consumo los que han determinado esta reivindicación a través del conocimiento, la exploración y la creación de necesidades corporales?

El nuevo nombre para llamarse o ser llamada es parte del ritual de feminidad o del performance de género. El nombre puede ser llamado como un acto performativo,⁸¹ diría Saillant (2014): nombrar objetos, distinguirlos y enunciarse a sí mismo dentro de un contexto. Con las mujeres trans podemos describir este importante acto performativo,

⁸⁰ “El rostro constituye desde el punto de vista estético, la síntesis más destacable entre dos principios formales, el de simetría y el de individualización”.

⁸¹ Butler refiere a los actos performativos como modalidades del discurso que al enunciarse encarnan una acción y ejercen un poder vinculante (2002a: 56).

porque con esta distinción discursiva, se reconocerá al *self*. Existe en cuanto se le nombra. “Ese reconocimiento construye al sujeto” (Butler, 2002a: 57). Estos son algunos ejemplos de nombres tomados arbitrariamente de redes sociales:

Mónica Renata, Silvia Susana, Laura Victoria, Ximena, Sara Magali, Natalia Anaya, Isabel Leonor, Samantha, Denisse Valverde, Irina Layevska, Silvia Susana, Gloria Virginia Davenport, Samara Alejandra, Victoria Volkova, Emmayesica Duvali, Ari Vera, Diana Sánchez, Alessa Flores, Viviana Rocco, Roshell Terranova, Lía Nereida, Luisa Almaguer, Amaranta, Coral Bonelli, Jessica Marjane, Gislenne Zamayoa, Veritto, Agnes, Angie Rueda, Gilda Alejandra, Lola Dejavú, Karla Ivón y Ofelia Pastrana.

En los Estados Unidos, el cambio de nombre es uno de los más importantes para algunas mujeres trans.⁸² En México tratan de salvar su mismo nombre y solo lo pasan a femenino: por ejemplo, Daniel a Daniela, Luis a Luisa. En algunas de las historias de vida de mujeres trans que analizo, el nuevo nombre viene del nombre que le hubieran puesto los padres si hubieran nacido niñas:

En mi caso suena como: se llama Víctor, claro, por eso Victoria. No fue tanto por eso. Cuando mi mamá estaba embarazada de mí, me trataba como niña. Pensaba que iba a ser niña, me llamaba Victoria, pensaba que estaba esperando una niña. Me compró todo en rosa. Es algo que me asombra, que haya tanta coincidencia: mi mamá me trataba como niña, pensaba que era niña, me vio y dijo: “esta es una niña”. Yo le pregunté, mamá ¿cómo me hubieras puesto si hubiera sido niña? Ella dijo que Victoria. De ahí salió el nombre. Yo creo que cada una de nosotras pone la carga que quiere en el nombre. Creo que tenemos una suerte muy grande las personas trans: podemos escoger nuestro propio nombre, puedes ponerte el nombre que tú quieras. Así, si quieres ser Shantall Britney Spears, te lo puedes poner, y creo, muchas personas pueden estar celosas.⁸³

⁸² Seligson relata cómo en Colorado se realizan ceremonias de re-nombre a mujeres trans en la congregación *Vista Grande Community Church*. Hace énfasis en que para algunas personas transgénero, la celebración de cambio de nombre es un rito de pasaje más importante que la transición médica, legal y social. Cito del artículo un testimonio importante: “‘I wanted my identity to be effectuated through everything I’ve been involved with,’ said Ms. Trachtenberg, who kept her Hebrew birth name, Simcha. ‘I needed to feminize the name, but I wanted to have the similarity carried over and not withdraw the respect for the relatives I was named for.’” Hannah Seligson, (28 de octubre de 2015). “Since Caitlyn Jenner, Renaming Ceremonies Gain Visibility”, en *The New York Times*, Recuperado de: http://www.nytimes.com/2015/10/29/fashion/since-caitlyn-jennerrenaming-ceremonies-gain-visibility.html?smid=fb-nytimes&smtyp=cur&_r=0.

⁸³ Relato tomado del conversatorio “Lo Trans en México”, realizado en el Museo Franz Mayer, Ciudad de México, el 13 de junio de 2015. La transcripción es mía.

También hay una relación importante con la familia: los nuevos nombres guardan la memoria o hacen honor a sus madres, hermanas, tías, abuelas o bisabuelas con quienes han tenido una relación afectiva. Otra posibilidad es nombrarse de forma parecida o igual a la persona que admiran, sea una artista o un personaje público. O crean el nombre con combinaciones de gustos, deseos y recuerdos. Algunas mujeres cambian de nombre, pero tratan de no cambiar la primera letra ni del nombre ni de los apellidos: si antes era Carlos, ahora es Carolle. ¿Por qué? Para ahorrarse trámites burocráticos y que algunos documentos no sean problema:

Mi nombre era Gerardo. Busqué nombres con G, pero no había uno que me apasionara. En la transición mi esposa me dijo: “tengo un nombre con G, por una profesora”; cuando me lo dijo, pensé que era original e iba mucho con mi estilo. En ámbitos legales, por ejemplo, el CURP no ha cambiado y sigue siendo el mismo RFC a pesar de que ya tengo un nombre diferente. Lo pensé de una manera más inteligente: de simplemente poner un nombre que me gustara y que mi familia estuviera de acuerdo. Y que más allá, mi esposa decidió ponérmelo.⁸⁴

En otras regiones de México, el nombre tiene otras significaciones que implican el grupo social, la naturaleza, la cultura (zapoteca) y la historia personal, como lo relata la mujer *Muhxe*, Biiniza Carillo:

¿Cómo me pongo un nombre que me reivindique culturalmente? Aparte, güera, luego era rubia, de uno setenta y pico de alto... pues no encajaba en el contexto de belleza local. Entonces dije, me voy a poner *Biiniza* porque tengo un carácter muy fuerte. Es un conjunto de dos elementos naturales: *Bii*, es viento; *Niza*, es lluvia-agua, entonces es viento y lluvia, podría ser traducido como brisa. Yo les digo que soy eso: una brisa, pero si me tratas muy apasionadamente me puedo convertir en un huracán...⁸⁵

Una vez que han decidido cambiarse el nombre, han dejado atrás otra identidad: la imagen de hombre, su nombre, su voz, pero ello posibilita y emerge de ello otro *face*. Si hay un cambio del *face* y de la identidad, hay un cambio de experiencias y del *self*. El cuerpo, dice Le Breton, “es el último punto donde se cruza el sentimiento de sí y, simultáneamente, el

⁸⁴ Relato tomado del conversatorio “Lo Trans en México”, realizado en el Museo Franz Mayer, Ciudad de México, el 13 de junio de 2015. La transcripción es mía.

⁸⁵ Retomado de: Victoria, Laura (presentadora). (20 de octubre 2017). *¿Ser Muxhe es igual a ser Trans?* [Transmisión 107 en Podcast]. En Transfuga Radio. Recuperado de: http://mx.ivoox.com/es/107-transfuga-tema-ser-muxhe-es-igual-a-audios-mp3_rf_21612756_1.html. La transcripción es mía.

lugar donde el otro comienza. Los límites del cuerpo interrogan a los límites del vínculo social. El individuo se convierte en nómada de sí mismo” (2011a:11).

Una vez hecha la selección de nombre, viene la puesta en escena: la persona puede cambiar de nombre, pero en la relación social mantenerse en la misma categoría. Algunas mujeres trans aún son llamadas por su familia con el nombre de hombre. Lo particular en esto es que muchas mujeres trans adultas aceptan y toleran que sus hijo(a)s las llamen como ello(a)s quieran (sea en masculino, en femenino o con un sobrenombre), pues dicen las mujeres trans, no van a replicar o hacer lo mismo que les hicieron sus padres a ellas, al negarles su sentir:

Tengo que dejar a mis hijos me llamen cómo quieran. En mi infancia me decían lo que debía y no hacer o decir. Lo viví y no quiero que eso les pase a mis hijos. Quiero tomarlos en cuenta. Que me llamen como ellos quieran. No tengo que imponerles una forma de nombrarme [entrevista II, 09/10/2014].

Aunque hayan realizado el cambio de imagen, el nombre se adhiere a la persona trans como una marca, pues una persona que es nombrada, conocida y llamada por más de 35 o 40 años con un nombre no puede cambiar de manera rápida la percepción de los otros.

Me identificaba como tal... Le decía a mi familia: “dime tal, dime tal”, pero mi familia me llamaba en masculino. No le pregunté a mi familia. Una amiga me dijo que debería tomarlos en cuenta, es por eso que mi nombre es... y le anexé Ale... Creo que es: cuál te gustaría y con el que te identifiques.⁸⁶

Es la intersubjetividad⁸⁷ la que está en cuestión: las mujeres trans no quieren recordar o traer al presente su nombre anterior: ¿por qué pasa esto?, ¿puede el nombre modificar la subjetividad y la percepción de sí?, ¿hasta dónde el nombre puede hablar de una nueva persona y modificarla? “Nuestro comportamiento es una función de nuestra experiencia.

⁸⁶ Relato tomado del conversatorio “Lo Trans en México”, realizado en el Museo Franz Mayer, Ciudad de México, el 13 de junio de 2015. La transcripción es mía.

⁸⁷ Schütz dice que la intersubjetividad tiene que ver con la relación en el mundo de la vida cotidiana compartida por los Otros, quienes experimentan e interpretan el mismo mundo común, pero que posibilita, al mismo tiempo, la intercomunicación. Aquí, los signos y los símbolos son constitutivos de la relación dialéctica entre individuo y sociedad, pues, como dice Dreher, el individuo con su capacidad para utilizarlos, es capaz de constituir la intersubjetividad y de objetivar, en este contexto, las entidades sociales (2012: 111). Desde esta interpretación, se puede entender que la exclusión y la discriminación hacia las mujeres trans pase en un inicio por esta relación inicial cara-a-cara: la intersubjetividad entra en juego, pues no se reconocen los símbolos y signos que ‘normalmente’ tiene que tener un hombre o una mujer. Aún no está internalizado en el Otro este conocimiento simbólico de la transgeneridad.

Actuamos según la manera en que vemos las cosas. *Si nuestra experiencia está destruída, nuestro comportamiento será destruído*” (Laing, 1983: 25, el subrayado es del autor). Algunas mujeres trans no quieren regresar al nombre de hombre pues implica no solo la subjetividad, sino la presentación de sí en un cuerpo, una identidad y un género con el que no se identifican, pues como dice Marzano (2011: 75), el cuerpo es la expresión de la experiencia subjetiva.

Para decirlo en términos goffmanianos: hay una estrategia de *evitación* en la figuración de aquello que eran, pues el *face* ha sido modificado. El hecho de no reconocerse o de pasar por una experiencia de la negación y por una negación de la experiencia, da cuenta del carácter normativo al que se enfrentan las mujeres trans: un enfrentamiento abierto a todo tipo de posibilidades: el rechazo, la exclusión, la muerte. Tienen que organizar la negación de su experiencia en espacios donde puedan compartir. El espacio público y lejos de casa puede ser ideal para *ser*; mientras que, con sus familiares, bloquean ese deseo. *El cuerpo no tiene que mostrar la experiencia subjetiva y el self tiene que ordenarse al género normativo*. Al pronunciar el nombre anterior, las experiencias negativas pueden regresar. Como se relata en el libro *Trans selves, trans bodies* (2014): “hay una diferencia entre qué parecen los cuerpos, en comparación con cómo se sienten”. Es una negación de la experiencia importante, pues como dice Barbaras, “la experiencia del cuerpo es la de una realidad que no tengo pero que soy, es necesario admitir ‘que el cuerpo, en su naturaleza original, pertenece a la esfera de la existencia que es la de la subjetividad misma’” (1998: 98). Otras mujeres trans –que por lo regular son jóvenes o se asumen socialmente desde adolescentes– dicen abiertamente sus anteriores nombres masculinos, y que, a diferencia de las mujeres trans adulta, no han pasado por la negación de la experiencia por décadas.

Hablar de la experiencia corporal es hablar de las sensaciones, de aquello que es sentido, de aquello que se percibe por los canales sensitivos:

La “sensibilidad” cubre un amplio grupo de contenidos: el sensorial, el sensitivo, el sensible y el sentimental junto con el sensual. Incluye casi todo, desde el mero roce físico y emocional hasta la sensación misma; es la significación de las cosas contenida en la experiencia inmediata [...] Pero la sensación, en el sentido de estar directamente incorporada a la experiencia e iluminar el significado de esta, es la única que expresa la función de los órganos de los sentidos cuando se conduce a su plena realización (Dewey, 1949: 21–22).

Este proceso no es inmediato y directo, sino que se inscribe en el cuerpo y en esta inscripción, la significación.

L'existence corporelle qui fuse à travers moi sans ma complicité n'est que l'esquisse d'une véritable présence au monde. Elle en fonde du moins le possibilité, elle établit notre premier pacte avec lui. Je peux bien m'absenter du monde humain et quitter l'existence personnelle, mais ce n'est que pour retrouver dans mon corps la même puissance, cette fois sans nom, par laquelle je suis condamné à l'être (Merleau-Ponty, 2010: 852).⁸⁸

Cuando alguien nos dice: “mira esa silla”, uno mira la silla, no se busca una mesa o una escoba. Cuando alguien prueba un limón y se pregunta: ¿cuál es su sabor?, las respuestas pueden ser: está agrío o ácido. Cuando ponemos un cubo de hielo en la piel, podemos decir que sentimos algo frío o que llega a quemar. Hay una construcción social y de sentido que le damos a las sensaciones corporales y que se objetivan en el lenguaje, en las tipificaciones o las metáforas del lenguaje. Estas sensaciones, a pesar de que se configuran como un prisma en la persona, tienen una re-estructuración social: el lenguaje como forma de conocimiento socialmente compartido, produce experiencia: “Los dispositivos de ‘producción de significado’ –los signos de visualización, vocabulario, normas y sistemas de juicio– *producen* experiencia; no son ellos mismos *producidos por* la experiencia” (cita de Joyce en Rose, 2001: 25).

La experiencia es construida por las sensaciones, pero no son las únicas que enmarca. Estas experiencias o modos de representar también son históricas: la forma de designar y distinguir una sensación se localiza en un espacio-tiempo-símbolo. Hay una acumulación de conocimiento en distintas sociedades para designar las formas de la sensación. Dice Marzano que hay que reconocer el impacto que la cultura y la sociedad tienen al dar forma a los deseos y expresar las emociones, cosa distinta si decimos que solo los deseos y emociones son el producto de una construcción. Tampoco la experiencia es una cualidad externa, objetiva y separada del *self*, sino que lo constituye como sujeto de experiencia y al mismo tiempo, como sujeto *en* la experiencia. Pensar la experiencia es

⁸⁸ “La existencia corporal que se funde a través de mí sin mi complicidad solo es el bosquejo de una presencia real en el mundo. Ella funda al menos la posibilidad, establece nuestro primer pacto con este. Puedo estar ausente del mundo humano y dejar la existencia personal, pero solo para encontrar en mi cuerpo la misma potencia, esta vez sin nombre, por la cual estoy condenado a ser”.

pensar la subjetividad del *self* y cómo se construye de manera dialéctica: es en el mundo y a través de este que se co-noce y se co-nace, para utilizar una expresión de Merleau-Ponty (1999: 227). Acercarnos a la corporalidad en niveles tanto prácticos como subjetivos, significa acercarnos a la percepción sensorial por la que pasan las mujeres trans: es en el cuerpo y más precisamente en los sentidos que se configurará el sentir, pues mediará y enfrentará al sujeto no solo a sentir cambios y síntomas que quizá nunca había tenido, sino a interiorizarlos como parte ya de su feminidad.

La experiencia del cuerpo borra la distinción entre el sujeto y el objeto. Está en la periferia de sí-mismo: en el exterior porque puede pasar por la acción del mundo y hacerse visible para los otros [...] Y está cerca de mí-mismo, en el corazón de la intimidad: eso que me alcanza en lo más profundo, me alcanza 'en mi carne'. El cuerpo es a la vez lo más propio y lo que menos es (Barbaras, 1998: 95).

Las percepciones sensoriales son diversas en las mujeres trans una vez iniciado el proceso de medicación: tienen una piel más sensible a cualquier roce, mayor sensibilidad a los sonidos, pérdida o disminución de erecciones y de la libido y disminución de la fuerza en los músculos. Una de mis entrevistadas comentó que, una vez iniciada la medicalización, le comenzó a salir salpullido en la piel; otra comenzaba a tener mareos por la mañana, cuando se despertaba o después de tomarse la pastilla en la tarde. Estos cambios forman parte del rito de pasaje o de feminidad al que se enfrentan las mujeres trans. Algunas definen este proceso como una segunda adolescencia pues hay cambios físicos y emocionales. Lo asumen *como parte de..., como lo que cuesta de..., como lo tiene que pasar para..., como el proceso de...* los cambios que desconocen, quieren y enfrentan:

Cuando sabes que estás en hormonación, es como decir: voy por buen camino, voy hacia una dirección. Pero cuando te las quitan: te las quitas por voluntad propia o porque no tienes dinero o porque el médico dice: tu hígado no puede más, o cosas así. Es sentir un miedo, es sentir como que estás en una caída libre... así en la masculinidad. Y eso es verdaderamente lo transexual [entrevista III, 11/12/2014].

Los procesos de medicación llevan otro proceso social: las mujeres trans reciben atribuciones de género en la vida cotidiana al comenzar los estrógenos: los hombres genéticos pueden ser nombrados como hombres “femeninos” y en otros momentos, como mujeres “masculinas” (Kessler y McKenna, 2015: 13).

No es fácil, porque tienen que echar mano de los conocimientos inmediatos para inventar el *self*: de internet –si tienen acceso: redes sociales como *Facebook*⁸⁹ y *Youtube*–; consejos, tips y recomendaciones de amigas trans que llevan más años en el proceso; clínicas especializadas para atenderse; información que compartan en marchas, eventos sociales y académicos; lecturas y libros sobre el tema. Estos son los medios de aprendizaje de las técnicas de sí. Es ahí donde se va sedimentando su experiencia corporal. Hay imitación en términos gestuales, vocales y de lenguaje, de la experiencia femenina y de sus prácticas corporales “en tanto ‘haceres’ de los individuos que producen cultura y cultura que produce corporalidades específicamente históricas” (Muñiz, 2014: 16). O diría McNay, se pasa de cuerpo a *self*, a través de estas prácticas (1993: 48-82).

Hablar de la experiencia corporal trans es hablar de un estatus y de la posición del *self*: tiene implicaciones no solo en su dimensión sexo-genérica, sino también en la posición del individuo en el sistema social. Pues la concepción de sí mismo y del otro cambia por estas nuevas formas de percepción. Mi definición de experiencia coincide con la de Teresa De Lauretis:

I use the term *experience* to designate the process by which, for all social beings, subjectivity is constructed. I sought to define experience more precisely as a complex of meaning effects, habits, dispositions, associations, and perceptions resulting from the semiotic interaction of self and outer world (in C. S. Pierce’s words). The constellation or configuration of meaning effects which I call experience shifts and is reformed continually, for each subject, with her or his continuous engagement in social reality, a reality that includes –and for women centrally– the social relations of gender [...] experience of gender, the meaning effects and self-representations produced in the

⁸⁹ Desde que comencé mi proyecto de doctorado, sigo en redes sociales a 20 mujeres trans de México. Menciono a algunas de ellas, que organizan actividades políticas, académicas y culturales: Karla Ivón dirige cada año *La Semana Cultural Trans*; Gilda y Los Piratas del Género junto con la ENAH realizan un *Coloquio Anual sobre Transexualidad*; Diana Barrios y Gloria Virginia Davenport participan en conferencias, manifestaciones y logística de trámites de actas para personas trans en *Prodiána A.C.*; Roshell Terranova con sus performances en *Club Roshell* y sus participación en conferencias y eventos públicos; Victoria Volkóva participa en programas televisivos y videos en Youtube; Miranda Salman en el programa *El Toloache*; Laura Victoria Martes con su programa de radio *Transfuga*; Denisse Valverde preside la organización *Respetttrans* y hace transmisiones en vivo vía Facebook; y Gislenne Zamayoá que administra el grupo en Facebook *Trans x los objetivos*. Igualmente, sigo la pista a dos mujeres en el país: a Silvia Susana Jácome García de Veracruz con sus publicaciones de perfil, sus pláticas y talleres, y a Melissa Boijseauneau de Oaxaca. Es fácil notar que muchas de ellas se encuentran, se relacionan y conviven, por las fotos o los mensajes que publican en la red. Pero también es clara la diferencia política que tienen.

subject by sociocultural practices, discourses, and institutions devoted to the production of women and men (De Lauretis, 1989: 18-19).⁹⁰

Sin embargo, el cambio de percepción y la nueva ubicación de estatus implican la comunicación y el conflicto de los performances en el sistema social. Cambiar de estatus es cambiar de símbolos –tanto de estima como de estatus– (Goffman, 1951: 295). En la experiencia trans, este cambio se da desde la corporalidad por la búsqueda del *sense of one's place* (Goffman: 1951), es decir, el sentido del lugar de uno. Si bien Goffman apenas menciona este concepto en el texto sobre estatus y clase social, tiene una significación importante en términos de reconocimiento: son actores que –con ciertas estrategias y prácticas–, buscan mantener su posición en el espacio social cuidando tanto su imagen como la impresión que dan, pues hay una restricción moral. Para mi objeto de investigación, y llevando la idea del *sens of one's place* más allá del reconocimiento, como lo hace Goffman, el sentido del lugar de uno se lleva a cabo desde el *self*, en la experiencia corporal. No es solo el sentido del lugar por la situación y la exigencia social, sino por la subjetividad de la corporalidad en la persona. Es ahí, desde mi interpretación, donde comienza el sentido del lugar de uno. ¿Cuál es el significado del sentido del lugar?, ¿qué implica este sentido del lugar de uno desde la corporalidad? El sentido toma *sentido* en la experiencia corporal que es tanto objetiva como subjetiva. De ahí que la pregunta que se hacen muchas mujeres trans, ¿qué me está pasando?, se responda a través de conocerse y reconocerse a sí mismas en el cuerpo, pero también en el otro, puesto que se busca su aceptación.

En este sentido del lugar de uno, la corporalidad es ella misma un acontecimiento, o como dijera Foucault, “es superficie de inscripción de los acontecimientos”. Pero antes de ser un sentido, es una búsqueda del *self* (del sí mismo). El sentido del lugar de uno también

⁹⁰ “Utilizo el término *experiencia* para designar el proceso mediante el cual, para todos los seres sociales, la subjetividad es construída. Traté de definir experiencia más precisamente como un complejo de significados, efectos, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones resultantes de la interacción semiótica del *self* y el mundo exterior (en palabras de C. Pierce). La constelación o configuración de los efectos de significado que llamo experiencia cambia y está continuamente reformada por cada sujeto, para él o ella en su compromiso con la realidad social, una realidad que incluye –y para mujeres centralmente–, las relaciones sociales de género [...] experiencia de género, los efectos de significado y las autopresentaciones producidas en el sujeto por prácticas socioculturales, discursos e instituciones dedicadas a la producción de mujeres y hombres”.

es social: cuando se quiere ubicar o la sociedad lo ubica en el espacio social, su clasificación se vuelve conflictiva: por un lado, al no saber nombrar ese otro, ¿cómo se define?, ¿cómo darle una ubicación social? Por otro lado, la estima, el reconocimiento o el prestigio están en juego, como dijera Goffman. El ejemplo claro es la mujer trans Diana Barrios, que tiene una organización con su mismo nombre (ProDiana, fundada en 2010), el reconocimiento y el prestigio son elementos clave para ubicarla en el espacio social, pues ha creado una organización social que defiende los derechos humanos de la comunidad LGBT. Diana es una mujer con participaciones políticas en la ciudad pues fue nombrada candidata por el partido Humanista a la alcaldía de Cuauhtémoc. Sin embargo, su estatus puede ser heredado: su madre Alejandra Barrios líder de comerciantes en el centro de la Ciudad de México, fue diputada y también candidata a alcaldesa por el PRI en la misma demarcación. Son símbolos que pueden darle estatus frente a otras mujeres transexuales, pues es reconocida a nivel local y nacional. Desde 2015, varias mujeres trans del país contactan a la organización ProDiana para hacer el cambio de identidad en actas de nacimiento.

Pero regresemos con *el sentido del lugar de uno*. Esta búsqueda es un proceso no acabado ni fácil, pues la experiencia subjetiva tiene que corresponder con lo que Aucouturier llama, *la experiencia práctica*, y así le permita al sujeto actuar racionalmente en el mundo, pensar sus acciones y realizar sus intenciones (2011: 28). Esta búsqueda del lugar toma sentido desde la corporalidad. ¿Por qué estas expresiones corporales? El proceso puede tener distintos comienzos, desde asumir la convicción de aceptarse como hombre o mujer o mujer trans, hasta de dialogar con sus cuerpos, al decirles: “vamos a hacer modificaciones”, como me dijeron mis informantes. Es una ilusión pensar que solo es momentánea y pasajera esta angustia o esta incertidumbre del sentido del lugar de uno, o del “¿qué me está pasando?” O que solo fue una etapa anterior el no-reconocimiento. Sin embargo, este cambio se asume: las mujeres trans salen de casa a enfrentar otras realidades. ¿Cómo hacen esto?, ¿con qué signos?, ¿escondiendo o cubriendo qué?, ¿mostrando o representando qué? Algunas se preparan para ir a travestirse en otros espacios, como un parque, la casa de una amiga o un sanitario público. Pueden guardar sus ropas en una mochila o una bolsa, o llevarla por debajo de la ropa masculina, o cambiarse en el taxi... Hay un cambio externo por una metamorfosis interna: es el sentido del lugar de uno.

Este *sentido del lugar* también adquiere significación en la conducta por su capacidad categórica y su capacidad expresiva, como dice Goffman. Por ejemplo, el sentido del lugar de una mujer transexual puede estar definido por su capacidad categórica: son complacidas si las tratan como mujeres, señoritas, damas o féminas. Adquiere sentido el lugar de uno por la categoría y el reconocimiento del otro. Pero también por su capacidad expresiva. Una de ellas, al preguntarle: ¿qué te hace mujer?, ¿qué expresión podría identificarte?, me respondió: “por el movimiento de las caderas”. Se asume la conducta y la feminidad por un movimiento corporal. *Se reconoce el sentido del lugar por una experiencia corporal, es decir, por el performance*. Este reconocimiento del lugar de uno también implica un reconocimiento del lugar de los otros, como dice Bourdieu. Necesita al otro para que identifique y reconozca. De ahí entonces que la experiencia corporal implique, por un lado, un deseo interno, pero también una trascendencia externa, es decir, un reconocimiento. También pasa por otras dimensiones: el sentido del lugar de uno puede estar definido por la función y el contexto social en el que se vive: podemos decir que la transexualidad —con ese nombre—, lleva un siglo de existencia, y en México, en las últimas décadas ha intensificado su aparición. ¿Por qué antes no se podía?, ¿cuáles eran las restricciones morales?, ¿por qué no era posible?, ¿por qué Amelio Robles pudo pasar de mujer a soldado y ser reconocido como tal por el ejército en la época de la Revolución?, ¿acaso porque legitimaba un orden heteronormativo? Un hombre que tiene expresiones femeninas, ¿no puede ser reconocido porque transgrede el ideal de la masculinidad?

Hay restricciones morales y restricciones de socialización, por lo que a cierta edad algunas mujeres trans pueden permitirse un cambio de género, pero por su representación, no se acepta ese estilo de vida de un cuerpo que puede tener características femeninas y masculinas. Sin embargo, aquí hay una paradoja: cuando se busca el sentido del lugar de uno, por un lado, se libera el *self*, es decir, tiene cierta libertad para decidir sobre su identidad; pero por otro, se constriñe, se controla. *Mientras más se libera el deseo íntimo, más preocupación hay por la corporalidad*. Si primero trataban de controlar los signos de lo femenino para ser masculinos, ahora controlan los signos masculinos para liberar los femeninos. Hay que analizar la experiencia trans en su multiplicidad, en su variedad de significados y de identificaciones. La experiencia es una construcción cultural. Budgeon dice que hay que analizar la experiencia como “*una práctica de hacer sentido*”. La idea de

un sujeto al que le pasan las experiencias debería ser reemplazada por un análisis de la experiencia como el sitio mismo de la formación del sujeto” (2003: 108). Sin embargo, la experiencia trans da sentido a través del cuerpo: tanto del reconocimiento de los otros en su autonomía y autenticidad, como de procesos de identificación y de prácticas corporales; estas, como “sistemas de acción, constituyen una experiencia o un pensamiento” (Muñiz, 2014: 25). Al mismo tiempo, son prácticas de disciplinamiento en mujeres trans.

El performance de la feminidad trans también ha dado cierta libertad y es un espacio para la creación de identidades de mujeres trans en la Ciudad de México. Con el performance, ellas se presentan, se relacionan y se piensan como una posibilidad de feminidad: modificar sus cuerpos, aprender a actuar y comportarse como lo hacen las mujeres... y así, ser reconocidas como tales en cualquier lugar donde se encuentren. Es aquí donde podemos considerar una característica común del performance, como lo es la identificación con lo femenino. ¿Qué cambios corporales hay y cómo los experimentan?, ¿qué es lo primero que modifican?, ¿cuáles son sus preocupaciones inmediatas?, ¿cuáles son sus anhelos o sus ideales?, ¿qué tipo de performance se crea?

Yo tomé hormonas cinco años. Por tratamiento hormonal me refiero a un bloqueador de testosterona y a un estrógeno. Actualmente únicamente solo tomo estrógenos. Porque el bloqueador de testosterona me hizo mucho daño. Nos quita la libido, la energía sexual, nos pone en un estado emocional fuerte, entonces yo lo dejé. Las hormonas me alteraron la presión; un tiempo se me subió mucho. Fui al doctor y me bajó la dosis, pues la que tenía me estaba afectando la presión arterial. Creo que corporalmente he logrado lo que yo quiero, he logrado la feminidad que estoy buscando. Hasta un cierto punto, porque sí tengo pensado hacerme cirugías. La cara, por ejemplo, me cambió mucho: la barba se me hizo más cerrada, no tan abierta. La frente también. Mi espalda comenzó a no hincharse más; tengo una espalda no tan ancha. Me empezó a crecer el busto, me creció el pezón. Las caderas se me empezaron a ensanchar. La voz no cambió. El cabello más suave, la piel también [entrevista VIII, 11/05/2017].

La piel fue lo primero, se hace más delgada: los poros se cierran, se hace menos grasa. En la barba me ayudó muchísimo. Hice laser como catorce sesiones, cada una me costó como doscientos cincuenta pesos, pero me hice también en todo el cuerpo. Otra cosa impresionante es tu capacidad olfativa, mejora increíblemente: el chocolate no sabe lo mismo. Los hombres no saben a qué sabe el chocolate, sabe como a un orgasmo [...] Tienes una pérdida de fuerza increíble, de repente quieres hacer lo que hacías antes como jalar la puerta del zaguán, y ya no tienes la misma fuerza. Pesaba 68 kilos. Los primeros cambios del pecho son un dolor pequeño detrás del pezón, sientes una bolita dura, te crece, el chicharito va haciéndose más grande. Esa parte se pone dura. Les pasa a todas las

mujeres cuando están en hormonación, entonces va creciendo. La piel del pezón se vuelve más flexible y brillante. Los testículos se atrofian. Cuando dejo las hormonas, mi cuerpo empieza a masculinizarse más despacio. Ya no llego a tener las erecciones muy fuertes como antes. Cambian las emociones y con las emociones cambia el ego. Lo masculino es: yo puedo, soy dominante, eres competitivo. Con los estrógenos tus emociones son diferentes: tienes más empatía por el dolor ajeno, tienes una sensibilidad mayor. Cambia la percepción del espacio. Un hombre percibe más el espacio. La hormonación cambia un poco todo eso. No es una cuestión absoluta [entrevista III, 11/12/2014].

Las mujeres trans se dan consejos, ven tutoriales en Youtube,⁹¹ leen blogs y consultan páginas de Facebook para los cambios de imagen de personas transgénero. Sus primeras posibilidades de aprendizaje con lo femenino son con la hermana, la madre y la tía: observan, imitan y reproducen gestos, conductas y narrativas de otras mujeres. Estas prácticas van constituyendo al *self*, pues el performance y su reconocimiento están en juego. Las identificaciones —dice Butler (2002: 153)— “pueden proteger contra ciertos deseos o actuar como vehículos del deseo; para poder facilitar ciertos deseos, tal vez sea necesario evitar otros: la identificación es el sitio en el cual se dan la prohibición y la producción ambivalente del deseo”. Algunas mujeres trans han tenido performances extremos para identificarse y verse como mujeres:

Yo veía los cuerpos preciosos, divinos y sin ningún efecto secundario ni nada. Y dije, “ya, ya es momento de decir ya, me lo voy a hacer ya”. Me inyecto, siento rico, siento bonito. Es mi meta como mujer trans: un modelante, las bubis, las caderas, algo físico, feminizarlo. Pero ahí no termina la transición, es mucho más [...] La hormona no nació para mí. Lo que más me funcionó fue hacer cambios quirúrgicos como filtraciones de aceites. Ahora ¿cuáles fueron los cambios secundarios?, he visto compañeras que acaban en la plancha porque se les sube a los pulmones y pues deja de funcionar el corazón, ya no bombea. Sé que va a haber un efecto secundario, ese efecto lo voy a utilizar para que las nuevas generaciones —yo voy a ser el modelo— no utilicen estas metodologías y dinámicas clandestinas. No es algo controlado. Te dicen biopolímero, pero no sabes. Te lo dan y son números, pero no sabes, lo ves transparente. No sabes. [...] Me rechazó el líquido. Desafortunadamente después de que me inyecté —hace dos años—, cada mes se me hinchan los pies. Ahorita estoy bien, pero se me hinchan cada mes. ¿Qué es lo que tengo que hacer?, inyectarme para que se me deshinchén. Tienen una temperatura ardiente y me dan comezón. No puedes taparte,

⁹¹ Es muy interesante la tesis doctoral “Trans narrativas do self” de Gama (2015) sobre mujeres trans en Brasil. La autora relata cómo a través de contenidos de Youtube y blogs, las mujeres trans tienen agencia a través de una narrativa-performativa para disminuir la autoridad institucional en el proceso de transición, pues crean el *self* y posibilitan la transformación de normas culturales.

no puedes ponerte nada. Todo te descompone. Sientes que te pica. Tu cuerpo ya es más de cuidado. Ojo, piénsenlo, analícenlo. Si se van a aventar, aviéntense como todas unas guerreras.⁹²

El documental *Víctimas de la vanidad. Trans* muestra también las consecuencias inesperadas al inyectarse aceite para modificar el cuerpo, los glúteos y las piernas:

Palmira se inyectó aceite modelante en ambas piernas, ahora tiene complicaciones. Le toman tejido para hacerle estudios. Después de inyectarse un modelante para aumentar el tamaño de los glúteos, un aceite mineral, sin saber de qué tipo, quedó muy contenta, con el tiempo comenzó a presentar cambios en la piel: a ponerse acartonada, gris, muy dura. Le salieron úlceras. Se dio cuenta de que el cambio de coloración en los glúteos iba bajando hacia los muslos y hacia las piernas en la parte posterior y fue cuando empezó a oxidarse. A lo largo de los años que lleva en el hospital se le abren y cierran heridas. Sus piernas están cada vez más deformes, ya no tienen movimiento, los glúteos están totalmente deformes, las características de la piel le han cambiado totalmente. Los médicos han utilizado larvas, métodos ultrasónicos y quirúrgicos, pero no han logrado quitarle todo el aceite mineral por estar mezclado con el músculo. Palmira dice: “Si se tiene que cortar no pasa nada. Si se tienen que cortar las dos, igual no pasa nada. Yo lo que quiero es vivir. Amo la vida. De alguna manera, estoy preparada para ese tipo de situaciones, para ese tipo de pérdidas. La vida sigue y pa’ lante como una yegua”.⁹³

Otro relato dentro del mismo documental es muy revelador por las decisiones que las mujeres trans jóvenes toman para modificar sus cuerpos. Su identificación como mujer y su reconocimiento está en juego: Italia Springfield tiene veinte años, pertenece a una asociación, es modelo, activista trans y actriz de cine. Transexual desde los diecisiete años. Tiene operación de busto y nariz. Lleva diferentes cirugías plásticas: lipoescultura en brazos y siete cirugías de nariz. Ha inyectado sus glúteos con aceite; lleva un litro. Italia explica:

La verdad no quisiera inyectarme [las piernas], pero pues es que no hay otros métodos. He investigado sobre implantes, pero no te van a dar el volumen ni te van a tornear el cuerpo de una manera que uno quiere [...] Una como chica transexual busca el modelo femenino, ¿sí me entiendes?, la apariencia femenina. Es nuestro sueño alcanzar el ideal, las curvas y las características de una mujer. Superando más allá lo que la estética nos pueda dar, lo que nuestra genética nos pueda

⁹² Relato tomado del conversatorio “Modificaciones corporales y uso de sustancias”, *Multiverso Trans**, en el Centro Cultural Jauría Trans*, Ciudad de México, 24 de febrero de 2018. La transcripción es mía.

⁹³ Relato tomado de: VICE en español. (20 de junio de 2016). *Víctimas de la vanidad. Trans. Episodio 2* [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Z9VfIEln_3s. La transcripción es mía.

dar. Aun sabiendo los riesgos, no nos importa, a veces nuestra vanidad es mucho más grande que eso [...] Una siempre es vanidosa, una siempre quiere llegar a la perfección [...] Siempre sale una cosita, siempre quieres más, o sea, entre mejor te ves... nada más te buscas cualquier defectito.⁹⁴

Hay una transgresión simbólica con el performance de mujeres trans, al definir nuevas formas de valoración del *self* y del género: “lo simbólico se entiende como la dimensión normativa de la constitución del sujeto sexuado dentro del lenguaje. Consiste de una serie de demandas, tabúes, sanciones, mandatos, prohibiciones, idealizaciones imposibles y amenazas: actos performativos del habla, por así decirlo, que ejercen el poder de producir el campo de los sujetos sexuales culturalmente viables” (Butler, 2002: 162). Pero hay una ambivalencia aquí: controlan el cuerpo para liberar al *self*. Las instituciones donde trabajan mujeres trans en México lo tienen bien claro pues tratan de controlar el performance trans: si llegan a contratarlas, las mandan a espacios alejados del público: en el sótano, en la cocina, en trabajos nocturnos o de madrugada, o las hacen cubrir algunos de sus símbolos (maquillaje, vestuario, cabello), o, simplemente no las contratan. El performance tiene un impacto en las instituciones, pues hay un riesgo de que el performance trans desprestigie el lugar o se reproduzca a otros empleados.

Cambiar de categoría de persona en el mundo social es adoptar símbolos de estima para entrar dentro de una comunidad moral: concebirse a sí mismas y actuar como si pertenecieran a la categoría femenina. Los símbolos son sumamente importantes porque no solo expresan a un individuo, sino que lo categorizan. Es a través de estos símbolos que el *self* construye su imagen. Le dan lugar en el mundo y se adhieren a la persona: el *self* se reconoce y se transforma. La imagen, sin embargo, se ha configurado desde la infancia: aquello que debes portar: el color, la vestimenta, la postura, la proyección y exposición de sí. La imagen es distinta para cada mujer transexual, pues “l’image du corps est la synthèse vivante de nos expériences émotionnelles [...] Elle peut être considérée comme l’incarnation symbolique inconsciente du sujet désirant” (Dolto, 1984: 22).⁹⁵ Cada mujer trans construye su imagen con los recursos que tiene a la mano: hacer del cuerpo un objeto de deseo, de la ropa un artefacto de seducción. En la precariedad o en la abundancia, la imaginación para potencializar los recursos no se agota, a pesar de la penuria económica de

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ “La imagen del cuerpo es la síntesis viviente de nuestras experiencias emocionales [...] Puede ser considerada como la encarnación simbólica inconsciente del sujeto deseante”.

algunas mujeres trans. Esta imagen también es creada en colectivo: en la comunicación y la interacción con otras mujeres trans y con otras personas de la comunidad LGBT y de otras comunidades. La imagen del cuerpo, dice Dolto, es dinámica, cambiante e interrelacional.⁹⁶

La tesis “Identidades trans femeninas” de Gutiérrez (2015) me lleva a pensar los conceptos que utiliza para describir la identidad trans: la ve como un tránsito o tránsitos que hacen las mujeres trans. Sin embargo, no se analiza la implicación de *tránsito*, que viene del latín *trans* e *ire*, y significa: ir o pasar de un lado a otro por vías o parajes públicos. Es decir, un tránsito hace referencia al cambio de lugar, pero difícilmente puede dar cuenta de la experiencia o de la identidad si pensamos que la primera es constitutiva y la identidad es resultado de un proceso de identificación. Un tránsito implica el cambio de posición en el espacio y no alcanza para explicar la complejidad en la construcción de una identidad. Si el tránsito es la acción, quien lo realiza es llamado *transeúnte*, pero estos conceptos tienen un sentido geográfico y espacial, y poco sirven como metáforas aplicadas a lo social para hablar de las experiencias, las significaciones y la subjetividad de las identidades. Si pensamos en *tránsitos de géneros* como dice Gutiérrez, la historia de vida de las mujeres trans desmiente fácilmente este hecho. A lo largo de sus vidas hay una identificación, reproducción e imitación de lo femenino en prácticas y percepciones de sí mismas, sea como niña, mujer o con lo femenino. También se encuentran muchos antecedentes de travestismos en sus infancias que fueron y son recurrentes a lo largo de sus vidas. Mejor aún, algunas se definen como niñas desde pequeñas, por lo que no hubo un tránsito. En la infancia no se veían como niños o no aceptaban sus cambios corporales masculinos. No se pasó de un lugar a otro. Hay mujeres trans que no transitan entre los géneros: se identifican,

⁹⁶ Dolto, desde el psicoanálisis, dice que hay una articulación entre una imagen de base, una imagen funcional y una imagen de las zonas erógenas donde se expresa la tensión de las pulsiones. La imagen de base hace referencia a la infancia: el niño siente su “mismidad de ser”, su existencia. Esta imagen es la “referencia a”, “constitutiva de” su narcisismo, entendido como narcisismo del sujeto en tanto que *sujeto del deseo de vivir*. La imagen de base está compuesta por tres estados: 1) la respiratoria, olfativa y auditiva; 2) la oral, que se compone de la primera y de la zona bucal faringo-laríngea; 3) la anal. La imagen funcional compone la imagen del cuerpo: es la imagen estética de un sujeto que busca el cumplimiento de su deseo. Finalmente, la imagen erógena está asociada con la imagen funcional; es el lugar donde se focalizan placer o displacer erótico dentro de la relación con el otro. Estas imágenes están enlazadas por las pulsiones y se actualizan en lo que Dolto llama *imagen dinámica*, que corresponde al “deseo de ser” y de perseverar en el advenir. No es una imagen que tenga representación; es tensión de intensión, pero su representación sería la palabra “deseo” (Dolto, 1984: 7-61).

asumen y viven como mujeres trans. Sus biografías de género tienen cierta coherencia. Otras mujeres trans se definen como no binarias.

Yo no me preguntaba quién era. Yo me preguntaba cómo lo hago, cómo me vuelvo, cómo lo muestro. Yo no dudaba quién era. Yo decía soy niña, pero ¿cómo lo hago? De joven me dejaba el cabello largo, me ponía la ropa de mi mamá, de mi hermana, de mi prima. Yo me contestaba, soy mujer, no tengo ningún lado femenino. Yo les decía: yo me siento mujer. De los noventa hasta mediados de 2005, vivía realmente con un silencio femenino muy marcado con formas de vida masculina. Usé, claro, ropa interior, pero era lo último que me quedaba. Estaba convencida de que era mujer. No hay duda, una mujer [entrevista II, 03/12/2014].

Gutiérrez piensa el tránsito como si fuera una decisión individual y como si la persona tuviera una biografía solo en términos de masculinidad y hace un tránsito a la feminidad. Vale la pena recordar a Nobert Elias: “la identidad grupal y la actitud social no se pueden cambiar como se cambia de camisa”. Dentro de la tesis de Gutiérrez, hay un acercamiento al rol o papel de hombres que cumplían o les hacían cumplir a varias mujeres trans. Sin embargo, a pesar de que se acerca a la tensión, apenas nombra la represión y cómo se manifestaba; ubica más bien, una cuestión cultural y social: la masculinidad como marcador de género.

Es importante distinguir a las personas trans que usan la palabra “tránsito” de las que no la utilizan. Y, aunque la transición “no tenga un significado unívoco” como dice Gozlan (2015: 93), no se les puede aplicarles el tránsito a algunas mujeres trans. En muchos eventos trans de la Ciudad de México, el discurso va en esa dirección y es cada vez más frecuente en mujeres trans jóvenes y adultas: conocer y aceptar la constitución de los cuerpos trans sin querer cambiarlo con pastillas o cirugías. *Hay una resistencia en muchas mujeres trans a la idea misma de “transitar”*. Veámos estos relatos: los cuatro primeros de mujeres trans adultas, y el último, de una mujer trans joven:

Yo no pasé de un lado para otro, sino que desde pequeña me sabía mujer. No me gusta para nada eso del tránsito. Eso lo dijeron los médicos. Y ellos no van a decirme quién soy. Yo no pasé, yo soy una mujer [entrevista IX, 02/05/2016].

He aprendido que hay muchas formas de abordar la vida [...] No existe una sola forma de transitar ni un solo lugar de llegada. Del feminismo he aprendido que existen muchas formas de construirnos como mujeres; del transexualismo y del transfeminismo que existen muchas formas de construirnos más allá del binario de género [...] Aun sigo teniendo dudas si hablar de *transicionar* sea correcto: ¿cuándo se inicia la transición?, ¿en el momento en que una persona se asume diferente?, ¿en el

momento en que una persona se revela contra las normas impuestas?, ¿tiene que ver con modificaciones corporales o cambios hormonales?, ¿en verdad: es algo que tiene un inicio y por lo tanto un fin? No lo sé [...] Transitar para mí fue un proceso de decantación y purificación. Reafirmarme y conocerme como persona trans implicó tener presente la máxima: “conócete a ti mismo”.⁹⁷

No solo las personas trans transitan. Todos transitamos, todos tenemos una transición: tú no eres la misma persona que cuando tenías diez años [...] Todos tenemos diferentes tipos de tránsitos, las transiciones en realidad son cambios de *closets*: a veces tu closet es tu auto, a veces es debajo del colchón en tu cama, a veces es el ropero, a veces es un completo apartamento que tú tienes destinado para poder ser lo que tú quieres ser.⁹⁸

Veo cambios, pero no veo una evolución en mi cuerpo. Si veo pellejito en mis pechos, pero no lo suficiente para decir, “es que quiero estar completa”. Ahora ya de grande lo entiendo: cuando dices completa, ¿a qué te refieres? En una transición, ahora lo entiendo, no terminas de transicionar, la transición es por toda tu vida. Día con día vas a aprender cosas nuevas de transición. Siempre.⁹⁹

Yo creo que también cuando hablo esa otra persona se ve afectada por mi presencia. Las personas son parte de mi transición. El mismo espacio se ve afectado por mi presencia. Yo sigo pensando que nuestras transiciones de género no están aisladas del contexto. Todo el contexto se mueve con una persona trans. Como mujeres trans, el tema de la voz nos preocupa mucho. La voz es algo muy difícil de cambiar. Una voz aguda desde lo femenino. Para mí es el elemento que representa esa política. Dejar en claro en esos espacios que sepan que soy trans. Hay extrañamiento, confusión, asco, vergüenza, y algo que no esperaban: decepción [entrevista VIII, 09/04/2016].

Garfinkel (2006) habla de una angustia estructural en Agnes, en el caso de las mujeres trans hay medios para liberarla: al travestirse a escondidas o representarse como niñas en su infancia. Para las personas que entrevisté, no existe tal tránsito. En todo caso, hay una búsqueda de certeza ante la angustia (Wittgenstein, 1998). El tránsito es asignado desde la medicina para dar cuenta de este proceso. En términos sociológicos, el tránsito es poco útil para explicar la experiencia o el sentimiento de sí de una mujer trans. Si se acepta la idea de

⁹⁷ Retomado de: Género, Ética y Salud Sexual A. C. (6 de julio de 2015). *Luisa Rebeca Garza* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=OwO8OwAZz54&feature=youtu.be>. La transcripción es mía.

⁹⁸ Relato tomado de: Escándala. (20 de julio de 2017). *La activista @Gislenne estuvo en el #Escandalalive!!! #Videa* [Archivo de video]. Recuperado de: <http://escandala.com/la-activista-gislenne-estuvo-en-el-escandalive-vidео/>. La transcripción es mía.

⁹⁹ Relato tomado del conversatorio “Modificaciones corporales y uso de sustancias”, *Multiverso Trans**, en el Centro Cultural Jauría Trans*, Ciudad de México, 24 de febrero de 2018. La transcripción es mía.

“tránsito”, todas las personas pasan por un tránsito: al tratar de controlar el *face* y el género, para acoplarse a las exigencias del orden social. Luego entonces, no se aplica solo a las personas trans. Para Garfinkel, “Agnes tenía que ser una mujer” (2006: 156); para mis entrevistadas, esa no es la cuestión: ellas se perciben como mujeres trans en sus biografías y de manera diferencial, y además, tienen que cambiar su estatus social en su vida adulta, a diferencia de la joven Agnes en la década de 1960 en Estados Unidos. La preocupación no es “ser mujer”. Ellas saben, sienten y se perciben como femeninas: el problema es cómo expresarlo. Si Garfinkel define una etapa de *tránsito* como necesaria para llevar a cabo la representación (en el caso de Agnes), para las mujeres trans adultas de la Ciudad de México esta etapa no se puede limitar temporalmente. Tampoco hay una *transición tardía* como lo piensa Giami (2014: 90). La experiencia de mujeres trans se va constituyendo por una no-identificación con lo masculino y una identificación con lo femenino desde pequeñas. Estas experiencias son continuas y prolongadas en sus vidas. No es una etapa corta o efímera que se dé mientras se realiza el cambio de apariencia, o que una vez representada como mujer, se termine, como lo piensa transición. Si suponemos que ya hicieron el “tránsito”, la testosterona no deja de producirse y manifestarse en el cuerpo de la mujer trans. El “transitar” es un artificio. Sin embargo, hay una consecuencia negativa del tránsito: presupone, no pongamos en cuestión cómo fue el proceso o procesos para devenir mujer sino *el proceso mismo*, un ir de lo masculino a lo femenino. Lo que refuerza el estigma y el estereotipo de quien no perteneció o no pertenece “normalmente” a su género asignado. Ahí se desacredita el *self*, diría Goffman. Y, al reafirmar el binomio del género (de masculino a femenino como lo piensa la transición), se legitima la diferencia, pero no la particularidad de otra diferencia en el género como lo es la experiencia trans.

Hay otro proceso que tienen que enfrentar las mujeres trans adultas: si quizá algunas tomaron medicamentos para modificar sus cuerpos y controlar la producción de testosterona. Después de los 50 años, la disminución de la producción de testosterona puede tener efectos no deseados en el cuerpo de las mujeres trans:

Hasta ahora ando con querer hacerme un estiramiento [facial], pero vamos a ver si se puede, digo, un jaloncillo nomás. Le digo al doctor: “es que mira, se me está cayendo el cabello y además estoy subiendo de peso”. Yo era llenita pero no tanto. Últimamente he notado que se subido de peso. Me dice, “primero, carbohidratos menos; segundo, ejercicio”. Le digo: “yo camino diario, hago una caminata diaria, agarro la bicicleta dos veces al día, entonces por ejercicio no podemos decir que no”.

Dice: “te hace falta tu hormona ya, porque ya estás en la andropausia”. Entonces estoy viendo la posibilidad de inyectarme hormona masculina, una al mes [...] Tengo testículos y sigo fabricando testosterona, yo sigo fabricando testosterona pero al bajar la testosterona con la edad empiezan los procesos de deterioro que los hombres tienen, nadamás que los hombres es menos notorio porque los hombres traen el cabello corto, que ya le creció la panza, la panza de casado, pero no, es por cuestiones de la testosterona, porque la testosterona te mantiene masa muscular y tu cabello de varón pero normal. Ya si te metes mucha, como hacen los hombres trans, entonces se te cae. Aquí se trata de nivelar lo que mi cuerpo ya no está fabricando. El doctor me dijo, “la podemos hacer: un mes te meto masculina y un mes femenina, tú nadamás me dices cuándo empezamos, para hacerte un estudio tiroideo. Si sales bien, le vamos a hacer así: durante seis meses le meto una masculina y una femenina, una masculina y una femenina, nomás para reafirmarte”. Eso está bien, pero todavía no es algo que diga, “ay ya urge”, pero es una posibilidad [entrevista V, 21/04/2015].

Este proceso es interesante a rastrear: si en un inicio hay un rechazo, control y negación de las características corporales de la masculinidad por la producción de testosterona, en la edad adulta, requieren una nivelación pues hay efectos estéticos que no les agradan a las mujeres trans a causa de la andropausia. De ahí entonces, que algunas de ellas utilicen pelucas y sombreros para proteger la pérdida de cabello. Esto, por ejemplo, es algo que no enfrentan las mujeres trans jóvenes, quienes no tienen pérdida capilar y pueden dejar crecer el cabello. Se puede ver claramente que la transición no alcanza para explicar los procesos. Por lo que propongo retomar la *experiencia* y el *performance* para dar una explicación sobre la condición social de las mujeres trans adultas en la Ciudad de México.

Lamas, en su tesis doctoral “Transexualidad: identidad y cultura” (2012), hace una reflexión sobre la identidad trans y lo que supuso para sus informantes llegar a ser lo que son. En su investigación se pueden encontrar relatos de hombres que devienen mujeres, mujeres que devienen hombres y una persona muxe... Ubica en sus informantes una crisis que les llevó a asumirse, pero parece centrarse en condiciones externas al individuo, es decir, en las situaciones laborales, familiares, políticas y cotidianas de la interacción. Si nos preguntamos por la subjetividad, las respuestas de sus entrevistadas son *sufrimiento*, *dolor* y *culpa*. Lamas la llama *crisis*, pero el concepto es ambiguo. ¿Qué tipo de crisis: existencial, del yo, del *self*, de reconocimiento, de identidad, de aceptación o económica? Entonces habla de que las personas transexuales enfrentan la crisis como una lucha (Lamas, 2012: 75), pero tampoco es claro el concepto de lucha. La investigación de Lamas no se centra en cómo estos sentimientos se bloquearon o controlaron (y tampoco fue su objetivo)

en las personas trans antes de expresar socialmente su identificación femenina. El psicoanálisis llama a este proceso *represión*.¹⁰⁰

Althusser (1991), Foucault (1984), Butler (1997, 2006) y Pateman (2010) proponen el concepto de *sujeción*. Este es pertinente para dar cuenta de cómo las mujeres trans controlan sus experiencias, sus cuerpos, su *self*. El *assujettissement* es el control en lo social, lo psicológico, lo corporal. Butler dice que la *sujeción* es el proceso de devenir subordinado por el poder, así como el proceso de devenir sujeto (1997: 2). Y se pregunta que si el someterse a un diagnóstico de la transexualidad, no implica de una forma más o menos consciente, una cierta *sujeción* (Butler, 2006: 122). Sin embargo, la *sujeción* tiene distintas formas de expresarse: así como es simbólica, también es evidente en el performance y a nivel institucional.

La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison, auxquels tous doivent se plier de la même façon, quel que soit leur statut (Foucault, 1984: 85).¹⁰¹

La significación de la palabra *sujeción* (*assujettissement*) ha variado en francés: durante los años de 1440-48, se utilizaba como verbo transitivo de “someter, esclavizar, poner bajo su dominación”; para el año 1539 “hacerse sujeto de, someterse a”; en 1654, “someterse a sí mismo, domar, dominar”; y en 1694 “atar, fijar, poner estable”.¹⁰² Actualmente, *assujétir* es imponer algo, sea obligando o constriñendo, sea simplemente asegurando la inmovilidad y la estabilidad del objeto. En el *Trésor de la Langue Française*,¹⁰³ hay dos grandes definiciones del término “*sujeción*”:

1) En la primera definición, la idea de obligación domina: *assujétir* a alguien (un país, un pueblo) a algo o alguien. Igualmente se puede *assujétir* a una persona, tratándola de acaparar, privarla de, o limitar su libertad. En otra de las definiciones se entiende *assujétir* como obediencia de la ley (física

¹⁰⁰ “La esencia del proceso de la *represión* no consiste en suprimir y destruir una idea que representa al instinto, sino en impedirle hacerle consciente [...] lo reprimido es, por tanto, una parte de lo inconsciente” (Freud, 1989: 165-166).

¹⁰¹ “La moral sexual exige aun y siempre que el individuo se sujete a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia; sin embargo, este arte se refiere cada vez más a los principios universales de la naturaleza o de la razón, a los cuales, todos deben someterse de la misma forma sin importar su estatus”. La traducción es mía.

¹⁰² *Trésor de la Langue Française*, op. cit., T. III, p. 735.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 736.

o moral) común a las convenciones sociales: por ejemplo, *s'assujétir* una persona a un trabajo, a un impuesto, a regalías, a un tributo. Una definición más toma *assujétir* como conformarse: seguir a la letra una autoridad, un deber, un ejercicio, una regla.

2) Para la segunda, *assujétir* tiene un sentido de inmovilidad o estabilidad: es el atar, el fijar un objeto concreto. También aplicable en la medicina y la veterinaria: *assujétir* un animal es contenerlo dentro de una posición para su operación. O *assujétir* un caballo, es decir, manejarlo/conducirlo.

Durante las historias o biografías de vida de mujeres trans, la sujeción se tradujo en no decir sus gustos, no vestirse de tal manera, no hablar de cierta forma o no permitirse ciertas expresiones corporales.

At the very moment at which the individual is dominated by power, in other words, he or she becomes a subject capable of action. Or, more specifically, at the moment the individual is subjected to gender norms, he or she becomes a gendered subject who can resist those norms. Subjection and agency are, therefore, inextricably entwined (cita de Lloyd en Gama, 2015: 40).¹⁰⁴

Tienen que sujetarse al género porque este sujeta: impone normas y reglamentaciones. La agencia de mujeres trans también va en contra sentido: tienen que sujetar la masculinidad: controlarla para que no se exprese ni se manifieste en términos corporales, interactivos y sociales. ¿Esta sujeción implica una agencia? Quizá: sujetar lo que el género impone. Sujetan para liberar al *self*. La agencia no se explica sin la sujeción. Pateman (2010: 27) llega a la misma conclusión: la diferencia sexual es una diferencia política; la diferencia sexual es la diferencia entre la libertad y la sujeción.

Las mujeres trans que entrevisté han pasado, durante décadas, por la negación de sus experiencias y por experiencias negativas: experiencias bloqueadas por los familiares, conocidos o extraños, pero solo fueron contenidas por periodos de tiempo; las mujeres trans buscaban los medios para realizarlas. “Toda renuncia instintiva se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia”, escribe Freud en *El malestar en la cultura* (1989: 70). Hablar de la identidad trans es hablar de mecanismos de prohibición o sujeción, así como de estrategias para bloquear el deseo y el cuerpo. El problema, dice Foucault, no es el

¹⁰⁴ “En el momento en que el individuo está dominado por el poder, en otras palabras, él o ella devienen sujetos capaces de acción. O, más específicamente, en el momento en que el individuo está sujetado a las normas del género, él o ella devienen sujetos generizados quienes pueden resistir a estas normas. Sujeción y acción están, por lo tanto, inextricablemente enlazadas”. La traducción es mía.

“rapport aux autres, mais celui du rapport de soi à soi ou, plus précisément, du rapport entre la volonté et l’expression involontaire” (1994: 176).¹⁰⁵ Esta sujeción generó también una reflexión sobre lo que hace y no el individuo y, sobre todo, *lo que no debe hacer*, pues puede existir el sentimiento de culpa:¹⁰⁶

Antes me sentía muy mal porque lo hacía totalmente a escondidas, sin que supiera mi familia. También aprendí que no a toda la gente tienes que darle explicación de lo que haces. Antes me preocupaba mucho: me vaya a pasar algo si se enteran. O sea, mil cosas pasan por tu cabeza [...] Ya ando en esto como diez años, mientras nacieron mis hijos. Es algo insoportable, no te imaginas, es como que te privaran diez años de lo que te gusta verte y sentirte. Ya no aguantaba, sentía como una olla *express* y otra vez a las andadas [entrevista X. 3/06/2016].

Tenía mucho miedo por mi conducta, por la estructura de mi cuerpo. Era algo que brotaba en mí. Me sentía muy culpable, pero era algo inevitable. Trataba de no manifestar esta actitud y poner barreras. Yo lo tapaba, lo enterraba, pero no tenía control y volvía a salir neciamente. Empecé a tener dudas sobre mí, el ponerme las pantaletas de mi mamá era como algo muy inmediato, pero no era más... Lo que predominaba era un sentimiento de culpa de que algo estaba mal. Ese peso es insoportable, le ganaba a todo. En una semana tapaba hoyos y luego se abrían otros [entrevista X. 3/06/2016].

Y aunque al principio para Neli [su esposa] fue un juego de exploraciones de emociones, una práctica de travestismo con el consentimiento de mi pareja, en mí explotó un volcán que estuvo reprimido mucho tiempo, hasta que sin darme cuenta ya no podía dejar de ser yo misma. Surgí con tal convicción y tal fuerza que en muy poco tiempo dejé la otra imagen, la masculina. Ahora me veo al espejo y ya no me duele, ya no veo a la *otra persona* (Echeverría, 2008: 54).

Hirschfeld describió, hace un siglo, la represión y el suicidio en las personas travestis: “esta severa represión, este rechazo constante ejerce un efecto destructor y paraliza las facultades y la capacidad de trabajo de estos seres. Lo que provoca, muy seguido, una inquietud

¹⁰⁵ “La relación con los otros, sino la relación del sí mismo con el sí mismo, o más precisamente, la relación entre la voluntad y la expresión involuntaria”.

¹⁰⁶ La cultura, dice Freud, está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad (1989: 74). Este sacrificio de pérdida de la felicidad puede ser inconsciente y sintomático en el individuo. “El *super-yo* es una instancia psíquica inferida por nosotros; la *consciencia* es una de las funciones que le atribuimos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del *yo*, juzgándolos y ejerciendo una actividad censora. El *sentimiento de culpabilidad* –la severidad del *super-yo*– equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el *yo* de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del *super-yo*; por fin, la angustia subyace a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea la *necesidad de castigo*, es una manifestación instintiva del *yo* que se ha tornado masoquista bajo la influencia del *super-yo* sádico” (Freud, 1989: 77).

persistente, acompañada por la cohorte habitual de enfermedades, de angustias y de profundas depresiones psicológicas” (2007: 156). Hay una coincidencia entre mi investigación y los procesos que analizó Hirschfeld en la formación del *self*: una constante represión. El suicidio sigue presente en mujeres trans antes o después de la medicación: es un problema social que está latente en la comunidad. La represión habla de contener y refrenar. En las personas trans se pueden encontrar estas formas para contener expresiones o deseos. “La prohibición *preserva* el deseo” escribe Butler (2004: 194).

Marcuse dice que hay una represión social que ha tocado el cuerpo al volverlo instrumental al trabajo y la diversión. ¿Hasta dónde se da esta represión?, ¿qué es lo que posibilita la liberación y en qué condiciones se establece? Si es la sociedad moderna la que reprime y libera, ¿de qué manera lo hace? Marcuse da una respuesta poco optimista: las libertades y las gratitudes del individuo participan de la supresión general (2001: 13). Pero no queda en ese nivel, Marcuse ve un problema psicológico, político y estructural. La persona renuncia a lo que es o a cómo se percibe en el sí mismo para cumplir un rol social. Con las mujeres trans la situación se complica un poco, pues si bien quisieron casarse y tener pareja y descendencia, el problema no vino en este hecho, sino en expresar su identidad sexo-genérica. Ricoeur diría que la institución conyugal ha venido a tratar de disciplinar la sexualidad (1991: 12). Las mujeres trans tuvieron que esconder, no manifestar, bloquear o mantener en secreto su representación de género. Ello posibilitó la agencia del *self*, pues como dice Butler: “the agency of the subject appears to be an effect of its subordination” (1997: 12).¹⁰⁷ ¿Cómo guardar ese silencio?, ¿con qué estrategias hacerlo? Una de las mujeres trans lo relata:

Hay algo muy importante: no es lo mismo que tú tengas que representar algo que tú no sientes o que no estás tan seguro de ello. Eso te da de alguna manera una cierta inseguridad o un cierto artificio. Te tienes que mostrar de una manera que tiene que complacer a los demás; ahora no tienes ninguna necesidad de hacerlo, porque ya no te importa. En el primer caso, siempre hay como una restricción. Yo en mi vida pasé de ser una persona introvertida como varón a ser una persona extrovertida con los cambios sociales que ello representa. No es lo mismo que tú te aísles del mundo, a que llegues al grupo: ¿qui húbole?, ¿cómo están? Y empieces a convivir. Yo en mi propia vida como varón viví esa experiencia de pasar de estar muy encerrado a abierto al mundo. Como Julia crecí muchísimo. Perdí el miedo de, me vale gorro lo que piensen de mí. Ya no estoy pensando de ¿estoy haciendo lo

¹⁰⁷ “La agencia del sujeto parece ser un efecto de su subordinación”. La traducción es mía.

correcto?, ¿me van a ver?, ¿se van a dar cuenta? Te relaja mucho y la gente lo siente. Puedo llegar a un lugar e inmediatamente hacer click con todos o casi con todos. Entonces eso, el haberme librado de la necesidad de representar un artificio y la otra es que también soy una persona coqueta, así me siento. Ha aumentado mi círculo de amigos mucho [entrevista I, 17/10/2014].

Es un problema social: las mujeres trans son aceptadas en espacios de trabajo si se representan como hombres; así son aceptadas por familiares y amigos. Vestirse como hombres y, sobre todo, mostrar una masculinidad tanto compartida por más hombres como reconocida por los demás. Este proceso de represión no solo puede aplicarse o caracterizar a personas trans. Para Marcuse (1994, 2001), la represión se ha esparcido a la totalidad de la vida, más aún en las sociedades industrializadas o avanzadas. “La represión es quizá más vigorosamente mantenida cuando llega a ser más innecesaria”, ¿de qué está hablando Marcuse? De que la tecnología, como los avances científicos y la intensificación del progreso van acompañados de una falta de libertad. Hay, sin embargo, cuadros o esquemas de interpretación que están cimentados en las estructuras psíquicas y físicas de las personas; estos esquemas no se cuestionan y cuando no existe un límite, una prohibición, es ahí cuando es más necesaria la represión. Pero tampoco es radical el proceso, pues dice que el mismo progreso parece dar condiciones de cambio y de abolición de represión. Así, el principio de realidad se impone al principio de placer: “el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido, pero ‘seguro’” (Marcuse, 2001: 27). Para mis entrevistadas, la represión se ejerció bajo el esquema familiar: les prohibían ciertos comportamientos, y les reafirmaban lo fuerte o masculino que tenía que ser un niño. Algunas de ellas lo ven como una protección:

Mi mamá me llevó a tres psicólogos y a que me pasaran el fuego alrededor de mi cuerpo y me limpiaran con huevo, me llevó con sacerdotes uno que otro para que hablaran conmigo. Mi mamá intentaba curarme con las ideas que ella tenía. Si no servían los padres, a lo mejor el brujo, si no servía el brujo, a lo mejor el psicólogo, pero alguien me tiene que curar [entrevista II, 26/11/2014].

Tanto mi padre como mi madre trataron de ayudarnos. Realmente, yo no tengo un rencor contra ellos. Porque te decía, el paradigma cuál era: “Ok, mi hijo es rarito sale, pero si mi hijo rarito sale a la sociedad con esas rarezas, lo van a destruir”. Yo creo que mis padres me amaban, yo creo que mis padres me protegieron lo más que pudieron. Y su manera de entender la protección era hacerme más viril, hacerme más hombre para poder vivir una vida feliz como hombre. Eso era, no más. No tenían conocimiento de otra cosa [entrevista IX, 18/04/2016].

Hay marcadores muy específicos y hay cosas en las que se basan las demás personas para darte un género. Mi mamá empezó a ver como qué cosas que en teoría a ella no me pertenecían a mí, no me pertenecían a mí como un niño. La primera vez que realmente me dijo algo fue como a los cinco, seis o siete años, más o menos un periodo ahí. Donde me encontró con ropa de mujer, entonces este, me dijo que eso era un pecado, es decir, me gustaban cosas comúnmente asociadas a lo femenino como las muñecas, como los vestidos, como ese tipo de cositas. Pero a mi mamá eso le causaba un poquito de ruido, ya conforme fue pasando el tiempo, como que le fue asustando, esa quizá es la palabra más exacta. Y ahí intentó varias formas como para que tomara un buen camino.¹⁰⁸

Una de las entrevistadas fue obligada a emigrar a los Estados Unidos por cuestiones familiares: por la separación de sus padres y porque la mamá no podía arreglárselas con el niño... Emigra con un tío quien le enseñará cómo comportarse. El conocimiento de los padres de que algo pasaba con el niño era latente. Es algo recurrente en los relatos de mujeres trans. Con otra mujer trans, el valor que se impone por medio de la represión es la religión: al vivir en una familia cristiana, solo hay dos tipos de seres humanos: hombres y mujeres de nacimiento. “La prohibición no persigue eliminar el deseo prohibido; por el contrario, busca la reproducción del deseo prohibido y se intensifica por medio de las propias renunciaciones que realiza [...] la estructura misma de la renuncia lo preserva y asegura” (Butler, 2004: 195).

¹⁰⁸ Relato tomado de: Villalobos, Luis (director). (2016). *Salir* [Documental]. México. La transcripción es mía.

Regiones

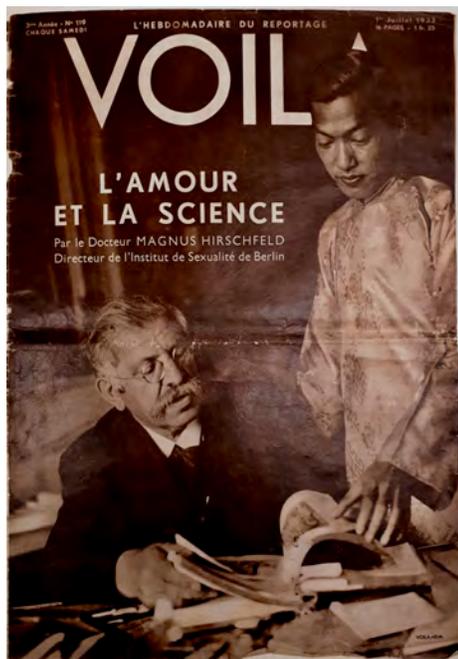


Foto I. Revista *Voilà*, 1933.
Fuente: Archivo personal mío.



Foto II. Lugar de encuentro y de refugio, 1919-1933.
Fuente: Postal del Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft.

Durante mi estancia en 2017 en la Université de Strasbourg, Francia, pude visitar el centro de documentación *Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* ubicado en la calle Mohrenstraße 63, en Berlín Alemania. Creado por Magnus Hirschfeld, fue Instituto para la Ciencia Sexual (*Institut für Sexualwissenschaft*) de 1919 a 1933. El instituto era reconocido tanto en Europa como en el mundo entero (lo visitaron personalidades como André Gidé y Jawaharlal Nehru) por sus estudios sobre la homosexualidad masculina y femenina, pedofilia, gerontofilia, fetichismo, masoquismo, sadismo y derivados, antifetichismo, travestismo, exhibicionismo, narcisismo, hermafroditismo, tríos y zoofilia, como lo relata la revista francesa *Voilà* (foto I), que pude hojear durante mi visita al centro. También se pueden encontrar en su archivo fotografías, libros de/sobre la obra Hirschfeld, traducciones en otros idiomas, revistas y fichas de pacientes. Según la nota de la revista,¹⁰⁹ Hirschfeld dice que Alemania tenía, en esa época, un millón de invertidos (así los nombra la revista) y en Berlín más de cuatro mil ciudadanos varones portaban faldas, ligas y tacones Louis XV.

¹⁰⁹ Andrés Beucler (1 de julio de 1933). “Berlin Secret”. *Voilà*, (l’hebdomadaire du reportaje), 3me Année, No. 119, Francia, pp. 6-7.

Algunas personas podían alojarse y vivir en el instituto para el estudio de su sexualidad (foto II), además de que realizaba operaciones quirúrgicas como castración, ablación de senos y cirugía estética. Hirschfeld era como un *detective de la carne*, según Beucler.

La visita al centro de documentación me hizo pensar sobre mi investigación: ¿cuáles son esos espacios cotidianos donde viven las mujeres trans?, ¿cuál es su relación con estos lugares?, ¿qué afectos o emociones sienten de estos espacios? En muchas de las investigaciones sobre mujeres trans se realizan entrevistas y se toman sus relatos, pero poco se sabe de esos lugares cotidianos donde habitan o donde pasan la mayor parte de su tiempo durante la jornada. Son espacios llenos de significación porque la mayoría de las veces, fueron los primeros lugares de su transformación frente a la discriminación en la vía pública. Son lugares íntimos y llenos de afecto porque los compraron, heredaron o están rentando. Ahí se reúnen con otras amigas trans, realizan transmisiones en vivo vía Facebook, hablan de lo que hicieron durante su día, o, son sus lugares para realizar tutoriales de belleza o mostrar sus performances.

Es interesante el trabajo que dirigió la mujer trans Gloria Hazel Davenport a través de videos donde muestra los roles y los lugares que ocupan en el espacio social algunas mujeres trans: Denisse, astróloga y psicóloga;¹¹⁰ Sara Rojas, mujer trans, comerciante y trabajadora de limpieza;¹¹¹ Roshell Terranova, mujer transgénero, mexicana, actriz, empresaria, activista y estilista;¹¹² Marie Brahbm, bailarina de danza semiprofesional, moda, comunicóloga y entretenimiento;¹¹³ Verónica Mazón, estilista a domicilio, trabaja en

¹¹⁰ Desde Abajo Agencia Informativa. (8 de agosto de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Denisse, psicóloga y mágica* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CDz2epwvmuE&spfreload=5>.

¹¹¹ Desde Abajo Agencia Informativa. (14 de agosto de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Sara Rojas, comerciante* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=PrFNgkrRafg>., Desde Abajo Agencia Informativa. (8 de agosto de 2016).

¹¹² Desde Abajo Agencia Informativa. (4 de septiembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Roshell Terranova* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ppkbnSyMrTM&t=1s>.,

¹¹³ Desde Abajo Agencia Informativa. (12 de septiembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Marie Brahbm, primera bailarina e ingeniera por la UNAM* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ItRHpniQol4&t=60s>.

banquetes y trabajo sexual;¹¹⁴ Diana Sánchez es activista, empresaria, madre, esposa y amiga;¹¹⁵ Alejandra Salazar, estilista, activista, coordinadora de colonia y ama de casa;¹¹⁶ Ximena Do Santos, psicóloga humanista, sexóloga, terapeuta, empresaria, cáterin, diseñadora y entretenimiento para adultos;¹¹⁷ Emmayesica Duvali, comerciante, ama de casa, mamá (de su mamá) y activista;¹¹⁸ Regina Campos trabaja como anfitriona de Centro Cultural;¹¹⁹ Josseline Aguilar, activista;¹²⁰ Yatana Faountaine trabaja en despacho de abogados y comerciante.¹²¹ En estos videos, ellas se presentan: primero dicen su nombre seguido de su edad o los roles que cumplen actualmente.

Esto también me hizo pensar en algo súmamente importante: ¿qué espacios hay en la Ciudad de México para realizar el performance trans?, ¿qué actividades de desarrollan en ellos?, ¿qué posibilita, en términos sociales, un espacio para una minoría sexo-genérica?, ¿por qué son importantes estos lugares?

Hay una resignificación de lo trans en México: resignificación discursiva, corporal, perceptiva y material. Sus performances generan espacios tanto para el grupo como para otras identidades o minorías sexuales. La materialidad como “sitio o espacio de inscripción” (Butler, 2002: 70), donde se desarrolla cierto drama de la diferencia sexual,

¹¹⁴ Desde Abajo Agencia Informativa. (3 de octubre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Verónica Mazón, sazonar la vida y ser feliz* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=wfCTIUCFYsM>.

¹¹⁵ Desde Abajo Agencia Informativa. (11 de octubre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Diana Sánchez Barrios, política y madre* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=S1j51n7XqOA>.

¹¹⁶ Desde Abajo Agencia Informativa. (6 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Alejandra Salazar, líder y funcionaria* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=czPActA0Pig>.

¹¹⁷ Desde Abajo Agencia Informativa. (17 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Ximena Do Santos, la voz (y la mirada) de una generación* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=0EWlvAyUs5Q>.

¹¹⁸ Desde Abajo Agencia Informativa. (23 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Emmayesica Duvalí* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=cgpPT4M8anI>.

¹¹⁹ Desde Abajo Agencia Informativa. (23 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Regina Fields* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=wacRpmrhJ1w>.

¹²⁰ Desde Abajo Agencia Informativa. (12 de diciembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Josseline Aguilar* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=yPI--fSOLdA>.

¹²¹ Desde Abajo Agencia Informativa. (13 de diciembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Ella es Yatana* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=5sWzyLSe940>.

implica invocar una historia sedimentada de jerarquía sexual y de supresiones sexuales (*ibid.*: 87). Sin embargo, no solo tiene que ver con la realidad corporal y simbólica, sino en dónde se realiza esta realidad material, es decir, los lugares y espacios físicos que existen para expresar esta materialidad. Es la materialidad modificada por el performance; es el performance modificado por la materialidad. Las mujeres trans se definen como femeninas, pero han pasado por lo masculino dentro del sistema de género; no son ni lo uno ni lo otro en términos absolutos. Butler dice que Derrida se refiere este espacio de inscripción como un tercer género, un espacio neutro porque no participa de ninguno de los dos polos de la diferencia sexual (2002: 74).

Las personas trans en la Ciudad de México tienen lugares para expresar esta inscripción: desde el cuerpo hasta el lugar físico, ahí se lleva a cabo la transformación. Son espacios dónde muchas se relacionan y dónde interactúan con otras mujeres trans. La materialidad se compone por lugares. Goffman diría que se trata de *regiones*: lugares limitados por barreras para su percepción (1959: 66). En estas regiones las mujeres trans desarrollan sus performances: lugares donde se expresan libremente, lugares de representación, de actuación, de intimidad, de complicidad, de revelación del *self*. Esta materialidad implica la percepción del espacio de las mujeres trans en sus trayectos como de los lugares cotidianos donde interactúan con familiares y desconocidos, ahí se pone a prueba el performance con el otro. La relación de los performances y las regiones es importante porque es dialógica: los performances modifican los lugares, y estos, los performances. En algunas regiones ciertos performances son permitidos, en otras se tienen que acoplar al contexto y a la relación social y, en otras, no se aceptan.

Para seguir con Goffman, estas *regiones* pueden funcionar como lugares para la puesta en escena; es interesante cómo se desenvuelve el performance: mientras que en algunas regiones solo se acepta la actuación completa de la mujer trans, en otros no hay auditorios y en otros, funcionan como *backstage*. *Las regiones son los lugares y espacios para estar, para ser trans. Cambiar de región o de lugar implica dejar la actuación o el performance del self*. Pero ahí no termina esto: hay un encuentro con el otro o más precisamente, con el performance del otro. Los marcos del performance se tocan, se acoplan, conflictúan o se niegan. Primero relataré los casos más representativos de las mujeres trans que entrevisté. Luego, haré una descripción de los lugares (o regiones) en la

Ciudad de México donde justamente se realizan algunos performances y, finalmente, describiré el performance de Lía, quien realiza varias transgresiones del espacio.

Lugares de las mujeres trans en la Ciudad de México

Nombre	Edad	Estado civil	Escolaridad	Ocupación/Lugar de trabajo	Medicación
Julia	56	Soltera	Licenciatura	Conductora de radio/Pintora	Si
Elena	54	Unión libre	Licenciatura	Maestra de inglés	Pausado
Luz	40	Unión libre	Secundaria	Mesera	Si
Sonia	45	Casada	Licenciatura	Microempresaria/ Ayudante en estética	Pausado
Adriana	56	Soltera	Primaria	Comerciante	No continuado
Patricia	—	Unión libre	Licenciatura	Centro de Informática	Si
Karla	52	Casada	Preparatoria	Activista	No continuado
Angélica	—	Casada	Posgrado	Arquitecta	Si
Itzel	55	Unión libre	Licenciatura	Esoterismo/ Activista	Detenido
Lía García	28	Soltera	Maestría	Pedagoga	Si

Sonia:

Es como un accidente dónde naciste. Tengo una vida un poco compleja. Estoy casada con una mujer cisgénero, biológica. Al año de casada me asumí. Estuve un año sola, ella se fue. Tenía todo el día con su ropa y libre. Me quedaba en casa todo el día de chica. Era algo muy cómodo. Googleé ¿por qué soy hombre y me visto de mujer? Fue hace siete años, antes de buscar la pregunta, solo había páginas más bien informativas, no era tanto Facebook. No podía expresar mi feminidad. Me vestía con ropa de mi hermana y mi mamá, pero a escondidas. A mi esposa italiana se lo dije. Me dijo que se quedaba conmigo. Dos años después venimos en México. En Italia fue muy difícil comenzar una hormonación. Aquí sí, en cualquier farmacia puedes comprar los medicamentos. Cuando llego a México, me masculinice. Es como un péndulo: tienes una energía y ¿qué hice?, llegué al otro lado, me masculinice. He estado en este vaivén, buscando el equilibrio. Si estoy del lado de mi feminidad, ella no lo tolera [la esposa]. Me dijo: quiero tener una niña, y dije ok. Tengamos una niña y somos una pareja de lesbianas y así vamos a educar a nuestra hija. Ok. Pero no respetó el acuerdo, y dijo: yo quiero un esposo. Pero la amo y quiero estar con ella. Tengo quince días que regresé a las hormonas. He estado en ese ir y venir por mi relación [entrevista III, 28/11/2014].

Sonia emigró a Italia con su familia en 2017. La relación con su esposa no va bien. Por momentos la entiende, se apoyan, pero en otros, hay un rechazo. Sonia continúa su medicación: ve sus cambios corporales y sigue con su performance tanto en casa como en su lugar de trabajo. En Italia, ella dice que trabaja con apariencia de hombre, aunque la tratan como mujer siempre. No hay dudas en el otro cuando la miran o se comunican con ella, a diferencia de cuando estaba en México.

Luz:

Es complicadísimo realizar tantos cambios. Aun así me siento muy contenta de tener lo que siempre he deseado. Ponerte una falda y salir a la calle no es nada sencillo. Entendí esto: antes me comía con los ojos a una mujer, y ahora digo, se siente horrible que se te queden mirando, que te digan cualquier tontería y barbaridad. Y lo peor de todo es que los hombres se sienten no solo con esa libertad, sino con ese derecho de hacerlo. No es cómodo y no está padre acosar a alguien, ni con la mirada. Lo que me parece muy complicado es modular la voz. Toda mi vida he tenido una voz muy gruesa, ahora este tono puedo mantenerlo en toda la conversación y no pasa nada. Pero hay un rechazo por la voz. El maquillaje, el cuerpo, todo ha pasado como la prueba social, pero la voz es un obstáculo, es la asignatura pendiente con la que batallo [...] Cuando me dicen, “¿te puedo hacer una pregunta?”, ya sé por dónde van. Y me dicen, es que pareces mujer; lo haces tan bien, que ya pareces mujer. Les empiezo a explicar las cosas: me sirve para que la gente vaya conociendo que ser transgénero, transexual o travesti, no necesariamente tienes que estar vendiendo tu cuerpo en Sullivan, en Calzada de Tlalpan o en Zaragoza. Se llevan una imagen distinta de ser trans. No

necesariamente tienes que hacer show travesti o tienes que tener una estética. Mucha gente me lo ha dicho: ¿en qué estética trabajas?, o ¿por dónde das servicio?, porque mira traigo las uñas muy maltratadas... O sea, perdón, ¿en qué momento me ven la secadora en mano, o las tenazas, o el peinado perfecto?, no soy una estilista. Ahora hago hasta labores domésticas... [entrevista IV, 11/03/2015].

Luz, después de separarse de su esposa, ve poco a sus hijos. Ella no se los deja ver. Cuando los encuentra, es muy feliz. Durante el tiempo que llevo conociéndola (cuatro años), sus relaciones de parejas son con mujeres (cisgénero y trans). Ha tenido empleos temporales. Cuando le pregunto ¿qué pasó en el trabajo anterior?, me dice que por cambios la despidieron, pero ella siente que es por su imagen. Cuando tiene entrevistas de trabajo, le dicen que se corte el cabello o la contratan para hacer trabajos donde no sea visible: en lugares internos como la cocina, el sótano y lugares cerrados, o durante la madrugada. Con Luz se puede decir que su performance se acepta solo en el *backstage*, en el trasfondo escénico. Frente al auditorio, sólo puede trabajar si cambia su performance o no se relaciona con clientes. En la vida cotidiana, algunas personas le hacen observaciones sobre su performance: le preguntan qué apuesta perdió para vestirse de mujer o le dicen qué buen disfraz o qué ya parece mujer...

Adriana:

En la secundaria el director me dijo muy mala onda: tú ya no puedes seguir viniendo, con esa facha que te cargas. Cuando me prohibieron la escuela, me coarta la educación. Mi papá me dice, vete a la carnicería. Pero ahí todos empiezan: son misóginos, machistas. Si no me vestía con pantalón de mujer, era la playera. Algo combinaba. Ya me depilaba la ceja y tenía el cabello largo. Cuando mi papá me decía que no había dinero, me fui a Acapulco, conocí a un tipo y me invitó a trabajar como bailarina. Me regreso y me dice mi papá, pues a ver en qué trabajas. Después entré al Sanborn's de Xola como cajera, pero nadie sabía. Todos pensaban que era una chica cisgénero. Ahí duré casi un año. En ese tiempo, eran las cartas de recomendación y no necesitabas credenciales. Cuando los judiciales me detuvieron en la segunda marcha gay —también fui a la primera—, en la esquina de la casa, me preguntaron: ¿eres hombre o mujer? Les dije que no era mujer, me llevaron a los separos, estuve tres semanas encerrada, me raparon, fue horrible. *Parecer y no ser, era un delito* [...] Después vino una crisis económica. Me invitaron a trabajar como bailarina. Me presento, se me daba el baile, pero no sabía lo que quería ser. Cuando estoy sentada y veo los bailarines, anuncian a la estrella Yenny Caballero y dije, eso quiero ser. Yo me hormoniqué como seis meses. No más. Trabajé mucho tiempo en el teatro Garibaldi, tenía sexo con los cientos en el escenario. En ese tiempo las mujeres trans no éramos tan vistas en los shows, éramos vistas en las calles [...] En nuestra sociedad te

encasillan: el hecho de ser mujer transgénero, el hecho de ser mujer trabajadora de la noche, el hecho de ser mujer nudista, eran tres estigmas [entrevista V, 21/04/2015].

Adriana ahora se encarga de una tienda. Le encantan los perros, las zapatillas y el color negro para vestir. Imparte pláticas, conferencias, talleres y entrevistas sobre transexualidad. Participa en manifestaciones y marchas en la ciudad y, aún monta algunos shows y performances en teatros o salas. Tiene novios y novias, se define como una mujer transgénero bisexual. Vive con su mamá, a quien trata como su hija.

Julia:

Mi primera pareja tuvo un impacto en mí como mujer. Era como la reina en esta colonia. Tenía el cabello largo. Después de trece años, cambié mucho después de nuestros hijos. Conocí a más mujeres, me atrajeron, se acabó nuestra relación. Ya era mucho pleito. Le dije que me dejara a los niños. Me achacaba mucho que yo le había quitado su libertad. Ahora tengo una buena relación con ella. Le presenté a Julia y se sorprendió. Para mucha gente fue así como, no mames. Para mucha gente fue inimaginable. Aquí en la casa me tenían como un Don Juan, conocían a mis parejas, de otros países, por lo que era algo inimaginable. Mi mamá todavía no lo cree, “a mí no me puedes engañar, que todas tus viejas...” Ella vive aquí abajo, esta es su casa y mi papá me dejó construir este departamento. Ha cambiado a partir de que me escribió una carta muy dura. Ha sido difícil porque tengo que pasar por su casa. Entonces decidí irme a vivir a Estados Unidos, pero me negaron la entrada, luego me fui a un cuartito, pero me sentí re mal y me regresé. Aquí vivo muy feliz, estoy muy contenta. Este es un lugar que puedo decir que con mis manos lo hice yo, que diseñé. Tiene muchos significados para mí, hasta para mi hijo: tengo imágenes de él subiendo los bultos de cemento. Significa mucho para mí y vivo feliz aquí, pero cuando salgo, es muy difícil. Han ido cambiando las cosas. Mi hermano me ve y me llama por mi nombre. Mi hermana vive también aquí abajo, ella se acerca, pero poco a poco, pero me llama por mi nombre masculino. Mi mamá me escribió una carta, me dijo que la avergüenzo, que la daño. Una carta durísima. Yo le contesté: que me duele muchísimo que me insultes, que me muestres ese odio porque te quiero muchísimo y te necesito, no sabes cuanto quisiera que tú me quisieras. Luego me escribió: es que yo no te odio... [entrevista I, 17/10/2014].

Julia tuvo cuatro relaciones de pareja con mujeres. Migra a los Estados Unidos donde expresa su feminidad. Pero al separarse de su pareja regresa a México. Sus hijos son mayores de edad. Vienen seguido a visitarla. La relación con su mamá aún es difícil. Su pareja actual es un hombre mayor. Ha tenido distintos trabajos con su identidad femenina. Sus ingresos económicos los obtiene de pinturas de retratos o paisajes que le encargan.

Tiene participación en coloquios, charlas, conversatorios sobre diversidad sexual o sobre la comunidad trans. También imparte talleres de pintura y cursos de inglés.

Gislenne:

Caminaba por las calles para juntar periódicos y me ponía en los puestos a buscar todos los sensacionalistas, mujercitos, vestidas y demás que había en ese entonces, y ese era mi único medio de información. Apenas estaba empezando internet. Ni quinientas páginas había en internet. No era tan público. En las bibliotecas no encontraba muchas cosas [...] A partir de lo que sucedió con mi mamá, casi me olvidé de ser trans. Empecé un proceso de hipermasculinización: empecé a hacer ejercicio, a quitarme todos los pensamientos que tenía, metiéndome a un ámbito más del género asignado del que yo tenía. Crecí, embarneceí y empecé mi vida laboral, de estudio. Y total, llegó el momento en el que ya no podía. Cuando me fui a Colombia, pues ya tenía mi propio espacio, empiezo a tener mi propia privacidad. Yo creo que eso es lo primordial. Cuando las personas deciden ser trans, si no tienen el apoyo familiar o de cierta gente, lo que tienes que buscar es tu propio espacio, tienes que buscar tus propios medios [...] Eso es lo que me pasó. Entré a Coca Cola y, a todos los sitios donde viajaba por el corporativo, viajaba con una maleta de niño y una maleta de niña.¹²²

Gislenne le cuenta a su pareja y se lo demuestra con el performance, es decir, vestida de mujer. A diferencia de las otras mujeres trans que lo dicen después de años, ella lo dice cuando la relación apenas comienza. Su pareja lo acepta y llevan juntas el proceso: ambas tienen sesiones psicológicas. Dos años después se casan. Llevan once años de casadas. Hace siete años que comenzó la terapia hormonal en compañía de su pareja, quien, además, le pone el nuevo nombre de mujer. No tienen hijos. Gislenne dice que “una se enamora de la persona, más no del género”.

Coral Bonelli:

El chiste primero es decirlo. Agarrar el toro por los cuernos y decir: ¿sabes qué, mamá?, esta persona soy yo. Y todo pasó porque una vez estaba haciendo show. Yo me iba a arreglar a la casa de mi hermana para ir a hacer el show. Ahí en Cuba había un bar que se llamaba “El lugar de los comediantes”, había show travesti. Yo entré haciendo a Lucha Villa, Celia Cruz y Lupita D’Alessio, entonces, me tenía que cambiar en la casa de mi hermana. En mi casa no me cambiaba. Un día estaba ya porque tenía que salir así. No llevé ni papel de baño, no llevé algodón, no llevé aceite ni crema. Nadie tenía crema, nadie papel, nadie tenía nada para que yo me desmaquillara y llegara a mi casa

¹²² Relato tomado de: Escándala. (20 de julio de 2017). *La activista @Gislenne estuvo en el #Escandalalive!!! #Videa* [Archivo de video]. Recuperado de: <http://escandala.com/la-activista-gislenne-estuvo-en-el-escandalive-videa/>. La transcripción es mía.

como todo un hombrecito, como un travesti. Me fui al catorce, estaba todavía a la vuelta de mi casa y salí como a las siete de la mañana. Mi mamá siempre me espera para cenar, para platicar, siempre. O le hablaba ¿sabes qué?, no voy porque me voy a dar clase, pero esa vez llegué y mi mamá estaba haciendo quehacer. Ya llegué mamá. ¿Y ahora cómo vienes así...? ¿Qué?, vengo de trabajar. Sí pero ya vienes de mujer y todo eso, ¿qué va a decir la gente? ¿Sabes qué?, me vale gorro la gente. A partir de este momento se acabó fulano y empieza fulana. Si quieres y si no, lo siento. Y me voy a operar, me voy a poner chichis, me voy a poner esto y se acabó, y si no me inyectas tú la hormona, me voy a inyectar a otro lado y me vale gorro. Ya pásate y desmaquíllate porque te van a ver los vecinos. No me importan los vecinos, yo no trago de ellos.¹²³

Coral se ha llamado Laura Roxana y Mariella en otros tiempos. Vive con su mamá: duermen en el mismo cuarto y sus conversaciones parecen complementarse. Lo que una inicia, la otra lo termina. Cuando caminan en la calle, lo hacen agarradas de la mano. Una pertenece a la otra. Desde que Coral es pequeña, su madre aceptó las expresiones corporales de su hijo, pues su fascinación por el baile y el canto eran evidentes. Ella lo lleva a audicionar para imitar a Raphael. Es nombrado como “Pinolito” y participa en más de treinta películas. Después de estas actuaciones y con los cambios que tuvo la producción cinematográfica en México, pasó a bailar en salones y teatros en su juventud. Asume socialmente su feminidad. Después se dedica al trabajo sexual con varias agencias durante tres o cuatro años. Y por temporadas, también realiza trabajo sexual en las calles. Sigue haciendo shows en la Ciudad de México y actuando de vez en cuando en la televisión.

Paola:

Yo decía: es que yo soy mujer. Quiero sacar a la mujer que traigo en mí. ¿Cómo?, veo un montón de paredes, de barreras: no soy independiente, no sé lo que pasa con mi mente, con mi cuerpo, no sé lo que está pasando con mi vida. No tenía nada, no tenía respuestas. Estaba pasando por una depresión fatal, de querer matarme. Ojo: hay que identificar esa parte y expresarla. Cuando veo a las chicas de Tlalpan bien guapas, decía: yo quiero ser como ellas, yo quiero ser como ellas. No me refería a la etiqueta de trabajo sexual, sino a la vestimenta, a lo exótica: a las plataformas, a los pestañones, a los pupilentes. Afortunadamente sí llegué a ser como ellas. Me decía ¿cómo llegar a ser ellas?, fui a un lugar que se llama “Espartacus”, conocí a Michelle, era una doble de Verónica Castro. Le dije: oye, ¿quiero ser como tú?, ¿qué me hace falta? Me dijo: “Mira, primero que nada, vete a traer tu maquillaje y luego te digo”. Pero yo lo que quería saber era ¿cómo empiezo?, ¿cómo empiezo a comprar un bilé?, ¿compro primero un rubor o una pestaña?, que me explicara ¿qué onda?, ¿qué

¹²³ Relato tomado de: Fiesco, Roberto (director). (2013). *Quebranto* [Documental]. México. La transcripción es mía.

necesito? Desafortunadamente, en esos tiempos no había esa red de apoyo de la comunidad. En ese tiempo no me llamaba Paola, y ya saben los apodos, antes era la Shakira. Me encanta el baile, era delgadita, era bonita. Cuando llego al Metro, porque soy comerciante, llego como mujer, llego vestida, pero en ese tiempo se llamaba *vestida*, no transexual.¹²⁴

Paola vive con sus padres y sigue trabajando en el metro: su relación con sus compañeros es amigable. No tiene problemas de rechazo o discriminación, pero sí con los compradores o demás usuarios, quienes llegan a dudar de su feminidad. No le importan los insultos o que la traten de gay u homosexual. Para Paola, las mujeres trans tienen que ser valientes y aprender a caminar de la mano con la discriminación día a día.

En la Ciudad de México hay varios espacios de encuentro para la comunidad trans: son lugares que emergen dentro de la violencia, el rechazo y la discriminación. En estos espacios se comparten historias, afectos, emociones, opiniones y proyectos tanto personales como colectivos. Su frecuentación varía de acuerdo a los intereses, las amistades y la relación social de las mujeres trans. La gran mayoría de mujeres trans que entrevisté los conocen y los han visitado en varias ocasiones. Son regiones para expresar libremente sus performances:

1) *El Club Roshell*: creado en 2004 en la Ciudad de México por Roshell Terranova, es una casa para la diversidad sexual: hay conferencias, talleres, cursos, shows y performances. Es un espacio para travestirse de mujer. Por seiscientos pesos incluye: maquillaje, vestuario, peluca, zapatillas y accesorios. Lugar de diversión, de transformación y de asesoría legal y médica para personas trans.¹²⁵ El documental “Casa Roshell” puede dar una breve muestra de quiénes entran a *trans*-formarse y de las interacciones en el lugar.

2) *Tv Glam Estudio*: es un centro de transformación en la Ciudad de México que, a diferencia de Club Roshell, solo es un espacio para diversión y para expresar la identidad

¹²⁴ Relato tomado de conversatorio “Modificaciones corporales y uso de sustancias”, en *Multiverso Trans**, segunda edición, en el Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX, 24 de febrero de 2018. La transcripción es mía.

¹²⁵ Se puede consultar la información en la página de internet del *Club Roshell*: http://clubroshell.com/2098763_Inicio.html.

femenina trans. Sus servicios incluyen, por mil trescientos pesos: vestuario, calzado, peluca, maquillaje, prótesis corporales, accesorios y uñas postizas.¹²⁶

3) *La Gozadera*: restaurante y centro cultural feminista, organiza distintos eventos para la comunidad lésbica y mujeres transgénero: conversatorios, donación e intercambio de accesorios entre la comunidad trans, un pequeño mercado trans, conferencias, debates, talleres y exposiciones. Es un referente importante para las mujeres trans.¹²⁷

4) *Voces en tinta*: librería, cafetería y foro cultural, realiza talleres, pláticas, presentaciones de libros y ponencias sobre la comunidad LGBTTTI. Muchas mujeres trans—entre ellas, las mujeres que entrevisté—realizan festejos de cumpleaños en este lugar.¹²⁸

5) *Centro Cultural Border. Jauría Trans**: abierto como centro en 2006 y como un espacio para personas trans en 2016, es importantísimo para la comunidad trans joven: los talleres, los expositores y los organizadores son personas jóvenes trans. Su importancia radica en que incluye atención tanto para personas trans como para público en general, a quienes llaman *aliadx*s trans. Muchas de sus actividades se dirigen a mujeres trans, hombres trans y la infancia trans, en temáticas como sexualidad, atención médica, asesoría jurídica, información básica, programas culturales, acompañamiento y activismo/políticas críticas.¹²⁹

6) *Espacio de diálogo “HDT”*: espacio privado en la colonia del Valle de la Ciudad de México donde se habla de transexualidad y travestismo. Tienen actividades por mes con un programa de trabajo anual en 2018:

Enero: Retomar el camino con destino al 2019.

Febrero: ¿Ser Trans es = a soledad?/Manejo vocal I. Busco mi voz.

Marzo: Necesito dinero, “Ideas para generar lana”/Lenguaje corporal I. Hablas con tu cuerpo.

Abril: De niñx soñé con ser...

¹²⁶ Información obtenida de la página en internet de *Tv Glam Estudio*: <http://www.tvglamstudio.com/>.

¹²⁷ En el Facebook de *La Gozadera* se puede encontrar información tanto del restaurante como de las actividades que desarrollan: <https://www.facebook.com/La-Gozadera-1471050349857079/>.

¹²⁸ En el Facebook de *Voces en tinta* se puede consultar la cartelera mensual: <https://www.facebook.com/VocesenTinta/>.

¹²⁹ Se pueden consultar todas las actividades del Centro Cultural Border en su página de internet: <http://www.border.com.mx/>.

Mayo: Manejo vocal II. Practico mi voz/Carta Mamá-Papá. Salir del closet familiar.

Junio: Lenguaje corporal II. Caras y gestos/Cambios corporales con la TRH/Sustituyo un pensamiento limitante I.

Julio: ¿En qué piensan las personas Trans?/Manejo vocal III. Mejoro mi voz.

Agosto: Cirugía de confirmación sexual/Lenguaje corporal III. Convivencia social.

Septiembre: Una vez me enamoré de.../Sustituyo un pensamiento limitante II.

Octubre: Aprende a superar tus miedos + grandes/Manejo vocal IV. Esta es mi voz.

Noviembre: ¿Cómo llegar a ser autosuficiente?/Lenguaje corporal IV. Día de tacones.

Diciembre: Lo que jamás imaginé que cambiaría en mí/Mis mejores recuerdos del 2018/Celebración de fin de año.¹³⁰

7) *Vida Alegre*: centro de refugio para adultos mayores de la comunidad LGBT. Su fundadora es Samantha Flores. Es un espacio que abrió recientemente (mayo de 2018) en la delegación Benito Juárez de la Ciudad de México, para brindar apoyo psicológico y asistencia a personas adultas de la comunidad. Al mismo tiempo, será un centro cultural y lugar de encuentro.¹³¹

8) *Las Gardenias de Tepito* no es un espacio, es un acontecimiento: es el partido de futbol que protagonizan mujeres trans en el deportivo “Maracaná” cada 4 de octubre en la festividad de San Francisco de Asís, en el pintoresco y sorprendente barrio de Tepito en la Ciudad de México. Un equipo completo de mujeres trans (travestis, transgénero y transexuales) y algunos gays (así se definen), se enfrenta a un equipo de hombres cis heterosexuales. El ritual futbolístico se realiza desde hace más de 50 años como lo relata el documental de *Vice*,¹³² donde se puede observar cómo las gardenias seleccionan sus vestimentas, la preparación de sus performances en los vestuarios, el ritual de “bautismo” para las nuevas y las interacciones en la cancha, durante y después del partido. A pesar de

¹³⁰ Programa que se compartió en Facebook de *Espacio HDT*: <https://www.facebook.com/EspacioHDT/>.

¹³¹ Se puede consultar información de la fundación en su página de internet: <https://www.vidaalegre.org/nuestro-sueno/>.

¹³² VICE en español. (11 de agosto de 2016). *Las Gardenias de Tepito*. *Miscelánea mexicana*. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.vice.com/es_mx/article/avmgve/las-gardenias-de-tepito.

ser un momento lúdico y de diversión, las gardenias son capaces de reunir a cientos de espectadores como vecinos, amigos y extraños quienes les aplauden, admiran y respetan.

9) *Clínica Especializada Condesa*: es un espacio para la prevención y atención de personas con VIH en la Ciudad de México. Entre sus servicios hay un programa para la comunidad trans: 1) terapia hormonal, 2) detección oportuna de VIH y otras ETS, 3) acceso a tratamiento, y 4) seguimiento médico especializado para trans.¹³³ Muchas mujeres trans van a esta clínica para el acceso a tratamiento de reemplazo hormonal, TRH. Su percepción de la clínica (tanto para las mujeres trans que entrevisté como para muchas otras y para hombres trans) cuando hablan del servicio, es clara: *a*) el personal administrativo y médico suele demostrar desconocimiento y ejerce un trato discriminatorio y violento contra las personas trans, *b*) los procesos de medicación son rápidos para feminizar lo más pronto posible, y *c*) el lugar no es para la atención de personas trans, sino para personas con VIH, algo que muchas mujeres trans critican. En 2015 se inauguró otra clínica en Iztapalapa: *Clínica Especializada Condesa-Iztapalapa Dr. Jaime Sepúlveda Amor*. Los servicios son los mismos que en la primera.

En la Ciudad de México muchas mujeres trans pertenecen a organizaciones y asociaciones civiles, a redes de apoyo o de asesoría. Las asociaciones civiles son muchas y solidarias en todo el país:

Colectivo Evolución Trans de México A.C., Almas Cautivas A.C., Ágora A. C., Agenda Nacional Política Trans de México A.C., Congreso Nacional de Mexicanas y Mexicanos LGBT A.C., Red de Acción Ciudadana México Diverso A.C., Red Nacional de Hombres, Trans A.C., Agenda Trans Nuevo León A.C., Centro de Apoyo a las Identidades Trans A. C., Musas de Metal Grupo de Mujeres Gay A.C., Colectivo de Personas Trans de Quintana Roo A.C., Colectivo Trans de Tlaxcala A.C., Red Nosotrans Campeche A.C., Oficina de Diversidad Sexual de Chilpancingo, Guerrero A.C., Divu A. C., Codise A. C., Las Tarascas en Busca de la Libertad A. C., Biini Lanu A.C., Colectivo Evolución Trans A. C., Fuerza y Lucha Trans A. C., Plataforma LGBTTTI, Círculo Diverso de México A. C., Mujeres Trans Valladolid A. C., Colectivo Trans de Tuxtla Gutiérrez Chiapas A. C., Impulso Trans A. C., Orgullo Ecatepec A. C., Tamaulipas Vihda Trans A.C., Prodiana A.C., Humana Nación Trans TTT A. C., Movimiento de Trabajo Sexual de México. Red Nacional A.C., Respetttrans Red Sororaria de Personas Travestis, Transgénero y Transexual por la Dignidad A. C.,

¹³³ Información consultada de la página de la Clínica Condesa: <http://www.condesadf.mx/>.



Foto III: *Lía La Novia*. Fuente: Facebook de Lía.

Respetttrans Monterrey A. C., Respetttrans Puebla A. C., Respetttrans Tehuacán Puebla A. C., Respetttrans San Luis Potosí A. C., Respetttrans Chihuahua A. C., Coalición T47 A. C., Tercera Cara de Moneda Trans A. C., Club Roshell A. C., Transformando GAM A. C., Lucha y Fuerza Trans A. C., Unión De Artistas TTTrans de la CDMX A. C., Unión Trans de las Californias A. C., Yaaj Trasformando tu vida A. C., Centro de personas Trans A. C., Trans-Gen, LEDESER A.C., Colectivo Chaba Trans, Una Mano Amiga en la Lucha Contra el Sida A. C., Grupo Cultural Trans A. C., Proyecta Tu Sexualidad, Red de Juventudes Trans México, Centro de Atención Integral a Personas Trans CAIPT.¹³⁴

En este punto del trabajo de campo me encontré con Lía García. Quien amablemente accedió a participar con entrevistas. La retomo para hablar de performance: su trabajo no solo es performativo y transgresor, sino artístico. Relato sus tres transformaciones muy importantes tanto para el movimiento trans como para el performance.

La Novia (foto III):

Cuando decidí iniciar esta transición, decidí hacerlo a partir de la celebración de la boda, por eso mis amigos me empezaron a llamar La Novia, de hecho, actualmente me conocen como La Novia. ¿Por qué? Cuando yo comienzo a tomar hormonas y a observar mis cambios, me empiezo a vestir de

¹³⁴ La mayoría de estas organizaciones participaron en la creación del folleto: “Los derechos humanos de las personas transgénero, transexuales y travestis”, editado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) en la Ciudad de México durante 2017.



Foto IV: *La quinceañera en el metro*. Fuente: Facebook de Lía.

novia. Y la gente me dice: ¿por qué te gusta vestirme de novia?, ¿por qué llegas a las fiestas vestida de novia?, ¿por qué llegas a la universidad vestida de novia?, ¿qué tiene que ver el vestido de novia?, ¿dónde está el novio?, ¿con quién te vas a casar? Yo decía: No. Me empodera mucho vestirme de novia porque estoy deviniendo una mujer trans y para mí eso simboliza un compromiso. Una novia cuando se casa se está casando porque está comprometida. Para mí, portar este vestido significa mi compromiso conmigo misma y también significa el cariño que yo me tengo a mí misma y el amor que quiero entregar a la gente. Ya me cansé de la violencia en este mundo y de que todas las relaciones sean a partir de la violencia. Yo quería que fueran a partir del amor y, ¿qué pasa?, pues La Novia es un arquetipo social que se supone se va a casar porque está enamorada, está comprometida, está ilusionada.¹³⁵

La Quinceañera (foto IV):

Esta celebración se hace en lo profundo de la ciudad: el metro es lo profundo, lo subterráneo. El cuerpo trans justamente a un nivel social es eso: es lo que está abajo, en el subterráneo. Nos han querido colocar en el *underground*, de estar debajo de cualquier cuestión y de las jerarquías. Y luego, ¿cómo se configura la sociedad en cuanto al binarismo de género? [...] El rosa simboliza lo femenino y el azul lo masculino. Yo me dije a mí misma: ¿qué lugar de la ciudad, urbano y cotidiano, podría simbolizar esto?, y me encontré nada más y nada menos, que con el Metro Pino

¹³⁵ Memorias de una puta!!! (13 de noviembre de 2015). *Lía la Novia Sirena* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=G8VV0tC1qwk&t=641s>. La transcripción es mía.



Foto V: *La Sirena*. Fuente: Facebook de Lía.

Suárez, que es el lugar donde se cruza lo azul y lo rosa. Entonces dije, claro, está muy interesante este lugar porque la gente transita del rosa al azul, del azul al rosa y eso simbólicamente es lo que hemos hecho también nosotras con nuestro género [...] Cuando tú estás en el metro, asumes el rol de transeúnte y estás haciendo un viaje o un trayecto. Fue algo muy bonito porque tuve la oportunidad realmente muy especial de colaborar con ocho amigos míos, hombres transgénero; amigos de lucha de muchos años que también creyeron en esta propuesta y quisieron celebrar conmigo. Se trata de La Quinceañera, que es la festejada, pero tiene una corte de chambelanes que fueron ellos: mis ocho amigos trans que también decidieron tomar este espacio desde lo trans; este espacio público y visibilizarnos desde esta cuestión festiva.¹³⁶

La Sirena (foto V):

La sirena nació por mi voz; cuando me di cuenta de que mi voz era lo que en el espacio público me develaba como mujer trans, quise hacer un proyecto con mi voz. Cuando yo hablaba, era el momento en que la gente me miraba, empezaban a cuestionar, empezaban a disentir. Me di cuenta de que tenía que hacer un proyecto con mi voz. Y recordé que cuando era niña, tuve un gusto muy particular por las sirenas. Me encantaban las sirenas, entonces me metí profundamente al tema de las sirenas e investigué bien de qué se trataba, ¿por qué una sirena era una sirena? Entonces me topé con el tema de la voz: las sirenas atraen a los marineros con la voz. La sirena es una criatura ambigua: mitad pez, mitad mujer. Pero en realidad no puedes saber si es una mujer, porque no muestra sus genitales. Es muy ambiguo. Si piensas a la sirena en el espacio de la calle, en el asfalto, la sirena es vulnerable, y

¹³⁶ *Ibid.*

necesita de los otros para sobrevivir. Y realmente eso es lo que una persona trans necesita. No estamos aisladas del contexto, necesitamos estar y sobrevivir en ese asfalto con ayuda de los otros. Acuérdate del mito de Ulises, que se amarró al mástil para escuchar a las sirenas, para no morir, en *La Odisea*. Las sirenas son seductoras y peligrosas, como las mujeres trans. Si los hombres se enamoran de nosotras, saben que van a perder socialmente. Me hace mucho sentido este hecho de pensarme como esa mujer ambigua, peligrosa, y a la vez, encantadora, porque por medio del canto era que las sirenas encantaban a esos marineros, los enamoraban, los atraían, pero al final morían. Las sirenas atraen con la voz y todo aquel que acepte escuchar a una sirena va a morir, está aceptando su muerte. Pero lo interesante es que la muerte es transformación: si un hombre acepta esa pérdida, también se está transformando socialmente. Se necesita mucho valor, mucho valor [entrevista VIII, 11/05/2017].

Su nombre no es menos casual: Lía la Novia Sirena. Lleva tres performances juntos: tres transformaciones. Así la conocen y así se presenta. Tiene una imperiosa necesidad de ser escuchada y sentida, pero con el cuerpo. Su *self* es expresión artística: es su creación y su revelación. No puede ponerse límites, porque ella misma es un límite. Lía transgrede el orden afectivo para generar otros órdenes de relación social: ver, sentir y tocar al otro. Sus performances son también una propuesta metodológica y pedagógica: enseñar con los afectos. Lo expresa, no en el aislamiento de una exposición ni en la oscuridad de una sala de teatro ni en una pantalla, sino en la cotidianidad y en el espacio público: lugar de las batallas y campo de encuentro con otras experiencias, otros performances, otros esquemas de percepción, otras normas sociales.

La Novia tiene conciencia de sí y para sí: se reconoce como tal y quiere el reconocimiento de los otros. No importa si el novio no llega. La Novia tiene un compromiso mayor con la sociedad y consigo misma. Es el rito de pasaje más importante para Lía: aceptar su condición trans y mostrarla al otro. Su boda no termina en un día o una noche cualquiera: cada día tiene que asumir esa responsabilidad trans en la calle, en la escuela, en eventos sociales, en las marchas. La Novia muestra su felicidad por haberse encontrado, por aceptarse como es: su interior se ha exteriorizado.

Enfrenta el estigma y lo vuelve algo arbitrario y absurdo. Lía se pregunta, ¿por qué hay una voz femenina y otra masculina? Ella tiene voz grave, pero su imagen es femenina: muestra la diversidad del performance visual y del sonoro. Hace de la voz su arma más poderosa como Sirena: atrae y lleva al fondo del mar, para escuchar lo que hay en la profundidad del otro: miedo, oscuridad, valentía, coraje, sueños, libertad y vida. Y lo hace

re-nacer, re-escuchar, re-vivir. Quiere ahogar los prejuicios, los miedos, las represiones y las violencias del otro.

Saca a la sirena del mar y la coloca en las calles, en el asfalto. Y se cuestiona: “¿qué corporalidades son validas para el espacio público? [...] ¿qué cuerpos podemos estar en el espacio público?, ¿de qué manera la arquitectura se construye para unos cuerpos y para otros no?, ¿de qué manera, la voz transexual, activa algunas historias conectadas con el dolor, con el enojo, con el prejuicio, pero también con el deseo?”¹³⁷ No da respuesta, pero su performance sí lo hace: en ella y en el espectador. Aquel o aquella que contempla a Lía tiene las respuestas. Su performance afecta e interpela a quien la mira. Es un performance afectivo: siente y quiere hacer sentir de una manera más humana. Muestra a la sirena en una situación crítica y dramática para que el otro la ayude, la salve. Cree en la capacidad para amar sin condición, sin reservas, sin miedos. La metáfora no puede ser más pertinente y trasgresora: quiere afectar al otro para no ser afectada ni violentada, y así salvar a sus compañeras trans. Es una sirena que cautiva para hacerse escuchar y hacer escuchar al otro, sea en un barrio popular de la Ciudad de México o en algún lugar de Europa. No necesita agua para sobrevivir, sino el fluir de los afectos en la vida cotidiana.

Si no es una sirena, es una quinceañera en el metro Pino Suárez: intersección de las líneas rosa y azul, como el cruce de los géneros. Ahí celebra su transición y se mira como una transeúnte más ante miles de espectadores. Celebra sus cambios con los otros y así la aceptan. Los chambelanes son hombres jóvenes trans. La quinceañera considera que cambia el espacio donde uno se encuentra, pero sus performances también hacen cambiar al otro, al tiempo y al símbolo: es una quinceañera trans.

Su performance raya no solo lo social y lo genérico, sino lo fenomenológico: el hacer de la experiencia del cuerpo una comprensión y modificación del mundo. Cambia de situaciones, para crear otras situaciones; ella misma es una situación. El género es una construcción social, pero tampoco le interesa, lo vuelve irrisorio e insignificante; al mismo tiempo, lo más capital y riesgoso. No porque se defina como mujer u hombre, sino por estar en esa frontera que los une y los separa. Es un performance dialéctico.

¹³⁷ Retomado de: Contratiempo. (8 de marzo de 2017). 289. *Historia y memoria de las luchas contra la transfobia en México* [Audio en Podcast]. En *Historia y Memoria*. Recuperado de: <http://www.contratiempohistoria.org/?p=6255>. La transcripción es mía.

Regresión



Foto VI. Fuente: *Vice*, 2016.

Esta imagen no es un performance, no es una puesta en escena, no es una demostración teatral, no es una actuación: es la dimensión real y negativa del performance; es su consecuencia inesperada. Es la violencia que enfrentan las mujeres trans. La manifestación en la Ciudad de México saca al performance de su dimensión estética para instalarlo en una dimensión negativa. Muestra la crudeza de la experiencia trans en su cotidianidad. El performance tiene una regresión: es negado o eliminado por otros performances. Los feminicidios y transfeminicidios se vuelven normales en México:

30 de septiembre de 2016. Paola (foto VI) fue asesinada mientras ofrecía trabajo sexual en el centro de la Ciudad de México. El cliente le disparó dentro de su auto. La policía que estaba cerca, detiene al homicida, pero sale dos días después por orden del juez. Paola no era de la ciudad y su única familia son sus compañeras de trabajo. Ellas no saben cuál es su verdadero nombre. En su expediente judicial, la nombran en masculino. Sus compañeras al recibir el cuerpo y dar seguimiento al entierro, deciden manifestarse sobre la avenida Insurgentes con el féretro. Es una manifestación de coraje, impotencia, impunidad y desesperación. Piden justicia pues saben que el asesino está libre.

8 de octubre de 2016. Itzel Durán Castellanos, Nuestra Belleza Gay Chiapas 2015. Fue asesinada a puñaladas con un arma punzocortante en Comitán, Chiapas. Se encontraba en su domicilio particular. Los vecinos escucharon gritos y reportaron al 911. Al parecer hubo dos detenidos. Itzel tenía 19 años.

23 de julio de 2016. Paulett González, Reina de Belleza Gay Nayarit 2015. Viajó en compañía de otra chica transexual de Nayarit a Irapuato. Se reporta como desaparecida. La Procuraduría de Justicia de Guanajuato la halló mes y medio después en la ciudad de Celaya: fue asesinada y calcinada. Sus padres realizaron pruebas genéticas para identificarla, pues el cuerpo estaba completamente irreconocible. Paulett tenía 24 años.

30 de abril de 2011. Bárbara López Lezama de Tehuacán Puebla, era estilista, activista y realizaba actividades para niños de la calle y personas con VIH. Fue encontrada sin vida en un departamento en la ciudad de Puebla: el homicida trató de ahorcarla. Presentaba golpes en la cabeza. No se ha hecho justicia. Bárbara tenía 24 años.

10 de marzo de 2012. Agnes Torres Sulca. Psicóloga y activista de derechos LGBT, fue encontrada en la barranca de Xaxocuatle, en Atlixco, Puebla. El cuerpo presentaba rasgos de tortura y heridas en el cuello. Agnes tenía 28 años.

23 de septiembre de 2013. Hilary Molina Mendiola. Es lanzada desnuda de un puente a doce metros de altura entre Circuito Interior y Avenida Juan Escutia, en la colonia Condesa, Ciudad de México.

6 de junio de 2013. Gary (Javier Gómez Bastida). Activista y abogada transexual, fue titular de la Unidad Especializada para la Atención a Usuarios de la Comunidad LGBTITI de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (PGJDF) en 2011. Tenía a su cargo la Coordinación Territorial Tlalpan 3 en la Ciudad de México. Fue encontrada en la autopista México-Querétaro. El cadáver tenía rasgos de violencia y estaba envuelto en un edredón rosa.

10 de abril de 2018. Grechen Alina, bailarina y actriz en shows travestis, es asesinada en su domicilio particular, en el municipio de Guadalupe, en el estado de Nuevo León. De acuerdo con las autoridades, murió por estrangulamiento. La mujer fue encontrada desnuda en su recámara. La Policía Ministerial está investigando el homicidio.

21 de marzo de 2018. Charly, mujer transexual, coreógrafa y bailarina, fue torturada y apuñalada quince veces dentro de su estética, en el municipio de Tehuacán, Puebla. Ya había sido víctima de una agresión. Aún no se esclarece el caso. Charly tenía 25 años.

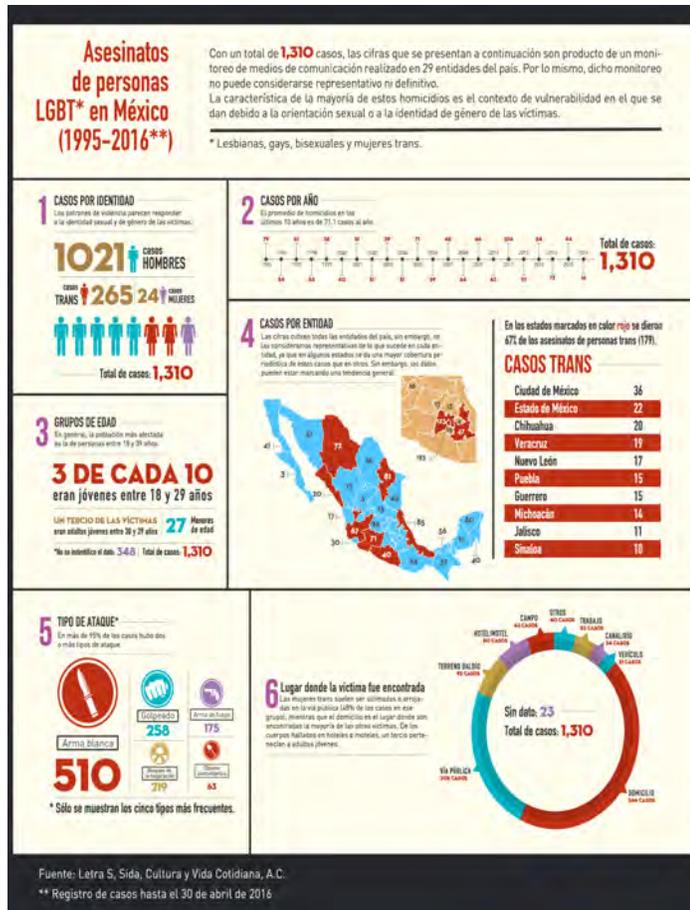
13 de octubre de 2016. Alessa Flores, activista y trabajadora sexual, fue estrangulada dentro de un hotel en la colonia Obrera de la Ciudad de México. Alessa realizaba trabajo sexual, se promocionaba por Facebook y redes sociales para tener clientes. Así, no tenía que pagar piso ni dar cuentas a nadie.

Centro y Sudamérica	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2008-2016
Brasil	57	68	99	103	126	104	132	113	136	938
México	4	9	14	33	49	45	40	35	61	290
Colombia	13	13	15	18	10	8	8	20	10	115
Venezuela	4	23	6	17	8	21	8	11	13	111
Honduras	4	15	8	10	15	14	11	6	6	89
Argentina	2	3	3	10	1	4	11	6	12	52
Guatemala	1	12	14	4	5	0	3	0	1	40
República Dominicana	0	4	4	4	18	1	3	1	3	38
El Salvador	1	5	0	1	0	5	3	7	8	30
Ecuador	1	2	5	1	2	1	9	7	0	28
Perú	1	4	2	2	2	3	6	2	2	24
Bolivia	0	1	5	1	3	3	0	0	3	16
Uruguay	0	1	0	1	6	2	0	2	0	12
Chile	1	1	0	1	1	1	1	2	1	9
Puerto Rico	0	2	5	1	1	0	0	0	0	9
Paraguay	2	0	1	0	2	1	0	1	1	8
Costa Rica	3	0	0	0	1	0	0	0	1	5
Nicaragua	0	2	0	0	2	1	0	0	0	5
Guyana	0	0	0	0	0	1	2	1	0	4
Panamá	0	0	0	1	1	0	0	2	0	4
Cuba	0	1	0	0	1	0	0	1	0	3
Belice	0	1	0	0	0	0	1	0	0	2
Jamaica	0	0	1	0	0	1	0	0	0	2
	94	167	182	208	254	216	238	217	258	1834

Cuadro I. Asesinatos de mujeres trans en América Latina. Fuente: TvT y TGEU.

Del asesino no se sabe nada. Su caso está archivado o cerrado. La conocí en el Cuarto Foro Capital Trans Jóvenes.¹³⁸

¹³⁸ La información de estos casos fue consultada en varios medios electrónicos: Eliana Gilet (17 de diciembre de 2016). “Paola, la chica trans asesinada impunemente en la CDMX”, *Vice México*. Recuperado de: https://www.vice.com/es_mx/article/bn4w7v/la-historia-completa-de-paola-transsexual-asesinada-impune-prostituta., Fredy Martín (12 de octubre de 2016). “Cae presunto homicida de joven transexual en Chiapas”, *El Universal*. Recuperado de: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/10/12/cae-presunto-homicida-de-joven-transexual-en-chiapas>., Verónica Espinoza (23 de julio de 2016). “Identifican en Guanajuato restos calcinados de reina de belleza gay de Nayarit”, *Revista Proceso*. Recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/448398/identifican-en-celaya-restos-calcinados-reina-belleza-gay-nayarit>., Apolonia Amayo (28 de marzo de 2012). “El de Bárbara López, otro crimen de odio sin resolver en Puebla”, *Milenio Puebla*. Recuperado de: http://www.pueblaonline.com.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=23827:...., Gabriela Hernández y Jenaro Villamil (12 de marzo de 2012). “Asesinan a Agnes Torres, activista transgénero”, *Revista Proceso*. Recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/300753/asesinan-a-agnes-torres-activista-transgenero>., Hilacha Voladora (27 de febrero de 2015). “Hilary Molina Mendiola”, *Obituario LGBTTTI*. Recuperado de: <http://obituariolgbttti.org.mx/hilary-molina-mendiola/>., Fernando Camacho (8 de junio de 2013). “Asesinato de activista transexual apunta a ser un crimen de odio”, *La Jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2013/06/08/sociedad/038n1soc>., Liliana R. Cavazos (9 de abril de



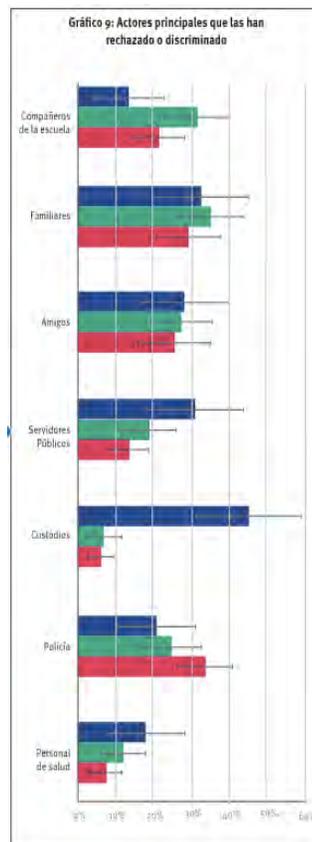
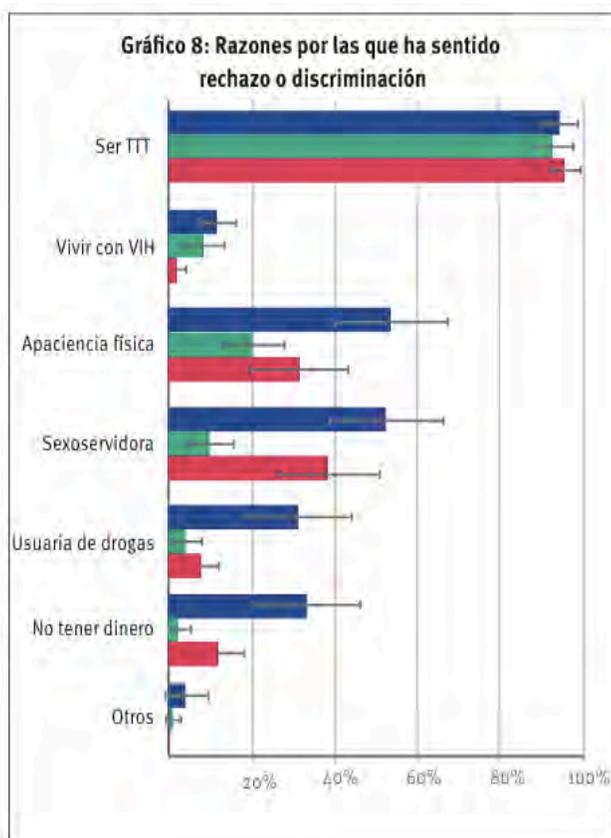
Mapa I. Asesinatos de personas LGBT* en México (1995-2016).

Fuente: Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana, A. C.

Según la actualización del TMM,¹³⁹ al Día de la visibilidad Trans 2017, hay 2343 asesinatos registrados de personas trans y género-diversas entre el 1 de enero de 2008 y el 31 de diciembre 2016 en el mundo. En la distribución para América Latina (cuadro 1), se ubica a

2018). “Asesinan a mujer transgénero dentro de su domicilio”, *Milenio Monterrey*. Recuperado de: http://www.milenio.com/policia/hombre-muerto-guadalupe-estrangualdo-travesti-milenio-noticias-monterrey_0_1154284724.html, Desastre (22 de marzo de 2018). “Torturan, mutilan y asesinan a mujer transgénero en Puebla”. Recuperado de: <http://desastre.mx/mexico/torturan-mutilan-y-asesinan-a-mujer-transgenero-en-puebla/>, Sandra Lucario (14 de octubre de 2016). “Alessa Flores, otra mujer transgénero asesinada en Cdmx”, *Huffpost México*, Recuperado de: https://www.huffingtonpost.com.mx/2016/10/14/alessa-flores-otra-mujer-transgenero-asesinada_a_21582842/.

¹³⁹ Proyecto de investigación TvT (2017) “Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM) Actualización TDoV 2017”, sitio web del Proyecto TvT: http://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/03/TvT_TMM_TDoV2017_Tables_ES.pdf.



Gráficos 8 y 9. Fuente: Instituto Nacional de Salud Pública, 2013.

México —después de Brasil— como el segundo país donde se cometen más asesinatos contra mujeres trans. Las principales causas de muerte a nivel mundial son: arma de fuego, apuñalamiento, golpes y estrangulamiento. Los lugares donde se cometen los actos son principalmente: calle, residencia, áreas rurales y carreteras. ¿Quiénes cometen estos actos?, ¿existe un perfil del asesino?, ¿por qué asesinar de tal manera?, ¿por qué terminar con la vida de un ser humano?, ¿por qué realizar estos asesinatos en la vía pública, frente a la mirada de los otros, y por qué se permiten?, ¿qué genera el odio y la transfobia hacia las mujeres trans?, ¿es el performance lo que las expone a la discriminación, el rechazo y el asesinato?, ¿qué se tiene que cambiar o entender en la justicia, la cultura, la medicina, la política, la educación, o en el género, para que paren estos asesinatos?

Los crímenes de odio contra la comunidad LGBTTTI han aumentado en México, como lo remarcó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en diciembre de 2015. Y alertó también del promedio de vida de mujeres trans en América Latina: 35

años. La organización civil *Letra eSe* (mapa I), por su parte, registra de 1995 a 2016, 1310 personas de la comunidad LGBT asesinadas en México; de ellas, 265 son trans. Las entidades de la república con mayor incidencia son: Ciudad de México, Estado de México, Chihuahua y Veracruz.¹⁴⁰

La *Encuesta de salud con sero-prevalencia de VIH a mujeres transgénero en la Ciudad de México*¹⁴¹ tiene algunos datos a analizar: entre las razones por las cuales las mujeres trans se han sentido rechazadas están: ser TTT (Transexual/Transgénero/Travesti), seguida de su apariencia física y por el trabajo sexual (gráficos 8 y 9). La encuesta se realizó en tres lugares: Sitios de Encuentro (color rojo), Clínica especializada Condesa (color verde) y Centros Penitenciarios (color azul). Es muy marcado el rechazo como grupo que perciben las mujeres trans. Aunque no se especifique el *por qué* o el *qué* del rechazo. Lo interesante sería saber: ¿por qué ser TTT es una razón por la cual han sentido rechazo?, o ¿qué significa para ellas ser TTT? La encuesta tampoco muestra verdaderamente el símbolo concreto del rechazo cuando se habla de apariencia física. Sin embargo, la encuesta da una percepción general del problema. Un resultado muy importante a reflexionar es: *quiénes las discriminan*. Para las entrevistadas en los Sitios de Encuentro, por policías; en la Clínica Condesa, por familiares y compañeros de la escuela; y en Centros Penitenciarios, por los custodios.

En mayo de 2016, el *Transgender Law Center* de California y la *Cornell University Law School LGBT Clinic* de Nueva York¹⁴² hacen un reporte de los derechos humanos de mujeres transgénero en México: muchas de ellas piden asilo en Estados Unidos pues en México, por su identidad o expresión de género, se enfrentan a la violación, la tortura y el asesinato. Advierte sobre algo que puede ser muy peligroso: el malentendido de la identidad de género de una mujer transgénero como un hombre gay con identidad sexual femenina. El reporte ve la Ley que prohíbe la discriminación en México como limitada: no protege a las personas transgénero de la discriminación por identidad de género, que es

¹⁴⁰ *Letra eSe*, suplemento mensual especializado en temas de salud, sexualidad y sociedad. URL: <http://www.letraese.org.mx/proyectos/proyecto-1-2/>, consultado el 12 de noviembre de 2016.

¹⁴¹ *Principales resultados de la encuesta de salud con sero-prevalencia de VIH a mujeres transgénero en la Ciudad de México*. (mayo 2013). Instituto Nacional de Salud Pública (INSP). México.

¹⁴² *Report on human rights conditions of transgender women in Mexico*. (2016). Transgender Law Center y Cornell University Law School LGBT Clinic. CA-NY.

distinta de la orientación sexual y, aunque exista una ley para proteger a la mujer de la violencia de género, las mujeres transgénero no están explícitamente incluidas.

La violencia es cotidiana y simbólica: “el lenguaje opresivo no es un sustituto de la experiencia de la violencia. Produce su propio tipo de violencia” (Butler, 2004: 27). El lenguaje genera distintos significados y también genera otras experiencias; estas pueden ser experiencias de sufrimiento: negar al otro su existencia, negar su sentir, negar su performance, negar su habla. Negar a quien niega el orden social del género. Para Espineira, escribe Raibaud (2015: 15), “la conciencia de sí [*soi*] en mujeres trans se constituye a través de la repetición de los insultos sexistas y homófobos (acumulativos dentro de los insultos transfóbicos)”. La mujer trans Agnes Torres de Puebla tenía razón cuando decía que la discriminación empieza por la boca.¹⁴³ Sin embargo, la violencia del lenguaje produce su propia resistencia y genera discursos e interpretaciones para reinterpretar, amortiguar y subvertir el insulto. Las historias de vida de las mujeres trans están marcadas por la violencia: las han vuelto vulnerables, pero también reactivas ante cualquier tipo de discriminación. La violencia puede venir tanto de extraños como de la propia comunidad LGBTTTI.

Aun así, las mujeres trans resisten frente a la discriminación de policías, políticos, instituciones de salud, medios de comunicación, clérigos, desconocidos o amistades. Por ejemplo, en la recién inaugurada Clínica Especializada en VIH Iztapalapa se destinaron baños para mujeres, hombres y trans. La denuncia en diciembre de 2015 de mujeres trans y de organizaciones como Pro Diana A.C. se expresó en distintas formas: hubo quejas en perfiles de redes sociales de muchas mujeres trans y convocaron a manifestarse afuera de la clínica para clausurarla de manera simbólica. La inconformidad repercutió en el cierre de los baños trans, pues —denunciaron— eran excluyentes. Las mujeres trans son muy contestatarias. La experiencia de la diferencia “es un sitio de contestación y un espacio discursivo” (Budgeon, 2003: 125).

Hannah Arendt dice que los individuos que viven al margen, “carecen de esa tremenda igualación de las diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad” (1987: 437). Esta carencia puede definirse como indiferenciación, como

¹⁴³ Giles, Eduardo. (13 de marzo de 2012). *La discriminación empieza por la boca* [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=H_EnfR7Yhxs&t=19s.

indiqué antes. La indiferenciación no les da reconocimiento e igualdad. Se acepta la diferencia, pero no lo indiferenciado. Arendt dice que el Estado-nación a jugado un papel importante, pues se ha construido mediante la homogenización y ha eliminado las diferencias y diferenciaciones. Al mismo tiempo, hay esferas donde el ser humano no puede actuar, donde no puede cambiar a voluntad. Esta imposibilidad genera la destrucción del otro, el extraño. No se puede culpar a las mujeres trans de generar odio o ser la causa de su asesinato: es el Estado (y sus aparatos ideológicos diría Althusser), la cultura, el derecho y los medios de comunicación quienes no reconocen las diferencias (algunos medios se burlan de las víctimas por su identidad de género o la orientación sexual con encabezados como el de “Joticidios”), y las expresiones distintas del *self*. La violencia en México contra las mujeres trans es omnipresente: el entorno las considera hombres en vida y en muerte.

La ley solo permite dos diferencias: en el Código Civil para la Ciudad de México, Libro Primero, Título Cuarto, Capítulo XI, Artículo 135Bis, se puede leer que la Identidad de Género como “la convicción personal de pertenecer al género masculino o femenino, es inmodificable, involuntaria y puede ser distinta al sexo original”. No hay reconocimiento para otras diferencias, aunque muchas personas de la Ciudad de México se definan como *trans*; ahí está la convicción personal y eso no lo posibilita la ley. ¿Si la identidad se construye por un proceso de identificación, la convicción no se puede modificar?, ¿es algo inmutable? Al mismo tiempo, la ley parece contradictoria: si es inmodificable, ¿cómo permite el cambio de identidad?; si es involuntaria ¿por qué la define como personal?; si hay un sexo original, ¿existe otro que sea artificial, no-original o casi original?

En 2017, la Consejería Jurídica y de Servicios Legales del Gobierno de la Ciudad de México realizó varios trámites gratuitos de Identidad de Género durante el mes de junio para la comunidad LGBTTTI. Remarcó en comunicados de prensa, que el Registro Civil ha realizado durante los últimos tres años (2015, 2016 y 2017), 1923 trámites de cambio de identidad de género en actas de nacimiento: 67% fueron de masculino a femenino y 33% de femenino a masculino. Lo han solicitado no solo personas de la Ciudad de México, sino también de otras entidades de la república: 150 del Estado de México, 130 de Veracruz y

70 de Jalisco.¹⁴⁴ Para 2018, el trámite de cambio de identidad de género también se puede realizar en Michoacán y Nayarit.

Para los hombres trans de la ciudad las cosas son distintas: pueden ser considerados hombres por otras personas y no ser cuestionados por su imagen/performance de género, o por los roles que puedan cumplir. Tienen mejor integración en términos sociales y laborales en comparación de otros grupos.

En el universo trans, las mujeres trans están más expuestas y vulnerables a la violencia y a la precariedad laboral. Las vidas de las mujeres trans son “trayectos en medio de un campo de minas...”, como escribe Alessandrin y Espineira (2015). En México, ¿son los mismos trayectos de vida para una mujer trans de Polanco que para una de Iztapalapa?, ¿realizan el mismo performance?, ¿se exponen a la misma discriminación y violencia?, ¿tienen el mismo acceso a salud, vivienda y trabajo? Situaciones igual de complicadas experimentan las mujeres trans en los reclusorios para varones¹⁴⁵ o quienes emigran y transitan por el país¹⁴⁶ o quienes presentan características indígenas o son afrodescendientes o quienes padecen alguna enfermedad o discapacidad. Si a eso se le suman las condiciones socio-económicas, el desempleo, la falta de acceso a medicamentos, la discriminación y la violencia, el *self* se construye entre la exclusión y el rechazo en el sistema social.

Para la joven trans Jessica Marjane,

las mujeres trans sobreviven a un clima de violencia cotidiana, específicamente por su identidad, su corporalidad, etnicidad y los contextos de pobreza, migración, laborales, trabajo en defensa de derechos humanos y cuestiones etarias que habitan [...] El mensaje social constante es: “aquí lo normal es asesinar a la diferencia”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Nota: “Realiza CDMX más de 1900 cambios de identidad de género”, 19 de julio de 2017. URL: <http://www.consejeria.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/realiza-cdmx-mas-de-mil-900-cambios-de-identidad-de-genero>.

¹⁴⁵ VICE en español. (17 de agosto de 2016). *La doble condena. Trans. Episodio 3* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=b-Vtkv1-fqs&t=1s>.

¹⁴⁶ Centro de Apoyo a las Identidades Trans, CAIT. (15 de abril de 2018). *Trans Migrantes. Caravana Migrante 2018* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=NstTYDGj0Nc>.

¹⁴⁷ Jessica Marjane (16 de julio de 2018). “¿De qué mueren las mujeres trans en México?”. *Nómada*, Recuperado de: https://nomada.gt/nosotras/volcanica/de-que-mueren-las-mujeres-trans-en-elmexico/?utm_medium=social&utm_source=twitter&utm_campaign=20180716_volcanica_blog_mujerestransmexico.

Los asesinatos y las violencias contra las mujeres trans responden a problemas estructurales y sistémicos: la cultura, los media, el género, la religión, el derecho y la política las niegan; además, estos sistemas determinan los marcos de percepción de los individuos. La transfobia existe también entre las mujeres trans y se manifiesta en diferentes violencias (desde simbólicas hasta físicas): algunas mujeres trans no aceptan a otras mujeres trans por no cumplir con el *passing*, por la envidia del performance logrado, por la lucha de protagonismos, por la diferencia política e ideológica, por el reconocimiento social o por sus colectivos, o por el espacio de trabajo. Otra transfobia es la interiorizada: negar su experiencia trans y considerarla *como algo que está mal* y mutilar su cuerpo por una supuesta no-correspondencia corporal.

Es el performance que pone en acción al cuerpo de manera recíproca con el otro. *El cuerpo deviene self con su performance, pero hay consecuencias inesperadas*. El performance muestra al mismo tiempo el límite del cuerpo y de su interpretación. Lo abyecto no viene de un atributo o su característica, sino del valor moral asignado y la relación social construida. Por lo que no podemos hablar de un “yo abyecto”, como lo hace Alcázar (2014: 222). El yo no es visible. El yo no es palpable. El *self*, sin embargo, da cuenta del cuerpo como estructura de sentido, de la experiencia del performance y de la agencia para observarse y presentarse. El *self* pone límites al performance y el performance al *self*; esta es una primera frontera a experimentar. Es un proceso de formación y constitución de la persona. Las mujeres trans parecen ubicadas en esta frontera o no-lugar.

Si volvemos a la imagen del féretro en la Avenida Insurgentes, se revelan tres transgresiones del performance normativo del género: en la primera transgresión, un “hombre biológico” se apropia de lo femenino en una cultura heteronormativa del género; en la segunda, hay una ruptura moral en quien vende su cuerpo, su carne, su deseo. Poco importa si su actividad se iguala con la de otra trabajadora o trabajador que ocupe sus manos, su cerebro, sus pies, su cuerpo; y la tercera, es el cadáver de una mujer trans expuesto en la vía pública, donde el orden tiene que regir la circulación.

El problema viene cuando hay contactos mixtos (Goffman, 1990: 23), es decir, encuentros entre las mujeres trans y, digamos, una persona “normal” en una misma situación cara a cara o en copresencia. Aquí se ponen en comunicación y en evaluación los performances. Si pensamos que cada performance tiene su propio *frame*, es decir, su

dispositivo y práctica de organización de la experiencia, como dice Goffman (1986: 10), estos marcos no solo definirán la subjetividad, sino también la situación misma. Por lo que, al estar en contacto con otros marcos interpretativos, no existe un acoplamiento o entendimiento de otro marco. Los performances no son tolerados y la transfobia se manifiesta: *la mujer trans interpela por su presencia, pero es el performance y sus características lo que interpela: su forma de hablar, de caminar, de mirar, de ser.*

Goffman dice que cuando el *self* se desacredita hay una disrupción del performance que tiene consecuencias en tres niveles de abstracción: en la personalidad, en la interacción y en la estructura social (1956: 156). Estas son las consecuencias inesperadas, no por el performance mismo, sino por la comunicación con otros performances que tienen distintos marcos de organización en la experiencia; otras reflexiones, otras valoraciones, otras sedimentaciones. Turner dirá que aquí está el drama social en el performance, porque implica los *selves* de procesos sociales armónicos y disarmónicos que crecen en situaciones conflictivas (1988: 74-75).

IV. DIALÉCTICA DE GÉNERO

*Il est la figure de l'être
qui n'est que la transgression
de sa propre limite*
MICHEL FOUCAULT

¿Cómo se construye la diferencia de “mujer trans” en el orden de género?, ¿qué transgrede?, ¿qué marcos interpretativos y de interacción posibilitan lo trans?, ¿a través de qué hechos sociales se construye la percepción del otro?, ¿cómo entra lo trans en la diferencia de género? Kessler y Mckenna dicen que hay un proceso de *atribución de género*:¹⁴⁸ “en otras palabras, puede ser que una atribución ‘femenina’ se haga cuando sea imposible ver a la otra persona como un hombre, y viceversa. Si las atribuciones se hacen dentro de las bases de la presencia o la ausencia de señales, estas se buscan” (Kessler y Mckenna, 2015: 3). Proceso que es dado como cotidiano y social, pero también lo cotidiano y lo social lo condicionan y producen: “¿Qué significa decir que la existencia de dos sexos es un ‘hecho irreductible’? [...] este ‘hecho irreductible’ es producto de la interacción social en la vida cotidiana, y el género en la vida cotidiana proporciona las bases para todo trabajo científico dentro del género y el sexo” (*ibid.*: VII). Sin embargo, este proceso no se puede definir como una interacción simple, pues hay más elementos en la estructura social que se comunican, contradicen y funcionan en distintos niveles desde lo histórico, lo biológico y lo cultural.

Aquí es precisamente donde la experiencia trans deviene dialéctica, ¿qué es la dialéctica?, ¿por qué usarla? En toda dialéctica, dice Gurvitch, se pueden encontrar puntos característicos: 1) las dialécticas hacen pensar el movimiento del conjunto y de las partes,

¹⁴⁸ Las atribuciones de género son un proceso interactivo que implica a la persona que hace la atribución y a la persona a la que se le atribuye el género. El segundo factor en la interacción es el de las reglas que la persona que hace la atribución usa para evaluar esas señales. “La evidencia física es la razón más aceptable para categorizar” (Kessler y Mckenna, 2015: 6). Laing tiene una reflexión muy parecida cuando habla de la experiencia del otro: “las inferencias que llevamos a cabo sobre la experiencia del otro desde nuestras percepciones directas e inmediatas de sus acciones constituyen una clase de actos de atribución” (Laing, 1982: 27).

2) implican la negación de lógicas formales, generales, abstractas y discursivas, 3) son una agitación de toda estabilización aparente de la realidad social, y 4) son la manifestación y la puesta en relieve de las tensiones, las oposiciones, los conflictos, las luchas, los contrarios y las contradicciones (1962: 33-36). Beuchot dice que la dialéctica es “la lógica de los opuestos y de su conflicto y conciliación; es, además, un pensamiento triádico que trata de conjuntar dos opuestos en algo tercero, ya sea una síntesis de ambos, ya sea una tensión en la que los dos se confieren algo” (2016: 11).

Gurvitch dice que la dialéctica se puede entender como un *movimiento real* y además, puede ser utilizada como *método* (1962: 20). La etimología de la palabra dialéctica da algunas pistas, pues el prefijo *dia* significa “a través de”, es decir, que lleva a o hacia un lado. ¿La vía *hacia* qué? Gurvitch responde: hacia las experiencias siempre renovadas y que no se dejan encerrar dentro de ningún cuadro operatorio (*ibid.*). Para Merleau-Ponty, el pensamiento dialéctico es el que admite acciones recíprocas o de interacciones, conduce a su opuesto o a su propio cambio y a su propio movimiento (1971: 195-196). Si entendemos la dialéctica como método y movimiento, la propongo para estudiar cómo las mujeres trans entran en el sistema sexo-género, cómo la categoría trans está en la dinámica del género.

Esta dialéctica en las mujeres trans es particular: lo que experimentan, enfrentan y resisten atraviesa toda una maquinaria simbólica masculina que ha ejercido un control en el cuerpo y el género a través de distintas instituciones, como la familia, la división sexual del trabajo, la religión y la sexualidad. Pero antes de entrar en el sistema sexo-género, hay que abrir los límites para entrar como otra diferencia. Lo trans es otra diferencia nominativa, discursiva y práctica. Y es una forma de nombrarse que tiene historia y entra como una categoría más en la vida cotidiana, política e institucional.

Transgresión

Desde siempre se pueden encontrar diferencias en el ser humano. Estas diferencias pueden ser corporales, psicológicas, emocionales, culturales y sociales. La historia muestra estos procesos de transformación no solo biológicos y sociales, sino también lingüísticos, al nombrar y diferenciar lo otro. Es importante conocer estas diferenciaciones dentro de la sexualidad y la diversidad sexual, que se utilizan para definir a los otros, los extraños, los raros, los *outsiders*, aquellos que no entran en la norma o que la transgreden. Esto amerita reflexionarse con las mujeres trans, pues se habla de la transgresión tanto en foros, congresos y simposios, así como en artículos, libros y tesis en México (Carrillo, 2008; Mejía, 2016; Gutiérrez, 2015; López, 2010; Escobar, 2011; López y Echeverría, 2010; Speckman y Bailón, 2016). Hay igualmente un debate interesante en la bibliografía sociológica, antropológica y filosófica (Foucault, 1994, 2013; Butler, 2006; Bataille, 2011; Douglas, 1973; Stallybrass y White, 1986; Guet, 2015; Roscoe, 1996; Mérida, 2002a). Por lo que es importante saber cuáles son las implicaciones tanto teóricas como prácticas de la transgresión y en qué contextos se realiza. Hablar de transgresión significa hablar de quién transgrede, qué se transgrede y cómo se ha nombrado a quien realiza el acto.

En el *Préface à la transgression*¹⁴⁹ en 1963, Michel Foucault escribe que llegará un tiempo en que la transgresión sea una experiencia singular donde nos situemos en los límites del lenguaje; será decisiva en la cultura y encontrará sus espacios (1994d: 236). Siguiendo este argumento, podemos considerar que ya estamos en esa época¹⁵⁰ que pensaba Foucault: hay un rompimiento de límites no solo en la vida social, sino en el *self*: las

¹⁴⁹ El prefacio es un texto en homenaje a George Bataille. Años más tarde, en 1971, durante una entrevista, Foucault dice que entre sus preocupaciones está: “el problema de la transgresión de la ley y de la represión de la ilegalidad”. En el libro *La société punitive* del curso en el Collège de France (1972-1973), también hará referencia a la noción de *transgresión* que ha jugado un rol comparable a la noción de *exclusión*. Hablar de transgresión, dice Foucault, “no es designar el pasaje de lo lícito a lo ilícito (más allá de la prohibición): es designar el pasaje al límite, más allá del límite, el pasaje a eso que es sin regla y por consecuencia sin representación” (2013: 7).

¹⁵⁰ Irigaray dice que la mutación de una época acompaña una modificación de la economía del deseo. Otra época significa una relación diferente entre hombre y dios; entre hombre y hombre; entre hombre y mundo; entre hombre y mujer (1984: 15-16). Las mujeres trans entran en esta economía del deseo y construyen otro *self* más dentro de la relación social.

mujeres trans son un ejemplo claro y evidente de cómo se vive en estos límites: en las modificaciones corporales, en la experiencia liminal, en el performance con el otro y en el sistema sexo-género. Foucault dice que lo que caracteriza la sexualidad moderna es que es llevada al límite: límite de nuestra conciencia, porque dicta una sola lectura posible para nuestra conciencia, desde nuestro inconsciente; límite de la ley, porque aparece como el único contenido absolutamente universal de la prohibición; límite de nuestro lenguaje, pues designa la línea de espuma de eso que se puede alcanzar sobre la arena del silencio (Foucault, 1994: 233).

Para Stallybrass y White (1986: 34), la transgresión implica disonancia simbólica en la cultura donde se conectan el espacio, el cuerpo, la identidad grupal y la subjetividad. Es, además, la infracción a las estructuras binarias, a las normas de jerarquía, y el paso a otro espacio. Ahí podemos ubicar a las mujeres trans, en el límite o en el umbral.¹⁵¹ O, en todo caso, en el pasar límites sociales como los del sistema sexo-género, pues hay —como dice Mérida en *Sexualidades transgresoras*—, identidades sexuales que están en contra de las dicotomías restrictivas tradicionales de la heterosexualidad institucionalizada y que intentan escapar a la norma (Mérida, 2002a: 16). Ahí se transgreden las reglas del género, en el sentido de “atravesarlas” (Guet, 2015: 46-47).

Carrillo, en su tesis “Transgredir desde adentro”, al estudiar la transexualidad, dice que la transgresión se lleva a cabo en varios niveles: lo trans rompe con límites culturales en el orden sexo-género-deseo y pasa a una institucionalización (Carrillo, 2008: X-1). Lo interesante entonces, sería analizar quiénes se desvían de la norma (Butler, 2006: 84). Yo prefiero decir, quiénes la transgreden, pues las mujeres trans entran como otra diferencia, abriendo los límites precisamente del género o ubicándose en ellos. Butler dice que las vidas transgénero evidencian la ruptura de cualquier línea de determinismo causal entre la sexualidad y el género, aunque haya castigos sociales que siguen a las transgresiones de género, como la corrección, la patologización y la criminalización (*ibid.*: 86-87).

Para Douglas, “las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la

¹⁵¹ Bourdieu dice que los periodos de transición tienen todas las propiedades del umbral (*seuil*), límite entre dos espacios, donde los principios antagónicos se enfrentan y donde el mundo se vuelca. Los límites son lugares de lucha (1980: 374).

experiencia, que de por sí es poco ordenada. Solo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor o en contra se crea la apariencia de un orden” (1973: 17). Lo peligroso, dice Douglas, tiene una carga simbólica y es ahí donde las ideas de la contaminación se relacionan con la vida social: “las ideas acerca del contagio pueden ciertamente remontarse a la reacción ante las situaciones anormales” (Douglas, 1973: 18). Podemos decir que las mujeres trans generan un rechazo no por sí mismas o el exceso de diferencia, sino por el desorden que pueden generar en la relación social, en el marco de interpretación del otro y en el género normativo. Para López y Echeverría, las transgresiones sexuales hacen pensar el orden y el desorden: la transgresión no implica un efecto destructor, sino la perturbación de la regularidad. Orden y desorden son parte de la unidad social (2010: 69). Carrillo también ve el problema del orden en la relación de transgresión y prohibición en personas trans (2008: 8). Estas reflexiones son importantes pues, por un lado, podemos entender el rechazo o la discriminación hacia las mujeres trans por sus performances como si estos contagiaran con su presencia; y por otro lado, las mujeres trans, al ser otra forma de representación de mujer y de hombre, pueden ir modificando no solo el significado de cada uno, sino posibilitando una nueva expresión del *self* en lo trans y así, generar otro orden social del género.

Sin embargo, para estar en los límites es necesario definir los límites mismos. Muchas mujeres trans lo relatan y son conscientes de estos límites:

Nosotras como mujeres trans tendemos a hiperfeminizarnos. No solo en lo físico, sino en los modos. Es un deseo que siempre vamos a tener ahí reprimido. Cuando nacemos y nos socializan como hombres, todo el tiempo nos prohíben lo femenino. Llega un momento en la vida en que todas esas prohibiciones las sacamos y explotamos y decimos: ahora yo puedo elegir y voy a llevarlo al límite. Hay que pensar en ese deseo de ser mujer y que se prohíbe y llevarlo al límite. Luego eso tiene muchas implicaciones sociales fuertes, que tienen que ver con el consumo: empiezas a exagerar tu femineidad porque necesitas vender. La que tiene atributos más femeninos, más hechos, es la que vende más en el trabajo sexual [entrevista VIII, 11/05/2017].

La transgresión es la forma de quebrantar o infringir: implica el rompimiento con un precepto, con el orden, con la ley. Pensar la transgresión en mujeres trans es reflexionar sobre los límites sociales, morales, políticos y culturales que forman al *self*. Por mi parte, retomo la transgresión en términos simbólicos: abre otra posibilidad de nombrarse, implica los límites del género y otro *self* en el orden social. Al hablar de límites, se habla también

de relaciones sociales: de los performances permitidos y los no permitidos, de los espacios-tiempos-símbolos de ser o estar, de las conductas que se imponen y reproducen socialmente y de quienes no aceptan o entran en estos comportamientos; de la normalización de los roles del *self* y del rechazo a esta coacción, de lo normal y lo anormal o lo patológico y de la capacidad de agencia para modificar y rehacer el orden social.

Si la transgresión tiene que ver con los límites, significa también que hay formas de nombrar esos límites: diferenciar lo que se es y lo que no. Esta forma de diferenciar se impone para describir los procesos de las mujeres trans: transexual, transgénero, identidad de género, trans*, transidentidad. Términos que se usaron en un inicio desde la medicina y, aunque han cambiado, los siguen utilizando las mujeres trans que entrevisté y en los eventos trans de la Ciudad de México se escuchan como distinciones en el discurso, sea por ellas mismas para definirse o que otros las nombren de tal manera. Tampoco son las únicas distinciones en la ciudad. Seguramente hay otras formas de nombrarse en otros espacios y en otros tiempos. En México se pueden escuchar otras formas de nombrar a las mujeres trans: pecadoras, muxes, vestidas, mujercitos y jotas.

¿Quiénes realizaron las primeras distinciones de la transexualidad?, ¿cuáles son las implicaciones sociales de estas distinciones?, ¿bajo qué criterios diferenciar a los otros en la sexualidad?, ¿en qué contextos y cómo surgieron estas formas de llamar a los otros? Haré una breve revisión de quienes fueron clave como antecedentes de lo trans a nivel mundial, pues determinaron la marcación de límites, y luego un acercamiento al imaginario social sobre lo trans en México. Es importante describir de dónde vienen muchos términos que se utilizan para nombrar lo trans pues influenciaron —y siguen influenciado— en la formación de identidades sexuales y de movimientos sociales. Para estudiar la experiencia, dice Foucault (2008: 6), como matriz para la formación de saberes, es necesario detectar cuáles fueron las prácticas discursivas —con sus reglas, sus juegos de verdad y las formas de veridicción— que organizan y constituyen los saberes.

Los siglos XIX y XX fueron testigos de grandes cambios en la formación de las ciudades. Mientras más grandes se hacían, posibilitaban mayor diferenciación y complejidad social, pues implicaban procesos de movilidad, de socialización, de organización, de orden y de institucionalización. Durante estos siglos, se registró la palabra *homosexual* en Alemania en 1869 por el médico germano-húngaro, Karl-Maria Kertbeny,

quien la utilizaba para referirse a una patología, como desviación del estado heterosexual (Rodríguez, 2007: 110). La palabra *gay* tiene más historia: en inglés, en 1300 significaba “espléndido”, “hermoso”; en 1380, “alegre”; a finales del siglo XIX, en el argot inglés y norteamericano, significaba “joven vagabundo”; y, en las décadas de 1920-1930 entra en la cultura homosexual *underground* como término de identificación entre hombres homosexuales (*ibid.*: 113). Son importantes estas categorías porque son las más recurrentes para nombrar o describir a una persona transgénero, travesti o transexual dentro del imaginario social en México. Las mujeres trans que entrevisté no aceptan que las llamen *gay* u homosexual, por ser categorías que definen otras identidades u orientaciones sexuales.

La forma de nombrar a los otros, aquellos que no se distinguen ni como hombres ni como mujeres, ha tenido distintas diferenciaciones en las sociedades desde la antigüedad: como *hermafrodita*, término que viene de un mito según el *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*:

Se da, de forma general, el nombre de Hermafrodita a todos los seres en los que la naturaleza es doble, a la vez masculina y femenina. Particularmente, los mitógrafos conocen bajo este nombre a un hijo de Afrodita y Hermes, sobre quien contaban la siguiente leyenda: Hermafrodito, cuyo nombre recordaba a la vez a los de su madre y su padre, y había sido criado por las Ninfas en los bosques de Ida, en Frigia. Estaba dotado de gran belleza y, a los quince años, comienza a recorrer el mundo. Viajó por Asia Menor. Un día cuando se encuentra en Caria, llega a los bordes de un lago de maravillosa hermosura. La Ninfa del lago, llamada Salmacis, se enamora de él inmediatamente: se lo demuestra, pero él la rechaza. Entonces la Ninfa aparenta resignarse y lo disimula, mientras que el joven, seducido por la limpieza del agua, se desvestía y se lanzaba al lago. Cuando ella lo vio en sus dominios y a su merced, Salmacis fue hacia él y lo estrechó. Hermafrodito trataba en vano de zafarse. Ella dirige a los dioses un ruego, pidiéndoles que los dos cuerpos nunca sean separados. Los dioses cumplen y los unen en un nuevo ser, de doble naturaleza. Por su parte, Hermafrodito obtuvo del cielo que, cualquiera que se bañase en las aguas del lago Salmacis, perdiese su virginidad. En tiempos de Estrabón, este lago se pensaba que aún tenía este efecto (Grimal, 1963: 206).

El hermafrodita, dice Graille, es el monstruo en los siglos XVII y XVIII en Europa. En la medicina y el derecho se le consideró como una criatura social y sexualmente inadaptada. Como marginales, los hermafroditas son condenados por la transgresión de la moral y de las leyes (Graille, 2011: 139). En el siglo XVIII se pensaba que el hermafroditismo se daba en dos tiempos: después del nacimiento y hasta la pubertad era considerada una simple

anomalía, mientras que después de la pubertad es una auténtica monstruosidad. Se entendía como una ‘mudanza’ del sexo (Salamanca, 2007: 288). También se pensaba que era efecto de realizar alguna actividad física fuerte o esfuerzo violento lo que provocaba que una mujer desarrollara miembros viriles. Otra causa era por colapsos uterinos. Igualmente, se le asignó la categoría de hermafroditas a los bebés que tenían riño o cebocefalia en el siglo XVI en España, por parecer que tenían un pene en la frente. En las ferias, había mujeres que eran presentadas como hombres por ser barbudas. En otros casos, los hombres tenían que ser operados del pecho si la mama era muy prominente (Salamanca, 2007). El hermafrodita pasó de mito a las explicaciones endocrinológicas del sexo a finales del siglo XIX (Missé, 2013: 312). El hermafrodita ahora tiene “similitud con *intersexual*, que es más bien médico” (Mérida, 2009: 39-47).

Alcántara dice que, a mediados del siglo XX, lo intersexual ya estaba conceptualizado desde lo médico y era considerado como anomalía genital o error en la asignación sexual, producto de defectos congénitos (Alcántara, 2013: 174). Unos de los pioneros en el estudio de la intersexualidad fue Hugh H. Young, en el Hospital John Hopkins de Baltimore, lugar donde se creó uno de los primeros centros para la atención de niños con malformaciones sexuales. John Money, sexólogo, fue también uno de los primeros en hacer operaciones de reasignación de sexo en los Estados Unidos, al igual que Anke Ehrhardt. Sin embargo, dice Alcántara, para estos autores, el hermafroditismo se podía leer como *experimentos de la naturaleza*. Y, a pesar de las críticas por sus métodos y evaluaciones en el estudio del sexo y el género, se les puede reconocer que introdujeron las nociones de identidad y rol de género (*ibid.*:179).

En Inglaterra, se pueden reconocer otros términos: a principios del siglo XX, Edward Carpenter, socialista británico, utilizó el término “sexo intermedio” para describir un movimiento político de reconocimiento de las libertades e igualdades entre los hombres y las mujeres. El sexo intermedio sería entonces el reflejo de un tipo ideal por los cambios sociales en Inglaterra a principios de 1900. Carpenter preconizaba la información sexual en lugar del silencio, animaba las relaciones entre personas mayores y cadetes en instrucción, controlándose en “límites razonables” y, recomendaba la continencia y la pureza (Murat, 2006: 176). Su obra, *The intermediate sex*, publicada en 1908, fue una referencia

importante para el socialismo, aunque sus siguientes textos fueran polémicos y quizá, ahora, cómicos. Era muy leído no solo en Inglaterra, sino también en Estados Unidos.

Havelock Ellis, médico y psicólogo británico, publicó en coautoría con John Addinon Symonds, *Sexual Inversion* en 1897; después de la muerte del segundo, en 1898 se reedita el libro eliminando toda referencia de Symonds. El editor fue perseguido por la justicia y condenado por “obscenidad”. Ellis por su parte, comienza a publicar en Estados Unidos (Murat: 2006: 177). Ellis, refutó ideas de Krafft-Ebing y de Chevalier, además de que consideró la inversión como una variación biológica. Publicó una segunda obra, *Studies in the Psychology of Sex*. Ellis estaba a favor de la despenalización y contra la culpabilización de la homosexualidad.

En Alemania, por otro lado, las investigaciones también comenzaban: Magnus Hirschfeld demuestra que existe gran cantidad de tipos sexuales identificables entre los conceptos “hombre absoluto” y “mujer absoluta” (Murat: 2006: 180). Sin embargo, para Hirschfeld, las diferencias tenían que analizarse desde la parte física y biológica en la persona. En su libro, *The Sexual History of the World War*, cita a un soldado y es muy revelador sobre lo que Hirschfeld quería entender sobre el travestimo. Retomo el pasaje por hablar de performance y de *self*: “I expressed the opinión, however, that the man was acting in accordance with his own nature, that *his performance was virtually an expression of his real self* and probably brought his intense satisfaction” (Hirschfeld, 1941: 143, el subrayado en mío).¹⁵²

Para Hirschfeld (1935: 25) se puede encontrar una proporción más o menos fuerte de elementos del sexo opuesto en cada individuo y el desarrollo de estos signos está en función de la edad: entre los veinte y los cuarenta años las diferencias de caracteres sexuales son más marcadas: en la juventud, las mujeres jóvenes tienen un aspecto de hombre y los hombres jóvenes un aspecto femenino; en la edad adulta, después de los cincuenta, las mujeres presentan estigmas viriles, mientras que los rasgos de algunos hombres de la tercera edad llegan a ser, de poco a mucho, femeninos.

¹⁵² “Expresé la opinión que, sin embargo, el hombre estaba actuando acorde con su propia naturaleza, que su performance era virtualmente una expresión de su real *self* y probablemente llevaba su intensa satisfacción”. La traducción es mía.

Hirschfeld (1935: 32) tenía un esquema de clasificación de las cuatro categorías más características de los estados intersexuales: 1) Hermafroditismo: como formación intersexual de los órganos genitales; 2) Androginia: como la mezcla intersexual de otras cualidades corporales; 3) Metatropismo, Bisexualidad y Homosexualidad: como variedades intersexuales del instinto sexual; y 4) Travestismo: como expresión intersexual de otras cualidades psicológicas. Hirschfeld fue quien acuñó el término “travestido” — *transvestite*— en 1910, y hablaba de transexualismo psíquico —*psychic transsexualism*— en 1931 (Mejía, 2016: 34). No sería sino hasta 1949 que David Cauldwell, sexólogo norteamericano utilizará la palabra *transsexual* (*ibid.*: 34), en el artículo “Psychopathia Transsexualis” de la revista *Sexology*.

Robert Stoller, psiquiatra de la Universidad de California en los Ángeles, abrió con sus colegas la primera Gender Identity Research Clinic (GIRC) en 1962. Publicó una de las obras más importantes para entender la transexualidad, *Sex and Gender* en 1968. Ahí explica, desde una visión biologicista y psicoanalítica, los procesos por los que pasan las personas transexuales. A pesar de sus fundamentos teóricos, consideró el peso cultural existente en el género. Si el sexo, para Stoller es una cuestión biológica, es decir, para determinarlo hay que ver condiciones físicas como cromosomas, genitales externos, genitales internos, gónadas, estados hormonales y características sexuales secundarias (Stoller: 1976: 9), el género es más bien un término de connotaciones psicológicas y culturales (*ibid.*). Por género entonces, se entiende la masculinidad y la feminidad, y puede ser independiente del sexo. Además, se pueden encontrar mezclados en las personas, aunque en un hombre predomine la masculinidad y en una mujer, la feminidad. Stoller dice que la *identidad de género* comienza con el conocimiento y el descubrimiento, consciente o inconsciente, de pertenecer a un sexo o al otro. Pero que en algunas personas es algo muy complicado, pues alguien se puede sentir como hombre, un hombre masculino u hombre afeminado, y fantasear con ser una mujer. Stoller diferenció también el término *rol de género* como una conducta manifiesta que se muestra en sociedad; es el rol que se juega con otras personas para establecer su posición mientras que la evaluación de género es concertada (*ibid.*: 10). Para Stoller, el transexualismo es “the conviction in a biologically normal person of being a member of the opposite sex. This belief is these days accompanied by requests for surgical and endocrinological procedures that change

anatomical appearance to that of the opposite sex” (citado por Kessler y McKenna, 2015: 13).¹⁵³

Meyerowitz dice que al final de la década de 1960, *gender* fue un concepto dominante para la explicación de la transexualidad (2004: 115) y para la década de 1970, influenciadas por los movimientos sociales de las mujeres, las feministas americanas se apropiaron de la palabra *gender*, transformando su significado. Así, las científicas sociales feministas usaron género para rechazar la noción de que la percepción del sexo diferenciado en la conducta, el temperamento y el intelecto, fuera simplemente natural o innato (Meyerowitz, 2008: 1355).

La transexualidad aún carga una diferencia negativa: se patologizó como trastorno desde 1980, considerada así por el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). No es sino hasta el DSM-V de 2013 que deja de categorizarse como trastorno y ahora como disforia de género. Actualmente, para el *International Classification of Diseases* de junio de 2018 (ICD-11) de la Organización Mundial de la Salud (WHO), la incongruencia de género sale del apartado de Salud Mental para colocarla en el de Salud Sexual con el objetivo de reducir el estigma y tener mejor aceptación social.¹⁵⁴ Si las violencias hacia las mujeres trans vienen de otro lado, ¿por qué no se categoriza con “disforia o trastorno de género” a los asesinos de mujeres trans?, ¿cuáles serán las consecuencias de diagnosticar la transexualidad en el apartado de salud sexual y no en el de salud mental?, ¿habrá repercusiones en el performance?, ¿cómo las mujeres trans explicarán su experiencia o el sentimiento de sí con este movimiento de clasificación?, ¿por qué la transexualidad tiene que diagnosticarse, evaluarse y reglamentarse?, ¿qué diferencia hay entre la incongruencia de la identidad de una persona cis y una persona trans?, ¿por qué la transexualidad se ubica como un problema y la heterosexualidad no lo es?, ¿a qué mecanismos de control o a qué intereses políticos, religiosos, médicos y sociales responde esta clasificación negativa? Mejía dice “el término transexual se acuñó dentro de los

¹⁵³ “La convicción en una persona biológicamente normal de ser miembro del sexo opuesto. Esta creencia, actualmente, se acompaña de una petición de procedimientos quirúrgicos y endocrinológicos que cambian la apariencia anatómica a la del sexo opuesto”. La traducción es mía.

¹⁵⁴ Se puede consultar el video difundido en: World Health Organization (18 de junio de 2018). *WHO: Revision of ICD-11 (gender incongruence/transgender) – questions and answers (Q&A)* [Video de archivo]. Retomado de: https://www.youtube.com/watch?time_continue=85&v=kyCgz0z05Ik.

márgenes de la psiquiatría y la medicina, e inmediatamente surgieron en estas disciplinas críticas y dudas acerca del manejo y diagnóstico de la transexualidad, así como del manejo conceptual de la categoría” (2016: 47). Hay también una paradoja, como dice Missé: si bien la práctica médica tiene un papel importante en la construcción de la patologización, al fomentar el estigma, también los médicos ayudaron a modificar el cuerpo de personas trans y facilitaron que dieran sentido a lo que les pasaba (Missé, 2013: 21).

¿Cómo se ha nombrado o categorizado en México a las mujeres trans?, ¿siempre se les ha llamado así?, ¿cuáles son las diferenciaciones?, ¿se realizaba alguna transgresión?, ¿en qué contexto se usan las tipificaciones?, ¿son comparables las identidades de personas trans del norte, el centro y el sur del país? En México, desde antes de la llegada de los españoles, los Mexicas usaban el difrasismo *in teuhltli, in tlazolli* (“el polvo, la basura”) para designar tanto la transgresión en general como la sexual en sentido estricto, dice Alfredo López Austin (2010: 33). Más aún, las transgresiones tenían consecuencias en varios niveles: en el individuo, la naturaleza, la sociedad y lo divino. Austin relata cómo el infractor era castigado, sea de manera personal o por la fuerza pública: el orden y la pureza en los rituales eran elementos indispensables para complacer a las divinidades. El autor dice que cualquier conducta o acto transgresor cambiaba el orden y podía ser fuertemente castigado, como las uniones sexuales de distintas etnias o el adulterio. Sin embargo, cada cultura tenía distintas percepciones de la sexualidad y el erotismo: el recato de los mexicas contrastaba con la libertad sexual y la desnudez de los antiguos huastecos quienes, junto con los otomíes, se decían creados por dioses patronos lúbricos o con destinos étnicos ligados a la reproducción (*ibid.*: 34).

Hay que recordar el peso social que tiene la religión católica¹⁵⁵ en México y su relación para reproducir los mandamientos y sermones en la persona (y en la vida pública) y así, clasificacificarla por su conducta, apariencia o palabra, como hombres o como

¹⁵⁵ Con la llegada de los españoles, la religión católica configuró nuevas relaciones sociales y nuevas formas de nombrar las transgresiones sexuales: los hombres que se vestían de mujeres o tenían gusto por conductas femeninas eran condenados como *pecador o pecadora*; el término viene de la religión para denigrar y castigar a aquella persona que comete un pecado nefando. Así se nombraba a la práctica de la sodomía entre hombres. Fuertemente rechazado por la cosmovisión española al observar la práctica entre algunas poblaciones autóctonas de México (Olivier, 2010: 59-61).

mujeres. El pecado implica la transgresión de lo instituido por la ley religiosa.¹⁵⁶ Los rechazos con justificación religiosa que sufren muchas mujeres trans durante la infancia, la juventud o la adultez son varios y son un denominador común en sus historias familiares: su comportamiento afeminado no se debe expresar porque eso ofende a Dios; es pecado que un hombre se comporte como mujer y que le gusten los hombres; es pecado practicar el sexo anal y con diferentes personas; es pecado ser hombre, vestirse de mujer y que te gusten las mujeres; es pecado ejercer el trabajo sexual. Sin embargo, a pesar de ser nombradas *pecadoras* por los otros, el término religioso posibilitó otra forma de autonombrarse y otra diferencia más en la sociedad, como lo relata la mujer trans Emmayesica:

La Pecadora, nombre puesto a una mujer trans que las únicas veces que podía verse como ella deseaba era los sábados en los tómbos o las épocas de carnaval. Ella y *La Maguicha*, otra mujer trans que tampoco pudo hacer su transición, en una época por demás, peligrosa. Fueron de esas heroínas que a pesar de que nunca se amedrentaron ante unos puños y cuchillos, fueron las Silvias Riveras de un México que ya se fue, fueron las Marshas. Mujeres que fueron violentadas en Lecumberri por tomarse una chela en la banqueta de algún baile tibiritero... [ellas] ya habían abierto una brecha para que cupiéramos más gente LGBTTTI en los barrios, en las cárceles, en la sociedad y hasta dentro de nuestras familias.¹⁵⁷

A pesar de que la división binaria del género se aplica en muchas regiones del país, no homogeniza a toda la población, pues se pueden encontrar distintas formas y maneras de nombrarlas/nombrarse y llamarlas/llamarse a lo largo del tiempo. A la par del estereotipo *pecadoras*, existe otra diferencia desde hace siglos: las *muxes* en la sierra del Istmo de Tehuantepec. Las *muxes* se diferencian de las mujeres y de los hombres en el estado de Oaxaca. Dentro del contexto espacio-temporal y simbólico, las *muxes* son un grupo social específico donde categorías como el género, el cuerpo, la sexualidad, toman otras configuraciones sociales con la tradición, la lengua y la cultura zapotecas. ¿Qué es ser *muxe*?, ¿qué diferencias existen con las mujeres trans de la Ciudad de México?, ¿son

¹⁵⁶ Will Roscoe tiene un trabajo muy interesante sobre las transgresiones de género en la religión: en los Galli Greco-Romanos, los Inanna en Sumeria, los Ishtar en Akkad y los Hijra en India y Paquistán. Para la autora, las figuras de la transgresión de género llegan a ser símbolos polivalentes. En la cultura cristiana donde hay un dualismo moral, las transgresiones de género se colocaron en el lado del mal (1996: 204).

¹⁵⁷ Extracto de relato “La Pecadora” escrito en *Facebook* por Emmayesica Duvali, 8 de junio de 2018, URL: <https://www.facebook.com/emmayesica.duvali/posts/2029215190678918>.

comparables dos identidades de espacios, lenguas y culturas distintas? Veámos dos relatos de mujeres muxes:

Ancestralmente hay una práctica, hay cuerpos que hay registros y de expresiones que existían. Hay toda una discusión, porque la palabra *muxe* viene de una connotación del siglo XVI, la connotación es la palabra *muyer*, *muler*, *muxe*, en todo caso es una derivación de un hombre que nace masculino pero que genéricamente vive como mujer. No hay muxes según yo en todo México. Hay muxes en el estado de Oaxaca, sí, pero en la región del Istmo y, no solamente en la región del Istmo, en ciertos pueblos que de alguna manera atraviesa por el tema del lenguaje. Yo personalmente aprendí a hablar el zapoteco desde que tengo consciencia, desde los tres o cuatro años [...] En el artículo del castellano tú tienes *el o la*, no hay un punto medio. Y en el zapoteco descubrimos [...] que en nuestra vida cotidiana siempre nos llamaron el *ti* [...] Es el *ti muxe*. El *ti* es un artículo que tenemos en la lengua zapoteca, que no define a la persona, a la cosa o animal, sino que lo acompaña gramaticalmente [...] Es un artículo que permite ser y no condiciona un género.¹⁵⁸

El ser *muxe* es una identidad cultural: tiene demasiados colores, demasiados olores y demasiados sabores. Es un ícono cultural indígena. El ser muxe es totalmente una parte espiritual desde donde puedes definir tu identidad, tu preferencia y tu comportamiento sexual. No necesariamente el ser muxe tiene que vestirse de forma femenina, es una actitud frente a la vida, de sentimientos y de espiritualidad; el ser humano se identifica como una persona distinta en sexo y género.¹⁵⁹

Si estos relatos se comparan con los de mujeres trans, son radicalmente distintos los elementos a analizar. Sus performances son distintos. Son inconmensurables los prismas de las identidades trans de la Ciudad de México a las muxes de Oaxaca, y estos, distintos a los berdaches¹⁶⁰ de Norteamérica. El documental *Muxe's: auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro* de Alejandra Islas muestra cómo las muxes interactúan en la comunidad, las creaciones lingüísticas con su lengua zapoteca, sus actividades laborales, los lugares de encuentro, las identificaciones con la madre, las fiestas y los rituales en Juchitán, Oaxaca.

¹⁵⁸ Relato tomado del documental *Amaranta Gómez cba*, Dir. Andrés Irigoyen, producido por Estudios Pacífico, 2014. Visto en *Youtube*, el 29 de noviembre de 2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kRtdYej1bKQ>.

¹⁵⁹ Retomado de: Victoria, Laura (presentadora). (20 de octubre 2017). *¿Ser Muxhe es igual a ser Trans?* [Transmisión 107 en Podcast]. En Transfuga Radio. Recuperado de: http://mx.ivoox.com/es/107-transfuga-tema-ser-muxhe-es-igual-a-audios-mp3_rf_21612756_1.html. La transcripción es mía.

¹⁶⁰ Las investigaciones de Lang (1998) y Roscoe (1994) sobre los berdaches en Estados Unidos dan otros elementos a analizar en la constitución del *self* (clasificados como *women-men* y *men-women*), cruzan y mezclan los roles de género. El término *berdache*, dicen las autoras, tiene un origen árabe y persa. Fue usado en Norteamérica en el siglo XVII, pero generalmente adoptado hasta el siglo XIX por los antropólogos norteamericanos.

Las muxes, como dice Miano, son un ejemplo claro para entender que el reconocimiento, la asignación y la identidad de género dependen del contexto, el momento, el uso, los interlocutores y los grupos sociales (2001). Las muxes crean otro orden del género.

Los estereotipos han sido creados en el imaginario social, pero también de forma institucional.¹⁶¹ Para la segunda mitad del siglo XX, la sociedad mexicana fue testigo de la creación de estereotipos para la transexualidad, pues aparecieron varias formas de nombrar a las mujeres trans: una de ellos fue la de *mujercitos*, mote difundido por la revista *¡Alarma!* durante los años de 1963-1986. Fue el director de la revista, Carlos Zamayo, quien les nombró *mujercitos*, como expone Vargas (2014). La revista se caracterizaba por difundir noticias amarillistas y presentaba fotografías de mujeres transgénero con títulos de perversos, enfermos y depravados. La obra de Vargas da una imagen de la percepción mediática de travestis y vestidas en México. Es interesante su lectura de la imagen como performance de feminidad; sin embargo, difiere de una idea desarrollada: “en las fotografías antes descritas, al posar para *¡Alarma!*, los mujercitos se proveen de una identidad, no de lo que son, sino de lo que les gustaría haber sido”. La identidad, como vimos, no solo se construye con aquello que el individuo *posa* o por la *etiqueta social*, sino por cuestiones estructurales y por las experiencias del *self*. *¡Alarma!* no les dio identidad, les impuso más bien un estereotipo. La identidad no es algo que se puede proveer o dar y, seguramente, sin las fotografías, ellas tenían su identidad definida, si es que le podemos llamar así cuando en esa época, el término identidad apenas comenzaba a discutirse. Tenían nombre, sobrenombre, usaban una vestimenta, se identificaban con algo/alguien y tenían espacios de convivencia e interacción, como lo muestra Prieur en *La casa de la Mema*, al

¹⁶¹ En 1865, el emperador Maximiliano manda a hacer un *Registro de Mujeres Públicas* con 598 fotografías, conforme al Primer Reglamento de Prostitución para el Distrito Federal. Entre ellas están quienes realizan la prostitución: se les clasificaba en distintas clases según el lugar de trabajo o descendencia: de primera, de segunda, de tercera y las aisladas, que tenían alguna enfermedad. Durante este periodo, las prostitutas o trabajadoras sexuales fueron “estigmatizadas por su vida sexual venal y promiscua y obligadas a sujetarse al control de las autoridades tanto sanitarias como policíacas” (Núñez, 2016: 257). Fueron mujeres que transgredieron las pautas morales o las leyes penales (Speckman y Bailón, 2016: 12). El archivo lo conserva el Instituto Nacional de Salud Pública en Cuernavaca Morelos. Se pueden ver algunas fotografías en los siguientes links: <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/patrimonio/los-rostros-de-la-prostitucion-en-la-epoca-de-maximiliano#imagen-6> y <https://masdemx.com/2018/06/mexico-historia-curiosidades-maximiliano-registro-postitutas-prostitucion-fotografias/>.

diferenciar y describir a las *Jotas* en Nezahualcóyotl, Estado de México, con su estilo de vida, su valentía y su convencionalismo (2008: 329).

Durante las mismas décadas, aparece otro término para estereotipar a las mujeres trans: *vestidas*. Su uso se remonta a los años de 1970-1980. Es un término que se utiliza para diferenciar a un hombre que se viste de mujer: puede ser una práctica de travestismo o ser parte del performance de una identidad femenina definida. Vargas dice que numerosas travestis provenientes de sectores socioeconómicos de ingresos bajos se reapropiaron del término *vestida* como forma de empoderamiento frente a la marginación histórica de sus comunidades (Vargas, 2016). Recordemos que, en esas décadas, la persecución policial y el arresto por expresar una identidad no normativa eran causa de encarcelamiento o de abusos por parte de la policía y las autoridades. El término *vestida* aun se llega a escuchar en el imaginario social dentro y fuera de la comunidad LGBTTTTI, aunque muchas mujeres trans toman distancia y si hacen referencia a este, es para explicar cómo se les nombraba antes. Ahora parece ser peyorativo y discriminatorio, al no describir el sentir, la experiencia o la identidad trans, sino solo el resultado de que un hombre se vista de mujer. También juegan con la significación para decir que todos y todas somos *vestidas*: todos y todas vestimos algo.

Son interesantes los términos *pecadora*, *vestida*, *mujercito* y *jota*, que se han utilizado en México para llamar o nombrar a las mujeres trans, pues tienen cierta dualidad en las palabras mismas y transgreden distintos órdenes sociales: *pecadora* con terminación femenina para llamar a un hombre, término que transgrede la ley religiosa; *vestida* viene de vestido, pero al portarlo un hombre, él deviene vestida, transgrede la vestimenta y la apariencia que no “debería” portar o tener un hombre; *mujercito* inicia con mujer (femenino) pero termina con cito (masculino y diminutivo), transgrede el binomio de género y posibilita otro de su misma unión; y *jota*, que se utiliza para etiquetar a hombres homosexuales/gay como “jotos”, pero algunas identidades trans, gay y lésbicas lo feminizan y se autonombran como jotas; transgrede la preferencia heterosexual. Estos estereotipos han sido la forma de nombrar a las mujeres trans en las últimas décadas. Términos que se les imponen y en la mayoría de los casos, son usados para discriminar, rechazar, violentar y asesinar, pero también los han legitimado, subvertido y usado muchas minorías sexuales o grupos sociales con identidades distintas para autonombrarse. Ahí se

transgrede lo que Rouch llama el sistema de simbolizaciones culturales y de relaciones sociales en la diferencia de los sexos (2011: 95). Los términos descritos también transgreden los marcos de percepción del observador: la interpretación de lo que visualmente debe ser un hombre o una mujer sale de los límites. Sin embargo, no solo quienes transgreden el género están en el problema, como dice Bornstein, sino todos dentro del sistema del género, pues uno se lastima al poner todo el tiempo y el esfuerzo en obedecer sus reglas, uno se lastima gravemente por ser un hombre real o una mujer real (2006: 241).

Actualmente, en la Ciudad de México y específicamente en el Centro Cultural Border Jauría Trans*, hay un uso interesante del * (asterisco): *Lo trans**. A pesar de que el uso del asterisco comenzó con las nuevas tecnologías en contextos anglosajones y que quizá puede tener mayor apertura para otras expresiones de género, solo se utiliza de forma escrita y no de manera oral. El asterisco se utiliza

como forma de englobar la heterogeneidad de experiencias de las personas transexuales, transgeneristas, transexuales pre-operados, post-operados, etc. Se añade un asterisco para señalar que los posibles objetivos comunes pueden aunar personas con nociones muy distintas sobre su identidad. También se hará referencia a las personas de todas las edades que *rompen con las expectativas, roles y apariencia que se les asigna desde el nacimiento* (Platero, 2014: 29-30, subrayado en el original).

El asterisco también puede hacer referencia a géneros fluidos o no binarios o no aceptados o no deseados. Aunque tiene sus límites: nadie se nombra como “soy un/a hombre/mujer trans asterisco/a”. Utilizar *trans** puede ser ambigüo y general. El uso que hacen del asterisco en el centro cultural parece más bien comercial y publicitario.

En Francia se llega a nombrar a las mujeres trans como el ‘tercer sexo’,¹⁶² este era de 1835 a 1939, el hombre ‘femenino’ y la mujer ‘masculina’; sea cual sea su sexualidad, son figuras ‘desplazadas’ (Murat, 2006: 25). Actualmente, hay otro término que se usa en Francia desde 2009-2010 para describir lo trans: *transidentité* (Espineira, 2015; Espineira y Maud-Yeuse, 2016; Alessandrin, 2011), con el objetivo de eliminar el carácter sexual y binario de la transexualidad. La transidentidad (una palabra reciente que engloba la

¹⁶² En un inicio, el ‘tercer sexo’ se atribuyó a mujeres que deseaban emanciparse y a los pederastas. La historia del tercer sexo no es otro nombre que la historia del feminismo y de la homosexualidad, escribe Murat (2006: 14).

diversidad de las identidades trans: transexuales, transgéneros, alternativos, *trans variante*, *género variante...*) describe un hecho cultural más vasto y presente en muchas sociedades (Espineira, 2015: 68). La autora distingue la transexualidad como concepto y práctica médica de la transidentidad, inscrita dentro de las cuestiones del género. *Las personas trans son, entonces, sujetos transidentitarios.*¹⁶³

Algo que es muy evidente en la Ciudad de México es el uso del término “trans” en todos los eventos a los que asistí durante estos cuatro años, y la definición como mujeres trans en mis entrevistadas y de muchas otras mujeres desde jóvenes a adultas. No se presentan ni como transgénero ni como transexuales. Lo trans es su categoría de presentación: cuando se relacionan con otras mujeres u hombres, marcan su diferencia como trans, igualmente cuando están entre ellas: hacen de lo trans una categoría de protección sobre lo que les pasa a nivel corporal y social. Conocer a más personas trans no solo les da seguridad y confianza sobre las dudas, las angustias o los sufrimientos que hay en el *self*, sino también solidaridad y libertad, al reconocer a sus pares. Lo “trans” entra como transgresión en el orden de género en México, si pensamos la transgresión como más allá de los límites, pero una vez que abre el sistema de género, entra en una dialéctica donde hay otras estructuras simbólicas y sociales con las que se tiene que acoplar e interactuar.

¹⁶³ Algunas transmisiones de radio sobre *Les transidentités* se pueden escuchar en: Kervran, Perrine (productor). (30 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (4/4): Libertés, égalités, transidentités*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En France Culture. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-44-libertes-egalite-transidentites>., Kervran, Perrine (productor). (29 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (3/4): Uniques en leur genre*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En France Culture. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-34-uniquees-en-leur-genre>., Kervran, Perrine (productor). (28 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (2/4): Sous le joug médical: l'invention d'un symptôme*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En France Culture. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-24-sous-le-joug-medical-linvention-dun-symptome>., Kervran, Perrine (productor). (27 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (1/4): Histoire inédite d'une mobilisation*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En France Culture. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-14-histoire-inedite-dune-mobilisation>.

Tríada

Las mujeres trans están en el género de forma dialéctica: “es el ‘campo de fuerza’, para usar una expresión de Adorno, entre consciencia y ser, sujeto y objeto” (citado en Jay, 1986: 103). Lo *trans* es un prefijo del latín que indica “al otro lado de” o “a través de”. ¿Al otro lado de qué, del género, del sexo, de la identidad? La significación es importante porque este *al otro lado* esconde una posición y una acción. Definir lo transgénero como pasar al otro lado del género es reducir a la persona a un cambio identitario como si ahí se definiera todo. Definir la transexualidad como pasar al otro lado del sexo es reducir de manera simple la sexualidad al sexo y a un cambio de órgano genital. Lo trans, a pesar de tener distintas representaciones, legitima una diferencia dentro de otras diferencias. Las historias de vida de las mujeres trans muestran que la identificación del sexo-género no es algo absoluto, puro o definido entre masculinidad o feminidad, sino que hay un movimiento dialéctico, entendido no como contradicción, negación de dos entes o procesos, sino un movimiento triádico entre la feminidad, la masculinidad y lo trans. Esta dialéctica en el género es una estructuración constante.

Tratar la sexualidad como dialéctica no es llevarla a un proceso de conocimiento ni reducir la historia de un hombre a la historia de su consciencia. *La dialéctica no es una relación entre los pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia una otra existencia que la niega y sin la cual, por tanto, ella no se mantiene* (Merleau-Ponty, 2010: 854, el subrayado es mío).

En el sistema sexo-género, por un lado, las mujeres trans tienen que dialogar —de manera simbólica, corporal y discursiva— con la feminidad, para identificar, aprender y expresar su *self*; por otro lado, tienen que ocultar y sujetar la masculinidad, a la que controlan de manera simbólica, corporal y discursiva. Además, enfrentar las violencias, las discriminaciones y las exclusiones del sistema social, y en estos procesos, definir lo trans. El género es “el mecanismo a través del cual se producen y se naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero el género bien podría ser el aparato a través del cual dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan” (Butler, 2006: 70). Las personas trans utilizan estos mismos mecanismos en que se construye la feminidad y la masculinidad para definirse y resignificarlos al mismo tiempo desde el nivel corporal: ahora existen mujeres

con pene, hombres con vagina o intersexuales que presenten características físicas de ambos sexos. Las mujeres trans deconstruyen y desnaturalizan estas representaciones sociales de lo masculino y lo femenino para definir no solo su diferencia, sino su reconocimiento dentro del binomio sexual. *El self dialectiza sus experiencias de género*. “La experiencia transexual y transgénero es un paradigma para ayudar a pensar un nuevo modo de construcción identitaria, y que, coexistiendo con otras, es funcional” (Sironi, 2011: 107). La participación de mujeres trans en la vida pública de la Ciudad de México es activa, resistente y visible.

Shulamith Firestone dice en *La dialéctica del sexo* que hay desigualdades básicas que produjo la naturaleza en las diferencias biológicas, pero que se consolidaron e institucionalizaron de manera cultural en sacrificio de las mujeres (1976: 257). Para Pateman hay un contrato social y sexual, pero el segundo se ha negado. O en todo caso, tiene mayor poder el primero como orden social patriarcal. En el contrato sexual entre los hombres y las mujeres —escribe Pateman—, hay una historia de sujeción de las mujeres y de libertad para los hombres (2010: 22). Butler dice que es más bien el género el que ha creado su propio y distinto régimen regulador y disciplinador; a través de la norma que “rige la inteligibilidad, permite que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales imponiendo una red de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá y de lo que no aparecerá dentro de la esfera de lo social” (Butler, 2006: 69). Ahí, la mujer —continúa Butler— como categoría ha sido utilizada de forma diferencial y con ánimos de exclusión, y no todas las mujeres han sido incluidas en estos términos; las mujeres no han sido totalmente incorporadas en lo humano (*ibid.*: 63). Esto nos lleva a pensar, ¿quiénes entran en estas categorías de lo masculino, lo femenino, y lo trans?, ¿qué tipo de hombre?, ¿qué tipo de mujer?, ¿qué tipo de trans? Si las mujeres trans entran como una diferencia más, ¿qué características deben proyectar?, ¿qué tipo de performance?

Hay dialécticas por las que pasan las mujeres trans dentro de la dinámica del género: una de ellas es la que se establece entre lo “natural” y lo social: entre lo biológico y la construcción cultural, entre el sexo asignado y el sexo deseado, entre la imagen impuesta y la imagen de la fantasía, entre la materialidad del cuerpo y su performance, entre el cuerpo definido y el cuerpo modificado, entre la masculinidad exigida y la feminidad

añorada, entre el rol esperado y el nuevo estatus social, entre el símbolo y su transgresión. Lo natural en el ser humano tiene poco de natural. La condición humana es un producto socio-histórico y cultural (Bauman, 2002). El conocimiento como interpretación del mundo está socializado (Schütz, 1982; Berger y Luckmann, 1991), sin embargo, el discurso de lo natural en las personas (desde el sexo, el comportamiento, la vestimenta y las actuaciones) pesa sobre lo social. Es aún una justificación para reglamentar el *self*, sus deseos, su comportamiento, sus roles. Lo trans entra en esta dinámica e implica la dialéctica de una experiencia singular:

Dentro de la hermenéutica del sujeto *transidentitatio*, ni el género ni la sexualidad ni el territorio geográfico constituyen más ‘asignaciones de residencia’, menos aún experiencias ‘naturales’. Eso que es ‘natural’, es el cambio, es la multiplicidad de referencias y de mundos interiores y exteriores (Sironi, 2011: 108, la traducción es mía).

La dialéctica de lo natural y lo social se reproduce en la vida cotidiana como marcos de interpretación que determinan la categorización: es natural ser niño o ser niña, y, de acuerdo a los órganos genitales se clasifica en una de las dos *clases sexuales*, como dice Goffman (1977: 302). Además, es natural tener cierto tipo de juguetes, de colores, crecer, sentir atracción por el sexo opuesto y tener hijos. Este esquema de percepción está interiorizado a nivel individual y opera de manera sistemática dentro del orden social. La medicina y la clínica, por su parte, han tenido gran peso en esta asignación del género en el *self*. En lo social, los aparatos del estado y las instituciones han reforzado esta naturalidad y, a través de formas de control, han disciplinado y reglamentado no solo los cuerpos sino las categorías de representación, las categorías de diferencia, las categorías de asignación. “I can choose —dice Schütz— only between projects wick stand to choice” (1982: 78). Sin embargo, las personas trans no solo demuestran que se *hace género* en la interacción cotidiana (West y Zimmerman, 1987: 130), sino que se pone en cuestión este orden natural y social de lo que normalmente se asigna a un hombre y a una mujer en la vida cotidiana, y más profundamente: entre el cuerpo y la estructura social. Berger y Luckmann dirán que hay una *dialéctica continua* que se presenta desde las primeras socializaciones:

Es posible hablar de una dialéctica entre la naturaleza y la sociedad [...] Hay una dialéctica continua que comienza con las primeras fases de socialización y continúa desarrollándose a través de la existencia del individuo en sociedad, entre cada animal humano y su situación socio-histórica. Externamente, es una dialéctica entre el animal individual y el mundo social; internamente, es una

dialéctica entre el substrato biológico del individuo y su identidad producida socialmente (1991: 201).

Al estar en esta dialéctica entre lo natural y lo social, las mujeres trans exigen más diferencias: “la experiencia trans, nos hace entrar en el universo donde los hombres dan a luz a sus hijos, y hay mujeres que conciben con su esperma, pero también mujeres que son papás y hombres que son mamás” (Hérault, 2014: 7). Esta es una transgresión de la relación naturaleza-sociedad. O diría Rouch (2011: 74), es la ruptura entre sexualidad y procreación. La organización social de la diferencia de sexos —dice la autora— está fundada sobre las particularidades biológicas de cada uno de los sexos dentro de la reproducción, todo lo que viene a modificar el paradigma biológico perturba no solamente las reglas de paternidad basadas en el famoso ‘*mater certa, pater incertus*’,¹⁶⁴ sino que hace vacilar la concepción de la diferencia de sexos que es su consecuencia (Rouch, 2011: 77, la traducción es mía). Berger y Luckmann dicen que en esta relación dialéctica la sociedad pone limitaciones al organismo, así como este pone limitaciones a la sociedad: “la dialéctica se manifiesta como la resistencia del substrato biológico a su amoldamiento social” (1991: 203). La relación entre la naturaleza y lo social está en el discurso de muchas mujeres trans: para ellas, su identidad está en su cuerpo (en su mente), como condición de su naturaleza. No es algo que viene de afuera, que se aprendió o que sea producto de la identificación. O en todo caso, no le dan el peso decisivo a lo exterior. Para las mujeres trans, es algo que está en ellas desde el nacimiento o antes, durante el embarazo. Esta dialéctica entre lo biológico y lo social, dice Berger y Luckmann, se presenta desde la socialización primaria en los niños, cuando hay imposiciones de la estructura temporal de la sociedad sobre la temporalidad natural de su organismo (*ibid.*). Así, por ejemplo, se les asignan horarios específicos para comer, dónde y cómo hacerlo, o los horarios para dormir. En esta dialéctica entre lo natural y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma (*ibid.*: 204). Détéz sostiene el mismo argumento: la relación entre el cuerpo y la sociedad se establece en un movimiento dialéctico, pues el cuerpo se somete a factores estructurales (2002: 221).

En términos de género y, más precisamente, en el sexo, aún pesa lo natural: “si el género es cultural y social, el sexo es biológico”, en el imaginario social. Es una división que se reproduce en la vida cotidiana. Pero la “anatomía” y “el sexo”, dice Butler, no

¹⁶⁴ “Madre cierta, padre incierto”.

existen sin un marco cultural (2006: 25). Para Luce Irigaray, el sexo no es ni biológico ni social, sino una categoría lingüística que existe de la división entre lo social y lo biológico (*ibid.*: 71). Si se toma en consideración esta afirmación, entonces se tiene que analizar la etimología de *sexo*.

En Europa, la palabra *sexo* parece tener una misma raíz: para los ingleses viene del latín *sexus*, “similar a cortar para dividir” de 1350 a 1400 (Berg, 1987: 1754). Para los franceses, la palabra *sexo* existe desde 1265, es *ses* hasta el fin del siglo XII, y *raro* hasta antes del siglo XVI; del latín *sexus*, rad. *sectus* “separación, distinción” (Rey, 2001: 413). Lo que quiere decir que *sexo* significa cortar, separar, pero no en dos o tres o cuatro o cinco sexos. Para el filósofo Jean-Luc Nancy, hay un solo sexo, pero su nombre dice separación: *sexo* deriva de *secare* (cortar) o de *sequor* (seguir). Lo que resulta separación, sucesión y acompañamiento (2017: 114). Habría que entender entonces, ¿cómo se llegó a dos sexos?, ¿en qué momento se dividió en dos? Fausto-Sterling dice que fue en la Alemania de 1880 cuando la palabra *heterosexual* hizo su aparición pública en un trabajo que defendía la homosexualidad, y en 1892 cruza el océano para llegar a América. Fue entonces cuando los médicos hicieron la separación entre sexo normal y sexo perverso (2000: 14-15). Para la bióloga Fausto-Sterling hay un *continuum* biológico-sexual (siguiendo la argumentación de Kinsey) donde se pueden diferenciar sexos, además de macho y hembra. Los extremos de este *continuum* son el macho (*male*) y la hembra (*female*). Y aunque dice que la naturaleza ofrece más de dos sexos, las nociones de masculinidad y feminidad son nociones culturales (2000: 31). Por lo que se tiene que reconceptualizar la categoría de sexo. Fausto-Sterling propone cinco categorías: 1) los hermafroditas verdaderos (*herms*), 2) los machos pseudohermafroditas (*merms*), 3) las hembras pseudohermafroditas (*ferms*), 4) los machos y 5) las hembras (1993: 21).

Tomas Laqueur dice que, durante el Renacimiento, el sexo no era algo yuxtapuesto, sino que más bien había un solo sexo cuyos ejemplares más perfectos eran etiquetados como varones al nacer, mientras que los menos perfectos se consideraban hembras (1994: 219-220). Sin embargo, había dos sexos sociales con derechos y obligaciones diferentes. Es desde el siglo XVIII, dice Laqueur, que el sexo fue inventado tal como lo conocemos hoy, pues los órganos de la reproducción pasaron a ser lugares paradigmáticos que manifestaban jerarquía y diferencia (*ibid.*: 257). Junto con ello, las investigaciones sobre la estructura del

esqueleto y del sistema nervioso fueron importantes para hacer la diferencia que correspondiera al hombre y a la mujer culturales (1994: 320).

Hay una dialéctica para revelar el *self* en las mujeres trans entre la subjetividad y lo social: la sociedad está ahí para imponer la categoría de persona a la que normalmente se tienen que adscribir, aunque el sentimiento de sí y las prácticas corporales femeninas hagan sentido a las mujeres trans. Si como vimos, su experiencia corporal y su identificación con lo femenino está presente en sus biografías, tuvieron los espacios para ser niñas o travestirse o definirse como mujeres en espacios escondidos o con ayuda de otras personas, esta acción representa una verdadera posibilidad de rechazo a la coacción social. Para la gran mayoría de las personas, durante la infancia, se naturaliza ser niño o niña por las características biológicas. Se da por sentado que existe una diferencia y no hay cuestionamiento porque la norma se impone y sujeta.

Berger y Luckmann (1991) hablan de otro proceso dialéctico que emerge entre el individuo y la sociedad: entre la exteriorización, la objetivación y la interiorización. El individuo deviene miembro de una sociedad a través de disposiciones de un mundo que existe antes que él, donde ‘asume’ su lugar y comparte la realidad con otros a través de un proceso de interiorización de la aprehensión tanto de sus semejantes como del mundo. En esta dialéctica social está el género: “ir haciendo género no es meramente, para los agentes corporeizados, una manera de ser exteriores, a flor de piel, a la percepción de los demás. La corporeización manifiesta claramente un conjunto de estrategias [...] Se tomará entonces el género como un estilo corporal, por ejemplo, un ‘acto’ que fuera a la vez intencional y performativo” (Butler, 1998: 300). Esto nos lleva a pensar no solo el género, sino las condiciones históricas y culturales en las que se ha desarrollado y desarrolla la diferencia sexual, así como las implicaciones de sentido: si se hace género a través del cuerpo, ¿qué género se hace: aquel que enmarcan dentro del sistema heteronormativo o patriarcal? Si se hace cuerpo con estas estrategias, ¿qué cuerpo se hace: aquel del mercado? Para Kessler y McKenna, “el fenómeno transexual no quebranta la dicotomía del género; la refuerza” (2015: 27). Sin embargo, las experiencias trans no se reducen al género o su visualización, su autenticidad fluye a través de varias tensiones tanto subjetivas como sociales en el *self*. Hacen del género otro orden social, hacen del binomio una tríada.

Si las mujeres trans tienen la libertad de elegir el género, lo realizan de forma dramática en la experiencia: controlan el cuerpo, pasan por rituales —que no son exclusivos solo de ellas—, modifican su imagen a través del performance, viene un segundo control en la copresencia, en la interacción o en la relación social donde se enfrentan con el otro. El otro generalizado puede ser lo social: esquemas de percepción, sistemas de valores, de puritanismo y de moral. Y, además, pasan por sistemas de control institucional: escuelas, hospitales, clínicas, burocracias, leyes, familia. Resisten a lo que “debe” ser un hombre, a su masculinidad. Hay un conflicto en los límites del género, donde se toca lo femenino y lo masculino, y tratan de resolverse y definirse como *trans*. Si ponemos la dialéctica en términos marxistas resulta esto: existe una afirmación entre lo históricamente esperado de un hombre (tesis), hay una percepción identitaria femenina distinta a la asignada (antítesis), y posibilitan una experiencia corporal trans (síntesis); este proceso no es solo *continuo* sino conflictivo, resistente y transgresor en las personas trans en la formación del *self*, en la interacción y en la estructura social. En esta dialéctica se enmarca la experiencia corporal: surge lo trans no solo como posibilidad de moverse entre dos esquemas de representación, sino en su diferencia, en su límite.

Lo trans deviene la síntesis de la experiencia tanto temporal como espacial y simbólica: *temporal* como el *continuum* o sucesión de acontecimientos tanto individuales como sociales, para retomar a Elias (1989: 57); hechos que son transmitidos a través de la experiencia de generación en generación, pero que pueden cambiar tanto en practicidad como en significación; *espacial* como la ubicación de posiciones y objetos, además de la relación social en la que se inserta. Es el aquí y el ahora de lo que se comparte en el espacio con los otros y el mundo social; *simbólica* por la representación o categorización de lo humano que va desde la simbolización del lenguaje, de los objetos, de los individuos, hasta el nivel institucional. “La dialéctica del símbolo —nos dice Beuchot— mantiene sin reconciliar a los opuestos, sino simplemente equilibrándolos mediante una negociación” (Volkow, 2011: 53). Esta síntesis es resultado de la dialéctica de la experiencia que no solo dará sentido a la mujer trans, sino dirección y orientación en el mundo. O al menos, son tres categorías analíticas en las que podemos comenzar a descifrar la dialéctica de la experiencia en mujeres trans.

Invención

En la dialéctica del género, las mujeres trans de la Ciudad de México reinventan performances en esta relación diádica entre el *self* y los *selves*, reinventan formas de relación entre ellas mismas, crean regiones o lugares para su diversión, su performance, su organización y su transformación. Algo que es muy creativo, aparte de nombrarse y definir sus identidades, es la creación del verbo transexualizar. Lo dicen como imperativo: *¡transexualízate!* Este tiene su propia significación, pero apenas comienza a definirse. Se escucha en eventos trans de la ciudad, en mesas redondas, espacios de debate y se lee en redes sociales.

“¡Transexualízate!”, dice una de mis entrevistadas:

Es una estrategia para que las chicas se interesen en el tema trans y para que las personas en general se cuestionen. Implica informar sobre la transfobia e identidad de género. Implica dar a conocer lo que hacen otras compañeras en México y Latinoamérica. Todas las personas pueden transexualizarse, y no me refiero a lo corporal, sino a lo psíquico, al pensamiento, a mantener la mente abierta para conocer las diversidades dentro de la diversidad. Es quitarse la barrera del sexo y dejar de mirarlo como algo que marca diferencias pues pone a las personas en una situación inferior y de vulnerabilidad [entrevista VI, 05/06/2015].

Otra de ellas:

Transexualizar es empoderarte: ser mujeres trans en el acto de empoderarse, de aceptarse, de vivir como la mujer que siempre fuiste de origen, y que por error fuiste educada como varón conforme a la sociedad en la que viviste. No somos ni fuimos ni partimos de ser varones. Por eso las mujeres con genitalidad masculina siguen sufriendo. No es ser binarios, no es basarnos en la genitalidad al nacer. Somos mujeres, lo trans es un apellido que hay que *redefinir*, porque no partimos de un punto para llegar a otro. Ser mujer nunca es un tema acabado, ni nuevo ni viejo. Somos mujeres buscando una autoexpresión de origen [...] Soy mujer, una mujer con un cuerpo que a mí me encanta. Vaginoplastía ni loca, amo mi pene. Es así que creo que nosotras las mujeres trans debemos ver nuestra construcción de mujer como propia.¹⁶⁵

Es muy interesante el uso que hacen de transexualizar: si a su performance le llaman transexualizar, es decir, como el acto de devenir tanto personal como socialmente ellas,

¹⁶⁵ Relato tomado de *Facebook* de mujer trans Elena. Visto el 22 de marzo de 2016.

hacen del binomio sexual algo trádico para decir que se vive en un mundo de diferencias. *Transexualízate significa hacer para salir o pasar al otro lado del sexo y, sobre todo, hacer para salir o pasar a donde no está el sexo como diferencia.* Jean-Luc Nancy en su obra *Sexistence* dice que hay una tríada en la existencia: entre el sexo, el lenguaje y la transformación.¹⁶⁶ Lo trans no solo tiene que pasar por diferencias y por el reconocimiento dentro del binomio de género, sino hacer del binomio una tríada y dialectizarla en su diferencia y posibilidades. Es esa relación que describe Nancy: “yo soy cada vez, en cierto grado de composición y de diferenciación entre ‘hombre’ y ‘mujer’, entre ‘hombre homosexual’ y ‘hombre heterosexual’, entre ‘mujer homosexual’ y ‘mujer heterosexual’, y según las diversas combinaciones que se abren y se cierran así las unas a las otras, que se penetran o se tocan las unas a las otras” (2001: 27).

Las mujeres trans materializan la posibilidad de transformar el propio *self*, posibilitando otra categoría, y así marcar su diferencia. Es su capacidad de agencia: “la identidad se establece y se mantiene a través del desarrollo continuo de una autobiografía reflexivamente ordenada, y de la habilidad de continuar una narrativa particular” (Budgeon, 2003: 7). ¿En qué condiciones las mujeres trans de la Ciudad de México hacen la invención del *self*?

Tienes que ser un guerrero o una guerrera para ser una persona trans. Forzosamente. Lo primero que tienes que enfrentar es tu aceptación misma. Hay mujeres transexuales que no aceptan sus genitales y acaban haciéndose una reasignación, por ejemplo. Pero también llegan con la cosa de: “ay, pero la voz, ay pero esto, ay pero lo otro...” Sí, es cierto, recurrimos mucho a las cirugías, pero no todas para poder hacer esta aceptación de sus propios cuerpos [...] Yo tuve que aprender a amar mis genitales, aprender a disfrutarlos. Ahora soy una mujer transgénero bisexual porque también tengo sexo con mujeres y no tengo ningún problema. Antes me ponía un alto. Entonces, con lo primero que tiene que batallar la gente trans es con su cuerpo, con su físico [...] Viene la frustración, pero no puedes vivir frustrada toda tu vida: tienes que aprender a vivir como estás, puedes hacer algunas modificaciones, pero eso es lo primero. Después viene la cuestión de la sociedad: los roles que te impone: ¿vas a ser mujer callada, sumisa, abnegada, golpeada? El hecho simple de haber nacido con genitales de varón, mi papá me lo dijo: “a mí no me importa tu enfermedad, tú puedes hacer lo que tú quieras por otros lados, pero no te vistas de mujer”. ¿Por qué? En su machismo de él, una mujer está

¹⁶⁶ Para Nancy, el sexo muestra que se precede indefinidamente y se sucede. Se precede dentro de una indiferenciación sexual del sexo en sí mismo y se sucede dentro de una pluralización sexual que en adelante tiende también hacia una disociación creciente de las funciones generatrices y de los agentes sexuales (2017: 119).

a este nivel [abajo] y el hombre está acá [arriba]. Entonces, de nacer hombre a querer ser mujer... ¿cómo chingados vas a querer ser mujer? Está la cuestión de que el macho es más. Ahí viene otra lucha porque dices: bueno, me están diciendo que ser mujer en México es un cero. Y la tercera lucha viene con las cuestiones religiosas, la religión te castra [entrevista V, 7/04/2015].

Las personas trans tenemos que inventarnos cuerpos nuevos, tenemos que inventarnos. Son esas historias de amor y de odio que empezamos a crearnos cuando tenemos cinco o seis años; son nuestras propias historias por miedo [...] Porque tienes miedo a enfrentarte... Enfrentarte a tu papá, a tu mamá. Y que te van a decir: “estás en un error”. ¿Qué es lo primero que hacen? Reprimen tu identidad de género, te reprimen, te reprimen [...] Es realmente la guerra que tenemos que estar luchando, a veces la misma sociedad no entiende. Es el tipo de guerras que luchamos. Siempre lo he dicho: al nacer trans te vuelves activista, porque al final de cuentas tienes que empezar a luchar por tu propia vida, tienes que empezar a luchar contra la sociedad, contra la familia, contra los amigos, contra todo el mundo. Hay veces que nos tenemos que engañar a nosotras mismas para poder seguir comiendo. Yo tuve que dejar muchas cosas.¹⁶⁷

Se puede ver claramente cómo muchas mujeres trans pasan por la negación dentro de la diferencia y, más precisamente, por la negación de las experiencias a lo largo de sus vidas. También se pueden interpretar como experiencias de sufrimiento, ahí se va formando el *self*. Sin embargo, resisten a través de su diferencia. ¿Cómo lo hacen? A través del apoyo moral hacia otras personas trans, sean hombres trans o mujeres trans. Tienen una especie de *hermandad*, incluso se llaman entre ellas *hermanas*, cuando se encuentran en la calle, en eventos sociales o se escriben en redes sociales. Hacen redes de apoyo frente a la adversidad, el desempleo, la precariedad. “El *self* se ha convertido en objeto de valoración” (Rose, 2001: 30).

Estas formas de apoyo hacen pensar en un valor muy importante y que —escribe Appiah— es resultado de la identidad: las formas de solidaridad (Appiah, 2007: 58; y Connell, 2009, 2015). Si una mujer trans quiere hacer un cambio de identidad de género en la Ciudad de México y tiene que venir de otro estado de la república, pide hospedaje a otras mujeres trans de la ciudad mientras hace los trámites. La solidaridad también se expresa para participar en una marcha: en el Día de la Mujer y en la Movilización Nacional contra las Violencias Machistas. Van en contingentes o participan de manera individual en apoyo

¹⁶⁷ Relato tomado de “Historias de amor, odio y otras cosas en la vida de una mujer trans”, *Tercera Jornada Cultural Trans 2016*, en el Centro Cultural José Martí, Ciudad de México, 18 de octubre de 2016. La transcripción es mía.

a más mujeres. La categoría transgénero, además de ser una construcción social, es una construcción política, como recuerda Nieto (2008: 197), pero también es una forma de resistencia frente a lo normativo y frente a la misma construcción social y política. Cuando les pregunté a mis entrevistadas: ¿cómo definirías lo trans con una palabra?, sus respuestas son muy claras: *diferencia, diversidad, valentía, autenticidad y resistencia*.

Otro género es posible porque otro performance es posible. Otro performance es posible porque otra enunciación es posible. Otra enunciación es posible porque otro hecho social es posible. Las narrativas del *self* son potencialmente disruptivas:

Me considero una cuerpo disidente, ¿por qué? Porque no concibo el género ni el sexo como una especie de identificación fundadora de una supuesta interioridad psíquica, tampoco como un tipo de elección o voluntad performativa capaz de transformarse a sí misma. Concibo el género como una imposición brutal, colonial y colonizadora. Violentamente asimétrica. Brutal, porque junto con la clase y la raza, por ejemplo, no representa otra cosa que una forma de división sociocultural y económica, una jerarquización de las corporalidades asignadas en una escala de superior a inferior. Colonial, porque es uno de los múltiples engranes mediante los cuales el occidente blanco instaure y salvaguarda su hegemonía global sobre los múltiples pueblos racializados, al menos sobre aquellos que han sobrevivido a sus programas de exterminio. Y colonizadora, porque una vez atrapadas en la trampa del sexo-género, esta nos exige mirar al mundo con la mirada del opresor, despolitizando y mutilando nuestras críticas y acciones. Violentamente asimétrica, porque en la mencionada jerarquía que el género decreta, todas las corporalidades históricas asignadas *mujer* son forzadas a dictar, desde el principio de sus vidas, en la parte inferior de la escala, en ese lugar donde la opresión y la explotación y la violencia asesinan, no conocen límites. Me considero una corporalidad disidente y no una mujer lesbiana porque me parece terriblemente violento reapropiarnos de las historias asignadas, jamás elegidas de otras cuerpos. Me parece completamente atroz que lo trans, mediante su enamoramiento de la mujer singular, continúe reproduciendo la opresión de las identidades femeninas asignadas, aquellas que tanto han vulnerando y continúan vulnerando a las múltiples mujeres, entre ellas, a nuestras aliadas sororarias, pero también que nos quebranta a nosotras mismas. Pensemos en el odio y el repudio que se nos inculca por nuestras cuerpos y que brota cruelmente cada vez que nos miramos al espejo; pensemos en las cuerpos que se caen a pedazos o se pudren en vida debido al afán de ser esa mujer que no existe, borrándose a sí mismas en el proceso.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Relato de Vivian Emilia en conversatorio “La sexualidad de las mujeres trans que sienten atracción erótica y/o amorosa hacia otras mujeres (cis, trans o intersex)”, en el Centro Cultural *Punto La Gozadera*, Ciudad de México, 4 de junio de 2016. La transcripción es mía.

CONCLUSIONES

¿Qué hay que entender o explicar para que la transexualidad sea aceptada socialmente?, ¿qué hay que modificar en la medicina, el género, la cultura, el derecho y la sociedad para terminar con los asesinatos de personas trans o, al menos, para dejar de considerar la transexualidad como un problema? Son dos cuestiones que urge resolver ante los crímenes, la violencia, la discriminación y el rechazo al que se enfrentan muchas mujeres trans. Si bien la violencia está generalizada en el país, hay grupos sociales que pasan por formas de rechazo más exacerbadas, como las minorías étnicas, quienes padecen alguna enfermedad o quienes presentan alguna otra diferencia. Las distintas relaciones sociales en las que se ha valorado y reconocido *al otro* son cuestiones a resolver en la actualidad para detener estos homicidios.

Es de suma importancia analizar la transexualidad en lo colectivo y en lo individual; esto implica tanto distintas formas de acercamiento como distintas formas de cuestionar algo específico. Durante los cuatro años de esta investigación, escuché a mujeres trans durante las entrevistas o en los distintos eventos a los que asistí, y me di cuenta de que cada persona pasa por una historia diversa, una biografía compleja, una invención de su identidad y de su corporalidad. No es lo mismo hablar de mujeres trans que de hombres trans. No es lo mismo hablar de infancias trans que de juventudes trans o de mujeres trans en edad adulta. No es lo mismo hablar de mujeres trans de la Ciudad de México que de muxes de Oaxaca. A distancia y en lo general, pueden pasar por historias similares, pero no en lo particular. Diferenciar el grupo a investigar y definir sus particularidades fue un resultado del trabajo de campo. Las mujeres trans adultas, que vivieron socialmente como hombres por décadas y tuvieron familia con esposa e hijos, enfrentan problemas que no tienen otros grupos. Lo trans, como concepto, imaginario social o representación grupal, no se puede explicar por sí mismo: las categorías de espacio, tiempo y símbolo fueron capitales para abordar lo trans.

La transexualidad no solo implica la identidad de género o el cambio de sexo. El concepto trans está muy ligado con la experiencia, el *self*, el cuerpo y el performance. Aquí la sociología hace varias aportaciones al debate actual. La construcción teórica de los conceptos que giran alrededor del *self* es resultado tanto de la abstracción del trabajo de campo como de mi apuesta por proponer un marco teórico. Traté, entonces, de pasar de un

problema social a un problema sociológico para explicar cómo se constituye el *self*. Luego entonces, sistematicé la experiencia en su dimensión tanto subjetiva como social en el análisis de la transexualidad. Hay mucho desconocimiento a nivel social y cultural sobre qué es lo que viven y cómo experimentan su *self* las mujeres trans.

Merleau-Ponty dice que “yo no soy un campo, yo soy una experiencia” (1971: 72). Con las mujeres trans se puede decir: soy experiencias o un campo de experiencias. Así, traté de demostrar que las experiencias de feminidad no son transiciones tardías, sino que están en sus historias de vida: hay una identificación con lo femenino, pero también una no-identificación con lo masculino desde la infancia. También hay ambigüedad e incompreensión de lo que les pasa. En la infancia se les niega su experiencia y en la edad adulta pasan por experiencias negativas. El aporte sociológico demuestra que la experiencia nos constituye y hay un *continuum* que se forma entre la subjetividad y el mundo. La experiencia es el ritmo y el desarrollo de nuestras vidas, como dice Dewey.

En esta búsqueda se crea una experiencia científica: una lectura en clave de los autores clásicos de la sociología para rastrear los conceptos, la composición de la etnografía y retomar los relatos de mujeres trans en varios eventos a lo largo de la Ciudad de México durante el doctorado. Las preguntas sobre la experiencia dentro de la comunidad trans, sin duda, se pueden plantear para otros grupos desde la academia: ¿cómo se enmarca la experiencia de la transexualidad en hombres trans?, ¿cómo experimentan la transexualidad los niños trans?, ¿qué enfrentan los y las jóvenes trans y quién toma en cuenta sus demandas?,¹⁶⁹ ¿a qué conductas de riesgo se exponen los y las jóvenes trans con su performance? La transexualidad es todavía un tema poco estudiado y falta hacer otras investigaciones en el sentido inverso: ¿cómo el mercado y la publicidad construyen el imaginario y la percepción de “la mujer” en las mujeres trans?, ¿qué están modificando la medicina y las cirugías estéticas en los cuerpos trans?

Cada día hay nuevos registros de personas que quieren hacer un cambio legal de identidad de género: para agosto de 2018, hay más de 3542 trámites de nuevas actas de

¹⁶⁹ *Agenda Política de Juventudes Trans en Ciudad de México*. (2017). Elaborada por Escuadrón T, Red de Juventudes Trans, Transelemental y U Diversidad UNAM, con apoyo de Fundación Arcoíris por el Respeto de la Diversidad Sexual A. C. y el Instituto de la Juventud. México.

nacimiento para hombres y mujeres trans en el Registro Civil de la Ciudad de México.¹⁷⁰ Algo que es muy claro en la ciudad es el uso del término “trans”. Es la respuesta para definir y comprender lo que les pasa a muchas personas a nivel subjetivo y social. El término que significa *a través de* explica mucho de su experiencia: a través del género, a través de lo femenino, a través de lo masculino, a través del sistema social. Por lo que no dudé en llamar a este proceso *experiencia liminal*. Lo trans da identidad, pues es un proceso de identificación del *self*. Lo trans está posibilitando otra distinción de género: no son mujeres ni hombres, sino trans. Esto se puede entender en sus discursos, en sus formas de relacionarse, en sus grupos de interacción y en sus demandas colectivas.

Cuando me acerqué al debate de la identidad, el *self* salió a la luz: ¿con qué concepto hablar de la transexualidad desde la sociología para explicar tanto la corporalidad como la reflexión de sí?, ¿qué otras investigaciones hay en el campo sociológico en México que hablen sobre el *self*?, ¿por qué no se ha tomado en cuenta en español, cuando no tenemos una traducción? El *self* me ayudó para definir aún más mi objeto de investigación, pero, sobre todo, para tejer una red de conceptos que se han utilizado en sociología. El *self* de las mujeres trans se está develando en esta experiencia liminal. Pasa de objeto a sujeto: se observa, se modifica, se produce y lo hace en varias tensiones, conflictos y violencias.

Las mujeres trans ponen de manifiesto que la distinción del *self* como hombre o mujer no es destino, son distinciones que se construyen. Para llegar a ser cada uno, hay una experiencia social: *el sentido del lugar de uno*: el aprendizaje en las posturas, el rol y el papel a jugar; *un control de la corporalidad*: los gestos, el comportamiento, la voz, el caminar, la forma del mover el cuerpo; *un conflicto relacional*: con la familia, la esposa, los hijos, los amigos; *un deseo consciente o inconsciente*: la simbolización del cuerpo y la fantasía del otro; *una diferencia identitaria y política*: ¿mujer?, ¿hombre? o ¿trans?; *una dialéctica de género*: la feminidad, la masculinidad y la transexualidad.

La cuestión identitaria del *self* hace pensar los *selves*, o más precisamente, el colectivo como grupo de identificación y la relación con los otros. La cuestión transexual es una cuestión política: de manera individual, las personas trans exigen sus derechos

¹⁷⁰ Nota: “El registro civil de la Ciudad de México entrega sus actas de nacimiento con cambio de género a 12 transexuales”, *Sin embargo.mx* (periodismo digital), Ciudad de México, 7 de agosto de 2018, URL: <http://www.sinembargo.mx/07-08-2018/3453458>.

explícitamente: hacen declaraciones, discursos; expresan su sentir en redes sociales de lo que les pasa a nivel cotidiano. De manera colectiva: participan en organizaciones, marchas y reuniones sociales. Su sentido político y de politización es muy interesante, al igual que su sentido de hermandad y solidaridad son muy sólidos. Pero el sistema de género heteronormativo y la violencia que enfrentan son avasalladores.

El género no deja de sujetar con sus normas y reglamentaciones. Las mujeres trans no pueden escapar del orden de género y de las asignaciones que se les imponen. Sin embargo, paradójicamente, reflexionan esta asignación y responden de la misma forma: sujetan la masculinidad: la tratan de dominar y controlar para que no se exprese en el cuerpo, la interacción y el estatus social. Esta es una primera característica de su *agencia*. Al mismo tiempo, viene la posibilidad de modificar el cuerpo, de identificarse y nombrarse dentro de la femineidad como segunda agencia. Pero, claro está, lo hacen en varios performances. Algo que puede ser muy legítimo en la comunidad trans es el uso de la palabra *género*. Recordemos que las primeras veces que se usó fue para hablar de transexualidad en la década de 1960. Tanto las personas trans como las intersexuales evidencian que no se puede reducir ni el sexo ni el género a categorías binarias. También es cierto que hay desconocimiento en los colectivos para diferenciar entre transexual, trangénero, travesti o intersexual. Es normal ante la falta de información, pero poco a poco han ido aprendiendo las personas trans.

Cada mujer tiene distintos performances: algunas toman decisiones radicales, como la de inyectarse aceite, o comenzar la toma de estrógenos con seguimiento de la clínica Condesa; pero otras no quieren este seguimiento. Es fácil conseguir medicamentos en México para comenzar una transición. Si los toman: los pausan, los continúan, los pausan. Están en ese péndulo. Detenerlos puede ser por causas distintas: para las mujeres que entrevisté, es una exigencia de la esposa que demanda la masculinidad del esposo; otras no toman estrógenos para no disminuir sus erecciones si realizan trabajo sexual cuando les piden ser activas; otras más, no toman medicamentos porque sus cuerpos no toleran el compuesto de las pastillas y les acarrearán efectos secundarios; y otras más, no toman medicamentos porque para ellas el cuerpo y la identidad de una mujer trans no puede definirse por la toma de medicamentos o por una cirugía. Este último punto toma más y más importancia en las mujeres trans: no solo por la economía, es decir, por no gastar

dinero, ante la falta de empleo o la dificultad para encontrarlo, sino por una cuestión de atención y otra, política. En la atención, evitan ir al doctor porque saben que pueden ser discriminadas, no escuchadas o no tomadas en su sentir durante la atención médica; y la política, porque hacen de la diferencia más diferencias: si la transexualidad es una diferencia, hay más diferencias dentro de ella y lo manifiestan. Ahí el binomio de género ya no alcanza.

Facebook las une de manera rápida: muchas personas comienzan a tejer redes sociales y de apoyo. A varias de mis entrevistadas les permitió saber que no están solas, conocer a otras mujeres trans y comenzar a expresar su feminidad socialmente. En su gran mayoría, las mujeres trans en Facebook hacen publicaciones de sus vidas cotidianas y de la lucha política, sea de manera periódica o en transmisiones de video en vivo. Muchas mujeres trans, o casi todas, denuncian casos de discriminación o violencia hacia sus personas en sus perfiles de Facebook. Convocan también para invitar a talleres, organizan eventos trans, participan en foros televisivos a nivel nacional, realizan reportajes, editan libros, revistas o exposiciones artísticas. Lo más interesante es que muchas de estas actividades son organizadas y pensadas por ellas, es decir, tienen la libertad de crear cómo se presentan. Esta puede ser una tercera agencia colectiva.

A través de las redes sociales y el internet se enteran también de los asesinatos de sus compañeras. Los medios de comunicación participan del desconocimiento que hay sobre la transexualidad: llaman y nombran a las mujeres trans con otras identidades y, peor aún: las muestran remarcando el trabajo sexual o el travestismo o como si fuera justificación del asesinato. Los medios de comunicación generan y reproducen los estigmas. La impunidad de los homicidios es un hecho constante. Los asesinos no fueron detenidos o fueron puestos en libertad.

En términos culturales, lo trans es nombrado y diferenciado con otras identidades. O se les impone una preferencia sexual: “es hombre, se viste de mujer, entonces le gustan los hombres”. No es el caso para todas, no para quienes aman a sus parejas mujeres o tienen preferencia por ellas. Quizá sea un error colocar a las personas trans dentro de la comunidad LGBT: la transexualidad no se puede definir como una preferencia sexual, a diferencia de lo lésbico, gay y bisexual. Tampoco la identidad del *self* en mujeres trans se reduce al sexo o al género. Las siglas norteamericanas LGBT se han impuesto en otros

espacios-tiempos-simbolos que no corresponden a su mismo contexto socio-histórico-cultural. El costo social de esto también ha tenido efectos negativos: ser asesinado/a por pertenecer a la comunidad LGBT, discriminación por parte de la misma comunidad a quienes no llegan a cumplir con el estereotipo y el no reconocimiento de otras formas de nombrarse.

Las mujeres trans tienen identificaciones con lo femenino, pero son resultado de un proceso de socialización a lo largo de sus historias de vida. Es cierto que de niñas convivieron e interactuaron con otras niñas, pero también sabían que no se identificaban o no se reconocían como niños: “no había el contexto, no había forma de expresarlo”, como me dijo una mujer trans. El medio social les reconocía también esta parte femenina. Por lo que encontrar, en la edad adulta, a más personas trans o tener conocimiento de lo trans, dio sentido a su experiencia: les dio certeza, confianza y seguridad.

Si el performance trans interpela en la interacción, hay consecuencias inesperadas: regresión, negación o eliminación de performances. Por eso muchas de ellas tratan de cuidar su voz, su caminar, su presentación. El desprestigio del *self* puede costarles la vida. Aun así, corren el riesgo, no por el riesgo mismo, sino porque está en juego el *face* y su identidad. Con su performance quieren entrar en la diferencia. No dudo de que son diferentes y buscan diferenciarse, pero pasan antes por una *indiferenciación* dentro del género y en la interacción. Si dos performances no se acoplan, o, mejor dicho, si los marcos de interpretación del performance no corresponden con lo que la norma del género establece, puede manifestarse inmediatamente el rechazo, la violencia o la negación del *self*. Es la regresión del performance. Su diferencia también se ha clasificado en términos culturales, sociales y médicos como enfermedad; y, en un país religioso, como pecado o como algo que está mal. De ahí que muchos de los estigmas y los estereotipos con los que se les ha nombrado, sean peyorativos, denigrantes y humillantes. El performance trans puede terminar en tragedia.

Las regiones para ser y actuar libremente sus performances son verdaderos espacios de libertad en la Ciudad de México: desde sus casas donde se transforman o se reúnen con sus amistades, hasta las cafeterías, librerías y centros culturales donde hay actividades sobre lo trans: la obra “Translúcid@” en el Teatro Benito Juárez en 2016, y las exposiciones, “Lo que se ve no se pregunta” en el Centro Cultural de España en 2017, “LGBT+: identidad,

amor y sexualidad” en el Museo Memoria y Tolerancia y, “Femeninas, y al revés” en el Centro Cultural Border en 2018, tuvieron una importancia crucial. Lo trans tiene presencia cada vez más visible en el campo cultural de la ciudad, por lo que posibilita el reconocimiento, la tolerancia y otra diferencia nominativa en la sociedad. Una de las cosas más importantes en las regiones o lugares de las mujeres trans es la relación emotiva con los lugares que habitan diariamente o por donde pasan la mayor parte de su tiempo. Si el espacio público puede ser violento y agresivo, el espacio donde viven puede ser el único espacio para *ser* y *estar*. Sin embargo, en sus relatos, hay la misma intolerancia en el interior de sus familias.

Coincido con Lamas al concluir que la transexualidad altera el orden simbólico (2012: 247). Lo trans muestra los límites de la construcción social del género entre masculinidad y feminidad. Al tiempo de experimentar lo que significa ser hombre ser mujer, lo resignifican, pero también entran como otra diferencia. Hacen del binomio de género algo *triádico*. Luego entonces, la identidad de género de mujeres trans se puede definir como *transfeminidad*. Su diferencia viene a transgredir estas mismas nociones culturales, y muestra que la diferencia sexual se compone de diversidades. Las muxes son un ejemplo de cómo hay una integración y reconocimiento de un grupo social en el sur del país, ¿qué fonemas y semánticas existen en las otras 67 lenguas para describir *lo trans* a lo largo del país? Si lo trans está en boga y en discusión en la actualidad en la Ciudad de México, no hay duda de que llegará el día en que sean más aceptadas y reconocidas a nivel familiar, social, cultural y político. Su resistencia ante las opresiones y coacciones sociales es bien consciente y constante.

Finalmente, hay una invención del *self*. Las mujeres trans son muy creativas en sus performances, en sus discursos y en sus prácticas cotidianas. Aprenden a modificar el cuerpo en la interacción con más mujeres trans; esta transformación implica una nueva forma de nombrarse de manera individual y colectiva. Las mujeres trans están abiertas al diálogo, la comunicación y la divulgación de información sobre temas de género, sexualidad y de la comunidad LGBTTTTI. La violencia de la vida cotidiana no las amedrenta frente a las batallas futuras. El *self* se caracteriza por su resistencia y su valentía. Las mujeres trans solo demandan ser tratadas como mujeres, como ciudadanas y como seres humanos.

ANEXO I

Disciplina	UNAM	Temáticas
Derecho	8	Derechos, visibilidad/invisibilidad legal, procedimientos penales y centros de readaptación, legislación mexicana.
Comunicación	3	Relatos y formas de discriminación.
Psicología	4	Disforia, historias de vida y parentalidad.
Pedagogía	1	Talleres de asimilación.
Antropología	1	Identidad y política.
Estudios Latinoamericanos	1	Cuerpo, resistencia y poder en movimientos sociales (México-Colombia).
Otras instituciones	ITAM, FLACSO, Universidad Chapultepec, Universidad Veracruzana.	Derecho (3) y Psicología (1).

ANEXO II

Entrevista	Pseudónimo	Fecha	Lugar	Duración	Soporte	Transcripción
I	Julia	10/09/2014 17/10/2014 19/11/2014	Café Sanborns/Cdmx	1:50 hrs 2:10 hrs 1:45 hrs	Archivo Julia1.m4a Julia2.m4a Julia3.m4a	10 páginas
II	Elena	9/10/2014 26/11/2014 3/12/2014	Café La pagoda, Col. Cuauhtémoc, Cdmx	1:30 hrs 2 hrs 2:30 hrs	Archivo Elena1.m4a Elena2.m4a Elena3.m4a	15 páginas
III	Sonia	25/09/2014 28/11/2014 11/12/2014	Café Toks/Cdmx	2:15 hrs 1:20 hrs 50 minutos	Archivo Sonia1.m4a Sonia2.m4a Sonia3.m4a	8 páginas
IV	Luz	19/02/2015 11/03/2015	Café Trevi, Col. Cuauhtémoc, Cdmx	2:20 hrs 1:40 hrs	Archivo Luz1.m4a Luz2.m4a	5 páginas
V	Adriana	7/04/2015 21/04/2015	Casa privada, Col. Justo Sierra, Iztapalapa. Cdmx	1:45 hrs 1:50 hrs	Archivo Adriana1.m4a Adriana2.m4a	7 páginas
VI	Itzel	8/05/2015 15/05/2015 5/06/2015	Café/Cdmx	58 minutos 1:30 hrs 2:15 hrs	Archivo Itzel1.m4a Itzel2.m4a Itzel3.m4a	11 páginas
VII	Karla	10/02/2016	Auto privado, Cdmx	30 minutos	Archivo Karla.m4a	3 páginas
VIII	Mirella	14/03/2016 9/04/2016	Café La pagoda, Cdmx	1:55 hrs 1:30 hrs	Archivo Mirella1.m4a Mirella2.m4a	6 páginas
IX	Angélica	12/04/2016 18/04/2016 2/05/2016	Restaurante Toks, Cdmx	2:00 hrs 1:20 hrs 1:50 hrs	Archivo Angéli1.m4a Angéli2.m4a Angéli3.m4a	12 páginas
X	Patricia	3/06/2016	Deportivo, Cdmx	25 minutos	Archivo Patricia.m4a	2 páginas

**La constitución del *self* en mujeres trans de la Ciudad de México:
experiencia, performance y dialéctica de género**

Andrés Alvarez Elizalde

Pregunta principal de investigación:

¿Cómo se constituye el *self* en mujeres trans que vivieron como hombres y que decidieron expresar socialmente su feminidad en la adultez en la Ciudad de México?

Ejercicio guía de entrevista:

Entrevista a mujer trans. La idea de comenzar con otras temáticas distintas a mi pregunta de investigación es con el objetivo de hacer confianza e introducir poco a poco a la entrevistada a la parte central. Las demás entrevistas serán igualmente introductorias con distintas preguntas de acuerdo a la historia de vida de cada mujer trans, pero trataré de hacer los mismos cuestionamientos en relación a la experiencia, el *self*, el performance y el género.

Guía de entrevista

Hablemos de un poco de su infancia...

En la escuela, ¿cómo la trataban sus compañeros y el personal educativo en la primaria?

¿Qué fue lo más agradable de los primeros años en la escuela?

¿Tenía amigos o amigas?

¿Pasó por algún tipo de discriminación?

¿Cómo la llamaban o nombraban sus compañeros?

En su casa, ¿cómo la llamaban: por su nombre o un sobrenombre?

¿Con quién vivía en casa?

¿Qué relación tuvo/tiene con sus hermanos y hermanas?

¿Qué relación tuvo/tiene con su mamá y su papá?

En la infancia, ¿usted se sentía niño o niña?, ¿por qué decía que era niña(o)?

¿Qué le gustaba de lo femenino durante la infancia?, ¿qué le atraía?, ¿alguien le decía a usted que era niña o qué se lo confirmaba?

Esta experiencia, ¿se la platicó a sus papás?, ¿ellos sabían lo que le pasaba?, ¿cuál fue la reacción de ellos?, ¿trataron de hacer algo por usted?

En la adolescencia y la juventud, ¿se seguía identificando con lo femenino?, ¿cómo lo expresaba?, ¿se vestía con ropa femenina o maquillaba?, ¿en qué lugares lo hacía?, ¿cómo explicaba este comportamiento en la adolescencia?, ¿cómo la nombraban o conocían los vecinos?

Hablemos un poco de sexualidad...

En el ser humano hay periodo de conocimiento corporal y de descubrimiento de la sexualidad, a usted ¿le atraían los chicos o las chicas en la juventud?, ¿qué le gustaba de ellos o ellas?, ¿tuvo novios o novias?, ¿ello(a)s sabían de su gusto por maquillarse o vestirse de mujer?

¿A qué edad tuvo su primera relación sexual?

¿Pasó por algún caso de violencia sexual?

¿Cómo fue su primera relación de pareja?

Actualmente, ¿solo le gustan las mujeres o también los hombres?, ¿hacia qué tipo de persona siente atracción?, ¿hay un tipo de personas que más se le acercan para ligarla?

Hablemos del cuerpo...

Quizá muchas personas tenemos algo que nos agrada de nuestro cuerpo o que tratemos de mostrar a los otros, ¿usted tiene alguna parte del cuerpo que le guste mostrar más?, ¿o alguna que no le gusta?

En la juventud, ¿le hacían observaciones por su apariencia física?, ¿qué le decían?

¿Cómo sintió sus cambios corporales masculinos?, ¿había algo que no le gustara?

Actualmente...

Antes de comenzar asumirse socialmente como femenina, ¿llego a pensar o idealizar: qué cuerpo debería tener para tener la imagen de mujer?

¿Cómo inició su cambio a otro género?

¿Hubo algún momento determinante en el que se dio cuenta que se identificaba con otra identidad, podemos decir, de género, sexual o corporal?

¿Con qué persona comenzó a informarse de lo trans?, ¿cómo la conoció?

Si tenía amigos o amigas trans que ya habían comenzado el proceso hormonal o personas que sabían sobre los cambios corporales, ¿le dieron un consejo, una plática?

¿Se acercó a alguna institución para hacer su cambio de imagen?, ¿conoce la clínica Condesa?, sabe ¿qué servicios médicos ofrece?, ¿cómo es el servicio por el personal que labora en este lugar para personas trans?

¿Tenía conocimiento de las consecuencias, las reacciones y los beneficios del tratamiento?

¿Cuál fue el procedimiento?, ¿también tuvo apoyo psicológico?, ¿cómo eran las sesiones?, ¿cuánto tiempo estuvo en evaluación antes de tener autorización médica para comenzar a tomar estrógenos?

Una vez que comenzó el tratamiento hormonal, ¿qué cambios comenzó a sentir en su cuerpo?, ¿cuál fue su reacción?, ¿qué fue lo primero que notó?, ¿qué deseaba o quería que se cambiara en su cuerpo?, ¿qué no cambió? Emocionalmente, ¿cree que hubo algún cambio?

¿Detuvo en algún momento el medicamento?, ¿cuál era la causa?

Si detenía el tratamiento hormonal, ¿hubo alguna advertencia de los médicos? Y si los dejó de tomar, ¿tuvo alguna sensación física de cambio?, ¿qué sentía en el cuerpo?, ¿sentía una diferencia entre tomar y no los medicamentos?

Hablemos de su voz, ¿le empezó a cambiar?, ¿cómo era antes?, después, ¿cómo fue escucharse con otra voz?

Y ahora, cuando se ve en un espejo, ¿qué mira: una mujer trans/hombre trans, una mujer, un hombre, una trans?, ¿cómo se definiría?

¿Hay cuidados específicos sobre su cuerpo que antes no hacía como hombre y que ahora hace?

Actualmente ¿está pensado en hacer otro cambio corporal?

Cada mañana, cada día o cada noche, ¿qué arregla con esmero de su persona? ¿qué trata de cuidar de su cuerpo?, ¿tiene alguna preocupación corporal?

¿Se ha hecho alguna cirugía estética?, ¿cuál fue el costo?, ¿qué otra cosa modificaría de su cuerpo?

¿Qué cambios corporales no se realizaría?

¿Esta usted atrapada en el cuerpo de un hombre?

¿Qué piensa de la transición?, ¿usted pasó de hombre a mujer?

Hablemos de su familia...

¿Cómo se enteró su esposa de su cambio de género?, ¿qué dijo y cómo reaccionó su esposa?

¿Cómo respondieron sus hijos ante este cambio?

¿Cómo explicó a su familia este proceso?

¿Continúa o terminó la relación con su esposa?, ¿la ha vuelto a ver?, ¿cuál fue el argumento de la separación?

Si siguió con ella, ¿tuvieron algún tipo de acuerdo?, ¿qué tenía que mostrar o esconder frente a ella?, ¿cómo se involucra su esposa en su cambio de género?

¿Con qué nombre o cómo la llaman sus hijos?

Cuando tienen reuniones en la escuela de sus hijos, ¿con qué género hace presencia?

Hablemos de su vida social y laboral...

¿Cómo se presentó frente a los amigos de la familia?, ¿cómo se enteraron sus amigos de su cambio de género?, ¿fue la misma relación?

¿Cómo la miraban las personas cercanas que la conocían?, ¿cómo se sentía observada?,

Cuéntame, usted conduce una estación de radio, ¿cómo se llama la estación?

¿Cuándo inició como conductora?

¿Qué objetivos o metas tiene la estación *Transfuga*?

Como personas trans, ¿cuál es su mayor satisfacción y miedo en la ciudad?

¿Buscar o encontrar trabajo es fácil?, ¿cómo es el proceso de contratación o las entrevistas?, ¿qué tipo de trabajos a realizado en la ciudad?, ¿cuál ha sido el que más le agradó?

¿Qué piensa sobre el trabajo sexual?, ¿lo ha ejercido?

Sus amigos o amigas, ¿qué actividad laboral tienen?

Si tiene amigos o amigas trans, ¿qué actividad laboral realizan?

Cuando va en la calle o en el transporte o está en cualquier parte de la ciudad, ¿cómo la nombran las personas desconocidas?, o ¿qué llega a escuchar?

Cuando se encuentra en instituciones sociales como secretarías, en atención médica e incluso en la calle, ¿ha sido discriminada? ¿cómo se ha manifestado esta discriminación?, ¿cuál ha sido su respuesta ante personas que la discriminan?

¿Qué piensa de los asesinatos que son muy frecuentes hacia las mujeres trans?

Hay muchos espacios públicos y lugares donde solo son accesibles por sexo-género, como los tres primeros vagones del metro destinados para mujeres, el bus para mujeres o incluso los sanitarios para mujeres. Cuando está en estos espacios, ¿ha sido detenida por policías, personal administrativo o usuaria(o)s?, ¿qué ha pasado?

¿Tiene algún temor o miedo, que vive o siente, como persona trans?

¿En qué proyecto personal o colectivo se imagina en diez o quince años?, ¿cómo visualiza su cuerpo para entonces?

Si una persona quiere cambiar de sexo-género, ¿qué le recomendaría?, ¿qué le diría?

Hablemos de género...

¿Qué es lo femenino para usted?, ¿hay alguna característica corporal que identifique como femenina?

¿Qué es lo masculino?

¿Sabe cuál es la diferencia entre transexual, transgénero y travesti?

¿Qué es una persona trans?, ¿en qué momento se enteró o cuándo tuvo conocimiento de lo trans?

¿Qué caracteriza su feminidad?

¿Qué motivó o ayudó para expresar tu feminidad socialmente?

¿Cómo identifica a otra mujer trans?

Recientemente acaban de aprobar la reforma al código civil relativa al derecho de toda persona del reconocimiento de su identidad de género, ¿qué piensa de la reforma?, ¿qué otros derechos demandarían en apoyo de las personas trans?, ¿qué hace falta?

¿Usted participa en colectivos o grupos en defensa de derechos de la comunidad LGBT?

Como colectivo o minoría sexual, ¿existe un movimiento trans en México? Que los (o las) agrupe, donde se organicen para manifestaciones o exijan derechos, apoyo jurídico, médico, etc.

¿Cómo definiría lo trans con una palabra?

Muchas Gracias.

ANEXO III

Evento	Lugar	Fecha	Tipo de participación
<p>“Los derechos para personas trans (sexuales y de género) en México” por Dra. Érica Sandoval en 3ra Jornada de Equidad de Género: salud, ciudadanía y diversidad (ponencia).</p>	<p>Facultad de Psicología/UNAM, CDMX</p>	<p>4 de septiembre 2014</p>	<p>Asistencia</p>
<p>Semana Cultural Trans. Diversidad Sexual 2014.</p>	<p>GAM-UAM.I-IPN-Tlalpan-UNAM, CDMX</p>	<p>Septiembre- Noviembre, 2014</p>	<p>Asistencia</p>
<p>“La diversidad sexual ante la discriminación y la violencia” en Coloquio Internacional sobre Derechos Sexuales y Reproductivos.</p>	<p>Universidad del Claustro de Sor Juana, CDMX</p>	<p>25 de septiembre, 2014</p>	<p>Asistencia</p>
<p>“La sexualidad como un derecho humano” en Coloquio Internacional sobre Derechos Sexuales y Reproductivos.</p>	<p>Universidad del Claustro de Sor Juana, CDMX</p>	<p>26 de septiembre, 2014</p>	<p>Asistencia</p>
<p><i>Buck Angel</i> [Hombre trans], en Coloquio Internacional sobre Derechos Sexuales y Reproductivos (Conferencia).</p>	<p>Universidad del Claustro de Sor Juana, CDMX</p>	<p>26 de septiembre, 2014</p>	<p>Asistencia</p>

“Transgeneridades: transición, transgresión, identidad” en Semana Cultural Trans Diversidades 2014 (ponencia).	UAM-Iztapalapa, CDMX	30 de septiembre, 2014	Asistencia
“Inserción de la población Trans en la sociedad mexicana en el Siglo XXI. Presente y futuro” por Laura Victoria Martes en Semana Cultural Trans Diversidades 2014 (ponencia).	UAM-Iztapalapa, CDMX	30 de septiembre, 2014	Asistencia
“Tips y consejos para travestis, transgénero y transexuales” por Karla Ivón en Semana Cultural Trans Diversidades 2014 (ponencia).	UAM-Iztapalapa, CDMX	30 de septiembre, 2014	Asistencia
“Mujeres Trans y el sistema penitenciario” por Almas Cautivas, en Semana Cultural Trans Diversidades 2014 (ponencia).	Col. Gustavo A. Madero, CDMX	4 de octubre, 2014	Asistencia
XXI Coloquio Anual de Estudios de Género.	PUEG/UNAM, CDMX	5, 6 y 7 de noviembre, 2014	Ponencia
Cuatro Intempestivas sobre el Género. Ciclo de conferencias: Intersexualidad.	Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir-17, Instituto de Estudios Críticos,	5 noviembre, 2014	Asistencia

	CDMX		
Cuatro Intempestivas sobre el Género. Ciclo de conferencias: Transexualidad.	Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir-17, Instituto de Estudios Críticos, CDMX	11 de noviembre, 2014	Asistencia
Seminario permanente: Travestismos, Transgéneros, Transexualidades e Intersexualidades: visiones multi y trans disciplinarias.	ENAH, CDMX	noviembre de 2014 — abril de 2015	Asistencia
Lo Trans en México (conversatorio).	Museo Franz Mayer, CDMX	13 de Junio 2015	Asistencia
37 Edición de la Marcha del Orgullo LGBTTTI.	Paseo de la Reforma, CDMX	27 de junio, 2015	Asistencia
Cuarto Coloquio Internacional Dimensiones Transgénero.	ENAH, CDMX	12, 13, 15 y 16 de octubre, 2015	Seguido por <i>Livestream</i>
<i>Des études sur le genre à l'éducation au genre (coloquio).</i>	Institut de formation au travail éducatif et social (IFCAAD), Estrasburgo, Francia	9 y 10 de noviembre, 2015	Asistencia
<i>Foucault à présent, Foucault au présent (ponencia).</i>	MISHA/Université de Strasbourg, Francia	17 de noviembre, 2015	Asistencia
La sexualidad de las	Punto la Gozadera,		

mujeres trans que sienten atracción erótica y/o amorosa hacia otras mujeres -Cis, Trans o Intersex- (conversatorio).	CDMX	4 de junio, 2016	Asistencia
“La identidad trans” por Mónica Renata Calderón (ponencia).	Instituto de Terapia Racional Emotiva de México (ITREM), CDMX	24 de mayo, 2016.	Asistencia
“Trangénero en México : cuerpo, identidad y política” en V Simposio becarios Conacyt en Europa.	Parlamento Europeo de Strasbourg, Francia	6, 7 y 8 de abril, 2016	Ponencia
Hablemos del *, Charla con Mauro Cabral [Activista Intersexual].	Museo Univeristario del Chopo, CDMX	2 de Marzo, 2016	Asistencia
38 Edición de la Marcha del Orgullo LGBTTTI.	Paseo de la Reforma, CDMX	25 de junio, 2016	Asistencia
EROTISMOS. La vida íntima de los objetos (exposición).	Museo de Objeto del Objeto (MODO), CDMX	25 de agosto, 2016	Asistencia
“Expresiones artísticas desde lo trans: Natham G. Ambriz, Lia la Novia Sirena y Gabriel, Naked Men”, en 5tas Jornadas de Equidad de género: salud, ciudadanía y diversidad.	Facultad de Psicología/UNAM, CDMX	31 de agosto, 2016	Asistencia

“Centro Comunicación de Atención a la Diversidad Sexual. Red de Juventudes Trans”, en 5tas Jornadas de Equidad de género: salud, ciudadanía y diversidad.	Facultad de Psicología-UNAM, CDMX	1 de septiembre, 2016	Asistencia
“Parentalidad Trans” por la Dra. Olga Mejía, en 5tas Jornadas de Equidad de género: salud, ciudadanía y diversidad (ponencia).	Facultad de Psicología-UNAM, CDMX	2 de septiembre, 2016	Asistencia
<i>Splendeurs et misères. Images de la prostitution, 1850-1910 (exposición).</i>	Musée d’Orsay, París Francia	1 de octubre, 2016	Asistencia
“Masculinidad y hombres Trans” en 4º Foro Capital Transjóvenes (conversatorio).	Museo Universitario del Chopo, CDMX	6 de octubre, 2016	Asistencia
“Trabajo sexual: democratización vs precarización” en 4º Foro Capital Transjóvenes (conversatorio).	Museo Universitario del Chopo, CDMX	6 de octubre, 2016	Asistencia
“Redes sociales y personas trans” en 4º Foro Capital Transjóvenes (conversatorio).	Museo Universitario del Chopo, CDMX	6 de octubre, 2016	Asistencia
“Visibilidad Trans y discriminación. Jóvenes	Museo Universitario	6 de octubre, 2016	Asistencia

por la igualdad” en 4º Foro Capital Transjóvenes (conversatorio).	del Chopo, CDMX		
“El arte y lo trans: política, representación y estética” en 4º Foro Capital Transjóvenes (conversatorio).	Museo Universitario del Chopo, CDMX	6 de octubre, 2016	Asistencia
“Historias de amor, odio y otras cosas en la vida de una mujer trans”, en Tercera Jornada Cultural Trans 2016 (conversatorio).	Centro Cultural José Martí, CDMX	18 de octubre, 2016	Asistencia
V Coloquio Internacional Dimensiones Transgresoras. Lo translúcido contrastante.	ENAH, CDMX	11-14 de octubre, 2016	Seguido por <i>Livestream</i>
TRANSLÚCID@ (obra de teatro de Elena Guiochins).	Teatro Benito Juárez, CDMX	25 de noviembre, 2016	Asistencia
LO QUE SE VE NO SE PREGUNTA (exposición histórica documental de identidades trans y de género no conformista).	Centro Cultural de España en México/Centro Cultural Border, CDMX	15 de febrero, 2017	Asistencia
¡QUE SE ABRA ESA PUERTA! Sexualidad, sensualidad y erotismo (exposición).	Museo del Estanquillo, CDMX	17 de febrero, 2017	Asistencia

<p>“Entre el no-lugar y el espacio practicado: encuentros íntimos de jóvenes en el último vagón del metro”, en II Seminario Internacional Jóvenes y Espacio público.</p>	<p>IIS/CEIICH/UNAM, CDMX</p>	<p>15 y 16 de febrero, 2017</p>	<p>Ponencia</p>
<p>“Territorios del self y del género en un no-lugar: interacción homoerótica en el metro de la Ciudad de México” en I Congreso Internacional Espacialidades. Territorios, movilidades, conflictos y caminares.</p>	<p>BUAP, Puebla, México</p>	<p>13, 14 y 15 de marzo, 2017</p>	<p>Ponencia</p>
<p>Segundo Congreso Internacional sobre Género y Espacio. Y 3er Seminario Latino-Americano de geografía, gênero e sexualidades.</p>	<p>UNAM-UAM.I-Congenia, INAH, CDMX</p>	<p>16 al 19 de mayo, 2017</p>	<p>Asistencia</p>
<p><i>Pour la Sociologie et pour en finir avec la ‘culture de l’excuse’ por Bernard Lahire (ponencia).</i></p>	<p>Université de Strasbourg, Francia</p>	<p>28 de septiembre, 2017</p>	<p>Asistencia</p>
<p><i>Penser l’intime aujourd’hui por François Laplatine (ponencia).</i></p>	<p>Université de Strasbourg, Francia</p>	<p>4 de octubre, 2017</p>	<p>Asistencia</p>

<i>La sociologie de G. Simmel</i> por Patrick Watier (curso).	Université de Strasbourg, Francia	6 de noviembre, 2017	Asistencia
MICRÓFONO ABIERTO. Presentación de agrupaciones y colectivas que trabajan a favor de las identidades Trans*.	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	18 de enero, 2018	Asistencia
Ciencia y medicina como aliadas trans* por Gwen Bello (conversatorio).	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	15 de febrero, 2018	Asistencia
“Terapias hormonales: mitos, realidades y experiencias” en <i>Multiverso Trans*</i>, segunda edición (conversatorio).	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	22 de febrero, 2018	Asistencia
“Charla sobre conceptos básicos e identidades trans*” en <i>Multiverso Trans*</i>, segunda edición. (conversatorio).	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	23 de febrero, 2018	Asistencia
“Femeninas y al revés”, Curaduría por Lía García (La Novia Sirena) en <i>Multiverso Trans*</i>, segunda edición (exposición).	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	23 de febrero, 2018	Asistencia

LGBT+: Identidad, amor y sexualidad (exposición).	Museo de Memoria y Tolerancia, CDMX	23 de febrero, 2018	Asistencia
“Autohormonización y reducción de riesgos” en <i>Multiverso Trans*</i>, segunda edición (conversatorio).	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	24 de febrero, 2018	Asistencia
“Modificaciones corporales y uso de sustancias” en <i>Multiverso Trans*</i>, segunda edición (conversatorio).	Centro Cultural Jauría Trans*, CDMX	24 de febrero, 2018	Asistencia
El <i>Self</i> en mujeres trans de la Ciudad de México	Transfuga Radio, CDMX	10 de marzo, 2018	Entrevista
“Intersexualidad” en <i>4to. Ciclo de conferencias Elvia Carrillo Puerto</i> (conferencia).	Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), CDMX	17 de octubre, 2018	Seguido por <i>Livestream</i>

ANEXO IV

Observación de la Marcha del Orgullo LGBTTTI, 2015¹⁷¹

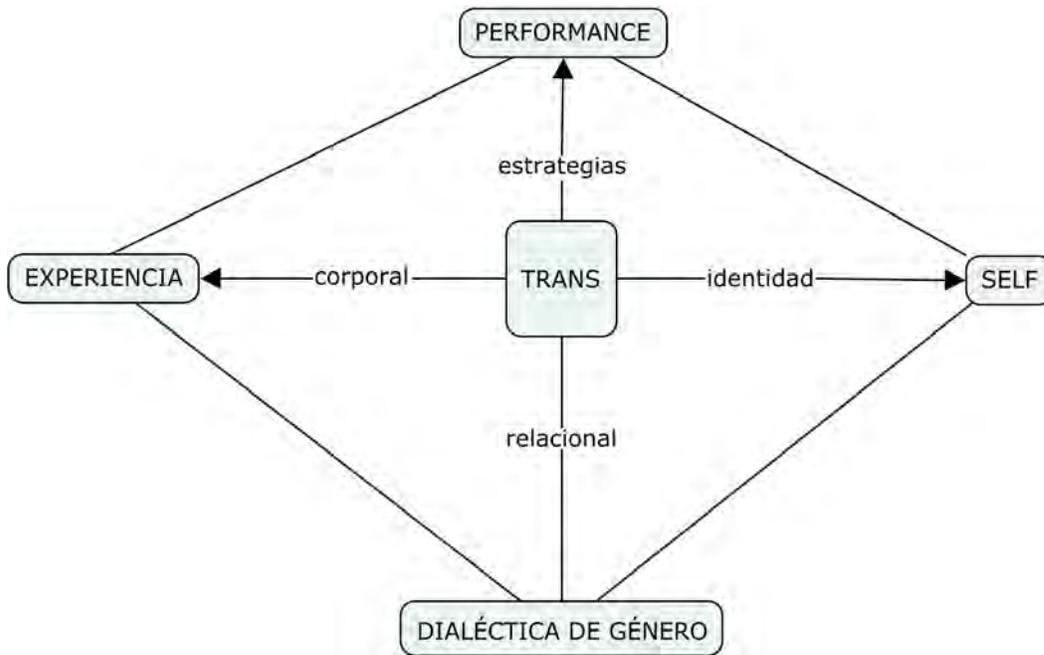
De la observación	Del registro
Fecha: 27 de junio de 2015	Fecha: 27 de junio de 2015
Duración: 4 horas	
Lugar: Avenida Reforma, CDMX	Comentarios: Me desplazé por ambos lados de la manifestación para tener una visión más amplia de los participantes. Los observé desde el inicio en el Ángel de la independencia hasta el Zócalo de la Ciudad de México.
Evento: Marcha del Orgullo	Objetivos: ¿Cuál es el comportamiento y la interacción de mujeres trans en la marcha? ¿cuáles son sus atuendos y qué ropa o accesorios portan en la presentación de su persona?
Elementos a observar: -RITUAL SIMBÓLICO Protocolo: La marcha comienza a las 12 hrs desde el Ángel de la independencia; aquí es el punto de concentración. Se dirige al Zócalo de la ciudad, sobre una lateral del Paseo de la Reforma. Hay miles de personas y algarabía. Participantes: Hay un orden de participación, o en todo caso por grupos: están universitarios,	Comentarios Subjetivos: No conozco a nadie. No sé si todos pertenecen a la comunidad

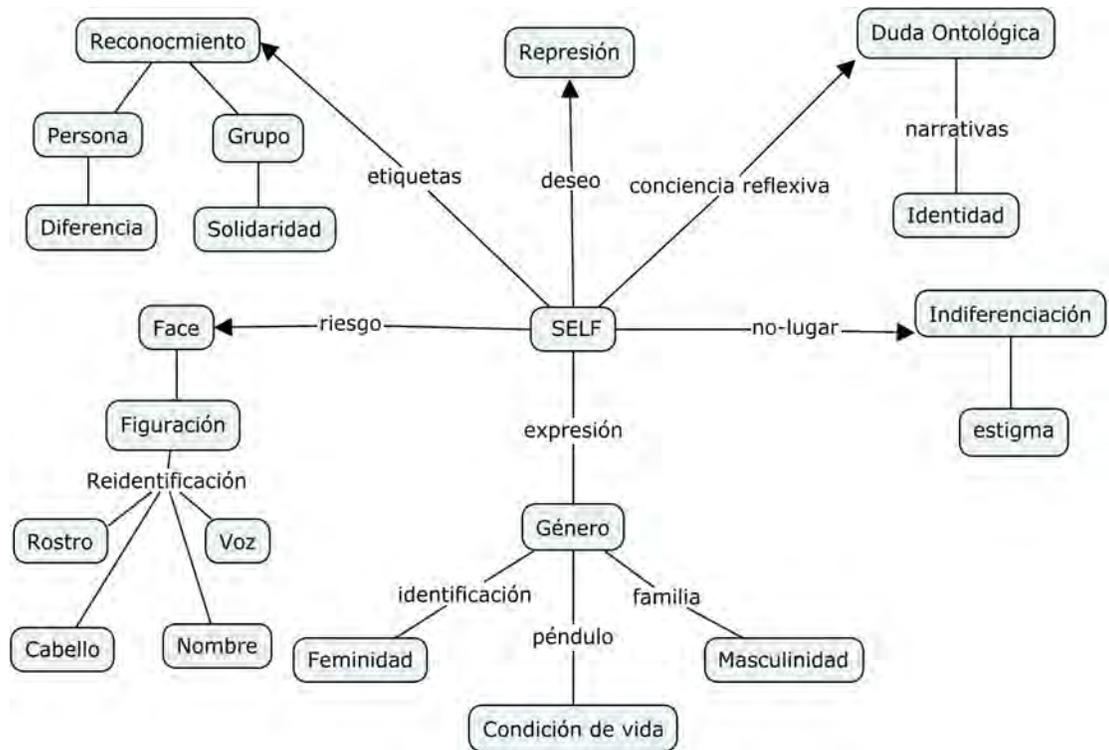
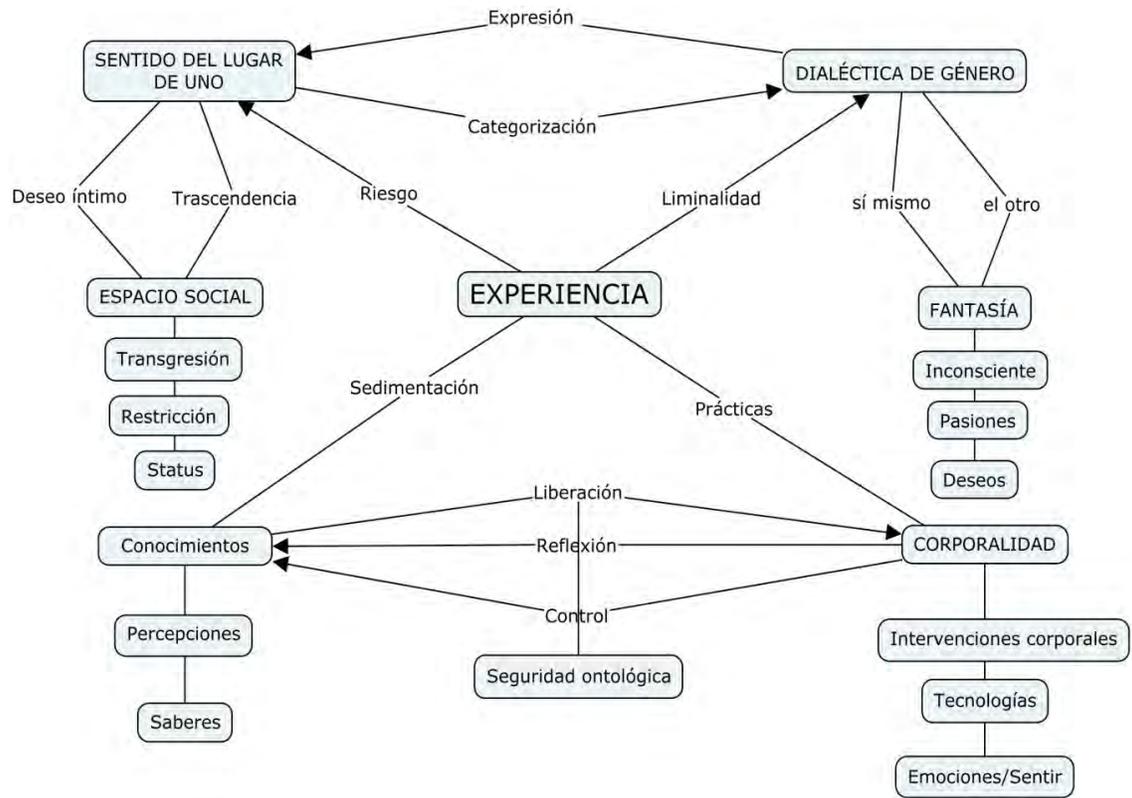
¹⁷¹ La Dra. Laura Montes de Oca compartió la guía de observación en el *Laboratorio de Etnografía* en 2014. Este es un primer ejercicio de observación y fue el formato que utilicé cuando realicé distintas observaciones en manifestaciones, conversatorios, debates, reuniones, charlas, o encuentros con mujeres trans en la Ciudad de México.

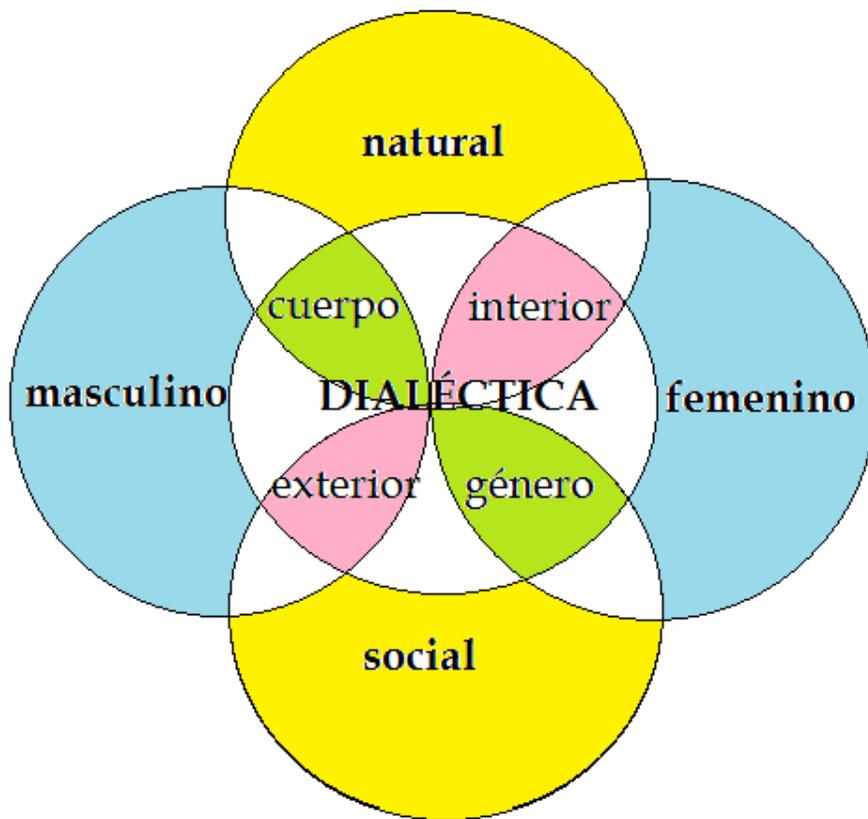
<p>organizaciones, osos, lesbianas, bomberos, gays, transexuales, leathers, racheros, punks, darks, etc. Muchas personas van solas o en parejas. Los camiones vienen en la parte de atrás o representan un grupo. Hay fotógrafos, reporteros, policías, y personas que se colocan sobre la banqueta para observar la marcha. La gran mayoría son personas jóvenes y adultas y hay uno que otro niño/a acompañado de sus familias.</p> <p>Conductas: Muchas personas llevan carteles de información sobre las identidades, la sexualidad, contra los asesinatos hacia la comunidad; otras van cantando “no que no, sí que sí, ya volvimos a salir”, “el que no brinque es puto”, “ese bigotón, también es maricón”. Otros más beben cerveza y siguen el rumbo; otros sacan fotos a sus amigos. Algunas mujeres trans no van en contingente y pasan en la marcha tratando de llamar la atención con sus vestuarios, caminando de maneras hiperfemeninas. Algunas saludan a quienes las observan desde las banquetas. A muchas de ellas les piden fotos. Ellas posan.</p> <p>Hay organizaciones de personas trans que van en grupo, llegan a ser unas 30 o 40 personas.</p> <p>Muchas personas que se manifiestan saludan a quienes los miran. Hay un altavoz donde alguien habla sobre las muertes por crímenes de odio.</p> <p>Los camiones que van hasta atrás llevan hombres y mujeres que también bailan y</p>	<p>LGBTTTTI o solo van a ver o pasaron por ahí.</p> <p>Quando observo una conducta, no observo el comportamiento del resto de personas durante la marcha. No puedo tener una observación integral de la manifestación.</p> <p>Hay comentarios discriminatorios en la misma comunidad o hacia aquellos que solo miran.</p>
--	---

<p>cantan: algunos de ellos van desnudos o con poca ropa. Las organizaciones que van en camión, llevan publicidad sobre las actividades que hacen y otras regalan condones.</p> <p>IDENTIDADES TRANS</p> <p>Hay una bandera que identifica a la comunidad LGBTTTI y tiene franjas de colores: rosa, rojo, naranja, amarillo, verde, azul, morado y café.</p> <p>La comunidad trans tiene su propia bandera con franjas de color: azul, rosa, blanco, rosa y azul.</p> <p>Muchas personas se pintan con colores de las banderas la cara, usan pelucas con los mismos colores, playeras, lentes, adornos en el cuello, en el cabello, llevan pancartas o pequeñas banderas de diez centímetros en las manos. Algunos llevan sus mascotas con algún accesorio representativo de la comunidad.</p> <p>Hay un grupo de hombres trans que llevan pancartas y mensajes como “yo también soy hombre como tú”, “tu sexo no te hace hombre de verdad”, “nacé chica, pero soy chico”, “soy hombre trans y busco novia”.</p> <p>Ellos van en grupo.</p>	<p>Se puede entender que el color de la bandera trans es mitad masculino —azul— y mitad femenino —rosa—.</p> <p>A simple vista, se ven como hombres. Sin ninguna duda de su identidad de género.</p> <p>No veo a las mujeres trans que he entrevistado.</p>
---	---

ANEXO V







BIBLIOGRAFÍA

- Abrahams, Roger D. (1986). "Ordinary and Extraordinary Experience" (pp. 45-72), en Turner, Victor. *The anthropology of experience*. Illinois: University of Illinois Press.
- Adorno, Theodor (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Alcántara, Eva (2013). "Identidad sexual/rol de género", *Debate feminista*, Año 24, Vol. 47, pp. 172-201.
- Alcázar, Josefina (2014). *Performance: un arte del yo. Autobiografía, cuerpo e identidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Alessandrin, Arnaud (Dir.) (2011). *La transidentité. Des changements individuels au débat de société*. París: L'Harmattan.
- Alessandrin, Arnaud y Karine Espineira (2015). *Sociologie de la transphobie*. Pessac: MSHA.
- Althusser, Louis (1991). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. México: Quinto Sol.
- Álvarez, Melba (2005). *El concepto de falso self* (tesis de licenciatura en Psicología). UNAM, México.
- Ankermist, Frank (2010). *La experiencia histórica sublime*. México: Universidad Iberoamericana.
- Appiah, K. Anthony (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Arendt, Hannah (1987). *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*. Madrid: Alianza.
- Aucouturier, Valéri (2011). "Expérience privée, expérience subjective. De l'expérience du sujet à la connaissance pratique", en Bertram, George [et al.]. *Expérience et réflexivité*. París: l'Harmattan.
- Bachelard, Gaston (2011). *La formation de l'esprit scientifique*. París: J. Vrin.
- Bachelard, Gaston (2010). *Épistémologie*. París: PUF.
- Barbaras, Renaud (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: J. Vrin.
- Bataille, George (2011). *L'érotisme*. París: Minuit.

- Bataille, George (1997). *L'expérience intérieure*. París: Gallimard.
- Bauman, Zygmunt (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Berg, Stuart (Ed.) (1987). *The Random House Dictionary of the English Language*. New York: Random House, pp. 1754-1755.
- Berger, Anne-Emmanuelle (2013). *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en "Amérique"*. París: Belin.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1984). *The social construction of reality*. Great Britain: Penguin.
- Bertaux, Daniel (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Beuchot, Mauricio (2016). *Dialéctica de la analogía*. México: Paidós.
- Bornstein, Kate (2006). "Gender terror, gender rage", en Stryker, Susan y Stephen Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 236-256). New York: Routledge.
- Bornstein, Kate (1994). *Gender outlaw. On men, women and the rest of us*. New York; London: Routledge.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. y Passeron J.C. (2008). *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1986). "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo" en Álvarez-Uría, Fernando y Julia Varela (Comps.), *Materiales de sociología crítica* (pp. 183-194). Madrid: La Piqueta.
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bruner, Edward (1986). "Experience and Its expressions", en Turner W., Victor, and Edward M. Bruner (Eds.). *The anthropology of experience* (pp. 3-32). Illinois: University of Illinois Press.
- Budgeon, Shelley (2003). *Choosing a self. Young women and the individualisation of identity*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Butler, Judith (2012). *Sujetos del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis Editorial.

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires; México: Paidós.
- Butler, Judith (2002a). “Críticamente subversiva”, en Mérida, Rafael M. (ed.). *Sexualidades transgresoras* (pp. 55-79). Barcelona: Icaria.
- Butler, Judith (octubre de 1998). “Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, Año 9, Vol. 18, pp. 296-314.
- Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. California: Stanford University Press.
- Carillo, María Fernanda (2008). “Transgresión desde adentro. El caso del reconocimiento jurídico de las personas transgénero y transexuales en Ciudad de México” (tesis de maestría en Ciencias Sociales). FLACSO, México.
- Castro, Roberto (2011). *Teoría social y salud*. Cuernavaca: CRIM.
- Cioran, Emile (2010). *Ese maldito yo*. México: Tusquets.
- Connell, Raewyn (2015). *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. México: PUEG/UNAM.
- Connell, Raewyn (febrero de 2009). “<<Doing Gender>> in transexual and political retrospect”, *Gender & Society*, Vol. 23 No. 1, pp. 104-111.
- De Lauretis, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- De Lauretis, Teresa (1989). *Technologies of gender: essays on theory*. Hong Kong: Macmillan.
- De Lauretis, Teresa (1986). *Feminist studies: critical studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- De Souza, Ma. Cecilia, (septiembre-diciembre de 2010). “Los conceptos fundamentales de la investigación cualitativa” (pp. 251-261), *Salud Colectiva*, 6 (3).
- Détrez, Christine (2002). *La construction sociale du corps*. París: Seuil.
- Dewey, John (1958). *Experience and nature*. New York: Dover.
- Dewey, John (1949). *El arte como experiencia*. México: FCE.
- Dewey, John (1948). *La experiencia y la naturaleza*. México: FCE.

- Dewey, John (1939). "Philosophy of experience", en Ratner, Joseph (Ed.). *Intelligence in the modern world. John Dewey's philosophy* (pp. 662-672). New York: The Modern Library.
- Dilthey, Wilhelm (1962). *Pattern & meaning in history*. New York: Harper & Row.
- Dolto, Françoise (1984). *L'image inconsciente du corps*. París: Seuil.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Dreher, Jochen (2012). "Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckmann", en Garza Toledo, Enrique y Gustavo Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp. 96-133). México: FCE-UAM-I.
- Dubet, François (2010). *Sociología de la experiencia*. Madrid: Editorial Complutense/Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Echeverría, Irina (2008). *Carta a mi padre. Testimonio de una persona transexual con discapacidad*. México: Conapred.
- Elder, Linda y Richard Paul (2005). *Asking Essential Questions*. California: The Foundation for Critical Thinking.
- Elias, Norbert (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1994). *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1989). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Escobar, Manuel (2011). "Cuerpos en resistencia: corporalidad, resistencia y poder en los movimientos sociales latinoamericanos —estudio comparativo México-Colombia—" (tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos). UNAM, México.
- Espineira, Karine y Thomas Maud-Yeuse (2016). "Transidentités: se donner un corps. Corps trans, corps transformés", en Delory-Momberger, Christine (Dir.). *Éprouver le corps. Corps appris, corps apprenant* (pp. 149-161). Toulouse: Éditions Érès.
- Espineira, Karine (2015). *Transidentités: ordre & panique de Genre*. Francia: L'Harmattan.
- Falzon, Mark-Anthony (Ed.) (2009). "Introducción", en *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 1-23). Vermont: Ashgate.
- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books. (Libro electrónico).

- Fausto-Sterling, Anne (marzo-abril de 1993). “The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough” (pp. 20-25). *The Sciences*. New York Academy of Sciences.
- Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: William Morrow & Co. Inc. Y Kairós.
- Foucault, Michel (2014). *Subjectivité et vérité*. París: EHESS/Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2013). *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel (1994). “L’extension sociale de la norme”, en *Dits et écrits. 1976-1988* (pp. 74-79). París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b) “*Le vrai sexe*”, en *Dits et écrits. 1976-1988* (pp. 115-123). París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994d). “Préface à la transgression”, en *Dits et écrits I. 1954-1969* (pp. 233-250). París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1988). “Technologies of the self”, en Luther H., Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton (Eds.). *Tecnologies of the self. A seminar with Michael Foucault* (pp. 16-49). London: Tavistock Publications.
- Foucault, Michel (1984). *Historia de la sexualité. L’usage des plaisirs*. París: Gallimard.
- Freud, Sigmund (2009). *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, Sigmund (1989). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. México: Alianza Editorial.
- Gama, Eveline (2015). “Trans narrativas do self: uma análise a partir de diários virtuais de transição transexual no Youtube” (tesis de doctorado en Sociología). Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.
- Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- Geertz, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gennep, Arnold Van (2011). *Les rites de passage*. París: Picard.
- Giami, Alain (2014). “Procréation et parentalité dans la population trans’. Genre parcours, biographique, parcours de transition”, en Hérault, Laurence (Dir.). *La parenté transgenre* (pp. 93-105). Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.

- Gibbs, Graham (2012). *El análisis de datos cualitativos en Investigación Cualitativa*. Madrid: Morata.
- Giddens, Anthony (2011). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity.
- Giménez, Gilberto (2002). “Paradigmas de identidad”, en Chihu, Aquiles (Coord.). *Sociología de la identidad* (pp. 35-62). México: UAM-I/Porrúa.
- Goffman, Erving (2012). *Les rites d’interaction*. París: Minuit.
- Goffman, Erving (1990). *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. New Jersey: Penguin Books.
- Goffman, Erving (1987). *Gender advertisements*. New York: Harper Torchbooks.
- Goffman, Erving (1986). *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Goffman, Erving (otoño, 1977). “The Arrangement between the Sexes”, *Theory and Society*, Vol. 4, No. 3, pp. 301-331.
- Goffman, Erving (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Goffman, Erving (1951). “Symbols of Class Status”, *The British Journal of Sociology*, 2, 4: pp. 294-304. Traducción de Servando Ortoll.
- Gozlan, Oren (2015). *Transsexuality and the Art of Transitioning*. Hove, East Sussex: Routledge.
- Graille, Patrick (2011). *Le troisième sexe. Être hermaphrodite aux XVII^e et XVIII^e siècles*. París: Arkhê.
- Grimal, Pierre (1963). *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*. París: Press Universitaires de France.
- Guiet, Magali (2012). “À travers genres”, en Dumas Christa (Dir.). *Genre et transgression* (pp. 41-49). Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- Gurvitch, Georges (1962). *Dialectique et sociologie*. París: Flammarion.

- Gutiérrez, Ana Paulina (2015). "Identidades trans femeninas. Sociabilidades, internet, narrativas y tránsitos de género en la Ciudad de México" (tesis de doctorado en Sociología). El Colmex, México.
- Gutiérrez, Daniel (2001). "'Sociologie de l'Expérience' de François Dubet", *Estudios Sociológicos.*, Vol. XIX, núm. 3, pp. 881-890. México: El Colegio de México.
- Héroult, Laurence (Dir.) (2014). *La parenté transgenre*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
- Hirschfeld, Magnus (2007). *Anomalies et perversions sexuelles*. París: L'Harmattan.
- Hirschfeld, Magnus (1941). *The sexual history of the world war*. U.S.A.: Cadillac Publishing Co.
- Hirschfeld, Magnus (1935). *Le sexe inconnu*. Francia: Éditions Mouton.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Irigaray, Luce (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Lonrai: Éditions De Minuit.
- Jay, Martin (1986). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Joas, Hans (2007). *George Herbert Mead: une réévaluation contemporaine de sa pensée*. París: Économica.
- Kafka, Franz (2006). *La metamorfosis*. México: Era.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004). *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. París: Armand Colin.
- Kessler, Suzanne J. y Wendy McKenna (2015). *Gender: an ethnomethodological approach*. Chicago: University of Chicago Press.
- Knoblauch, Hubert (2005). "Focused Ethnography". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 44, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0503440>.
- Laing, R. D. (1993). *El yo dividido*. México: FCE.
- Laing, R. D. (1983). *La voz de la experiencia*. Barcelona: Crítica.
- Laing, R. D. (1982). *El yo y los otros*. México: FCE.
- Laing, R. D. (1973). *The politics of experience and the bird Paradise*. Harmondsworth: Penguin.

- Laing, R. D. (1971). *Experiencia y alienación en la vida contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Laing, R. D. (1966). *Interpersonal perception: A theory and a method of research*. London: Tavistock.
- Lang, Sabine (1998). *Men as women, women as men: changing gender in Native American cultures*. Austin: University of Texas Press.
- Lamas, Marta (2012). “Transexualidad: identidad y cultura” (tesis de doctorado en Antropología). UNAM, México.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Barcelona: Feminismos.
- Le Breton, David (2015). *Disparaître de soi: une tentation contemporaine*. París: Métailié.
- Le Breton, David (2011). *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*. París: Métailié.
- Le Breton, David (2011a). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La Cifra.
- Le Breton, David (2004). *La sociologie du corps*. París: PUF.
- Le Breton, David (1992). *Des visages*. París: Métailié.
- Liotard, Jean François (1989). *La fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- López, Alfredo (Julio-agosto de 2010). “La sexualidad en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 104, pp. 28-35.
- López, Miriam y Jaime Echeverría (julio-agosto de 2010). “Transgresiones sexuales en el México antiguo”, *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 104, pp. 65-69.
- Marcuse, Herbert (2001). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert (1994). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel.
- Marzano, Michela (2011). *Philosophie du corps*. París: PUF.
- Marzano, Michela (2007). *Dictionnaire du corps*. París: PUF.
- McNay, Lois (2000). *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- McNay, Lois (1993). *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Boston: Northeastern University Press.

- Mead, George (1959). *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, George (1913). “The Social Self”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10, pp. 374-380.
- Meccia, Ernesto (2007). “Crónicas de un mundo pequeño: Análisis de entrevistas aplicando el método de la teoría fundamentada”, en Masseroni, Susana (Comp.). *Interpretando la experiencia. Estudios cualitativos en ciencias sociales* (pp. 97-152). Buenos Aires: Mnemosyne.
- Mejía, Gerardo (2016). “Transexual. La construcción de un problema y un concepto político en América Latina” (tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales). UNAM, México.
- Mejía, Olga (2015). “¿Padres como los demás?: la parter/maternidad en mujeres trans de Ciudad de México” (tesis de doctorado en Psicología). UNAM, México.
- Mérida, Rafael (2009). *Cuerpos desordenados*. Barcelona: UOC.
- Mérida, Rafael (Ed.) (2002a). *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Œuvres*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1999). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1971). *Existence et dialectique*. París: Presses Universitaires de France.
- Meyerowitz, Joanne (2004). *How sex changed. A history of transsexuality in the United States*. Cambridge: Harvard University Press.
- Meyerowitz, Joanne (diciembre de 2008). “A History of ‘Gender’”. *The American Historical Review*, Vol. 113, No. 5, pp. 1346-1356.
- Miano, Marinella (2001). *Hombres, mujeres y muxe’ en el Istmo de Tehuantepec*, México: Conaculta/INAH/Plaza y Valdés.
- Millot, Catherine (1984). *Exsexo. Ensayo sobre el transexualismo*. Buenos Aires: Catálogos.
- Missé, Miquel (2013). *Transexualidades. Otras miradas posibles*. Barcelona: Egales.
- Muñiz, Elsa (Coord.) (2014). *Prácticas corporales: performatividad y género* (pp. 9-37). México: La Cifra Editorial.

- Murat, Laure (2006). *La loi du genre. Une histoire culturelle du «troisième sexe»*. París: Fayard.
- Nancy, Jean-Luc (2017). *Sexistence*. París: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (2001). *L' "il y a" du rapport sexuel*. París: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Neuman, Andrés (2017). *Barbarismos*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Nieto, José A. (2008). *Transsexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Bellaterra.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Núñez, Fabiola (2016). "Mujeres públicas y consumidores privados. Los clientes, esos desconocidos", en Speckman, Elisa y Fabiola Bailón (Coords.). *Vicio, prostitución y delito. Mujeres transgresoras en los siglos XIX y XX* (pp. 257-277). México: UNAM/IIH.
- Olivier, Guilhem (julio-agosto de 2010). "Entre el 'pecado nefando' y la integración. La homosexualidad en el México antiguo", *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 104, pp. 58-64.
- Onions, C. T. (Ed.) (1985). *The Oxford Dictionary of English Etymology*. USA: Oxford University Press, pp. 807-8.
- Pateman, Carole (2010). *Le contrat sexual*. París: La Découverte/Institut Émilie du Châtelet.
- Platero, Raquel (2014). *Trans*exualidades: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra.
- Pons, Alba, (2016). "De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo Trans* y los procesos de corposubjetivación en la ciudad de México" (tesis de doctorado en Antropología). UAM-I, México.
- Prieur, Annick (2008). *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. México: PUEG/UNAM.
- Raibaud, Yves (2015). "Préface", en Alessandrin, Arnaud y Karine Espineira (2015). *Sociologie de la transphobie*. Pessac: MSHA.

- Rey, Alain (Dir.) (2001). *Le Grand Robert de la Langue Française*. París: Dictionnaires le Robert. Tomo III y VI.
- Ricœur, Paul (1991). *Sexualidad: la maravilla, la errancia, el enigma*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Robert, Franck (2010). “Merleau-Ponty, L’expérience”, en Perreau, Laurent (Ed.). *L’expérience* (pp. 201-223). París: J. Vrin.
- Rodríguez, Félix (Ed.) (2007). “Estereotipos y términos de caracterización homosexual”, *Cultura, homosexualidad y homofobia*. Vol. 1/Perspectivas gays. Barcelona: Laertes.
- Roscoe, Will (febrero de 1996). “Priest of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion”. *History of Religions*, Vol. 35, No. 3, pp: 195-230.
- Roscoe, Will (1994). “How to become a Berdache: toward a unified analysis of gender diversity”, en G. Herdt (Ed.). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 9-16). Nueva York: Zone Books.
- Rose, Nikolas (2001). *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*. Cambridge, Inglaterra; New York: Cambridge University Press.
- Rouch, Hélène (2011). *Les corps, ces objets encombrants*. Donnemarie-Dontilly: IXE.
- Rutherford, Jonathan (1990). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Sabsay, Leticia (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Sabsay, Leticia (2009). *Las normas del deseo. Imaginario sexual y comunicación*. Madrid: Cátedra.
- Saillant, Francine (18 de noviembre de 2014). «Anthropologie et performativité: transformations et connexions», *Cultures-Kairós* (en línea). Recuperado de: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=905>.
- Sandoval, Erica (2011). “La convicción encarnada. Una mirada semiótica a las voces y relatos de vida de personas transexuales y trangénero en la ciudad de México” (tesis de doctorado en Antropología). CIESAS, México.

- Sautu, Routh (2005). *Todo es teoría: objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Lumiere.
- Schechner, Richard (2013). *Performance theory*. New York: Routledge.
- Schütz, Alfred (2008). *Le chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales*. París: Klincksieck.
- Schütz, Alfred (1998). *Éléments de sociologie phénoménologique*. París: L'Harmattan.
- Schütz, Alfred (1982). *Collected Papers I. The problem of social reality*. The Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Scott, Joan (Winter, 2001). "Fantasy Echo: History and the Construction of Identity", *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2, pp. 284-304. Published by: The University of Chicago Press.
- Scott, Joan (1992). "Experience", en Butler Judith y Joan Scott (Eds.). *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
- Serret, Estela (mayo-agosto 2011). "Hacia una redefinición de las identidades de género", *GénEros*, #9, época 2, año 18, pp. 71-98.
- Simmel, George (1938). *Cultura femenina*. México: Espasa Calpe.
- Sironi, Françoise (2011). *Psychologie des transsexuels et des transgenres*. París: Odile Jacob.
- Soler-Beltrán, Patricia (2009). *Transsexualidad y la matriz heterosexual*. Barcelona: Bellaterra.
- Speckman, Elisa y Fabiola Bailón (Coords.) (2016). *Vicio, prostitución y delito. Mujeres transgresoras en los siglos XIX y XX*. México: UNAM/IIH.
- Stallybrass, Peter y Allon White (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*. New York: Cornell University Press.
- Stoller, Robert (1976). *Sex and Gender*. Tomo I y II. New York: Jason Aronson.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Théry, Irène (2007). *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*. París: Odile Jacob.
- Trésor de la Langue Française, Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle* (1980). T. VIII, París: Centre National de la Recherche Scientifique.

- Turner, Jonathan (2007). *Human emotion. A sociological theory*. New York: Routledge.
- Turner, Victor (1988). *The anthropology of performance*. New York: PAJ.
- Turner, Victor (1986). *The anthropology of experience*. Illinois: University of Illinois Press.
- Vale, Alexandre (julio-diciembre de 2014). “Por uma estética da restituição: notas sobre o uso do vídeo na pesquisa antropológica”, *Tessituras*, Pelotas, v. 2, n. 2, pp. 162-200.
- Vale, Alexandre (2005). *O voo da beleza: travestilidade e devir minoritário* (tesis de doctorado en Sociología), Universidade Federal Do Ceará, Brasil.
- Van Den Hoonaard, Will (2007). “El papel de los conceptos sensibilizadores en el análisis cualitativo”, en Masseroni, Susana (Comp.). *Interpretando la experiencia. Estudios cualitativos en ciencias sociales* (pp. 25-45). Buenos Aires: Mnemosyne.
- Vargas, Susana (21 de abril de 2016). “Travestis y vestidas en México: una identidad política”, *Horizontal* (Boletín semanal), Ciudad de México. Retomado de: <https://horizontal.mx/travestis-y-vestidas-en-mexico-una-identidad-politica/>.
- Vargas, Susana (2014). *Más "mujercitos!": ¿qué pasa? ¿Ya nadie quiere ser hombre?: festines secretos de invertidos!*. Barcelona: RM Verlag.
- Volkow, Verónica (2011). “Mauricio Beuchot. El símbolo en nuestro siglo”, *Revista de la Universidad de México*, No. 88, pp. 51-54.
- West, Candace y Don H. Zimmerman (Julio de 1987). “Doing Gender”. *Gender and Society*, Vol. 1, No. 2, pp. 125-151.
- Weeks, Jeffrey (1990). “The value of difference”, en Rutherford, Jonathan (Ed.). *Identity: community, culture, difference* (pp. 88-100). London: Lawrence and Wishart.
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. I. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig (2007a). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. II. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig (2007b). *Zettel*. México: IIF/UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig (2000). *L'intérieur et l'extérieur*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- Wittgenstein, Ludwig (2000a). *Movimientos del pensar*. Valencia: Pre-textos.
- Wittgenstein, Ludwig (1998). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, Ludwig (1998a). *Diarios secretos*. Madrid: Alianza.

Informes

Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGBTTT en México. 2013-2017.

(2018). Letra S, Sida, Cultura y vida cotidiana A. C. México.

Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM) Actualización TDoV 2017, Proyecto de investigación TvT. (2017). Sitio web del Proyecto TvT:

[http://transrespect.org/wp-](http://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/03/TvT_TMM_TDoV2017_Tables_ES.pdf)

[content/uploads/2017/03/TvT_TMM_TDoV2017_Tables_ES.pdf](http://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/03/TvT_TMM_TDoV2017_Tables_ES.pdf).

Agenda Política de Juventudes Trans en Ciudad de México. (2017). Elaborada por Escuadrón T, Red de Juventudes Trans, Transelemental y U Diversidad UNAM, con apoyo de Fundación Arcoíris por el Respeto de la Diversidad Sexual A. C. y el Instituto de la Juventud. México.

Report on human rights conditions of transgender women in Mexico. (2016). Transgender Law Center y Cornell University Law School LGBT Clinic. CA-NY.

Principales resultados de la encuesta de salud con sero-prevalencia de VIH a mujeres transgénero en la Ciudad de México. (mayo 2013). Instituto Nacional de Salud Pública (INSP). México.

Letra eSe, suplemento mensual especializado en temas de salud, sexualidad y sociedad.

Recuperado de: <http://www.letraese.org.mx/proyectos/proyecto-1-2/>. (Consultado el 12 de noviembre de 2016).

Notas periodísticas

Andrés Beucler (1 de julio de 1933). “Berlin Secret”. *Voilà*, (l’hebdomadaire du reportaje), 3me Année, No. 119, Francia, pp. 6-7.

Apolonia Amayo (28 de marzo de 2012). “El de Bárbara López, otro crimen de odio sin resolver en Puebla”, *Milenio Puebla*. Recuperado de: http://www.pueblaonline.com.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=23827:..

- Desastre (22 de marzo de 2018). “Torturan, mutilan y asesinan a mujer transgénero en Puebla”. Recuperado de: <http://desastre.mx/mexico/torturan-mutilan-y-asesinan-a-mujer-transgenero-en-puebla/>.
- Eliana Gilet (17 de diciembre de 2016). “Paola, la chica trans asesinada impunemente en la CDMX”, *Vice México*. Recuperado de: https://www.vice.com/es_mx/article/bn4w7v/la-historia-completa-de-paola-transexual-asesinada-impune-prostituta.
- Fernando Camacho (8 de junio de 2013). “Asesinato de activista transexual apunta a ser un crimen de odio”, *La Jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2013/06/08/sociedad/038n1soc>.
- Fredy Martín (12 de octubre de 2016). “Cae presunto homicida de joven transexual en Chiapas”, *El Universal*. Recuperado de: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/10/12/cae-presunto-homicida-de-joven-transexual-en-chiapas>.
- Gabriela Hernández y Jenaro Villamil (12 de marzo de 2012). “Asesinan a Agnes Torres, activista transgénero”, *Revista Proceso*. Recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/300753/asesinan-a-agnes-torres-activista-transgenero>;
- Hannah Seligson (28 de octubre de 2015). “Since Caitlyn Jenner, Renaming Ceremonies Gain Visibility”, *The New York Times*. Recuperado de: http://www.nytimes.com/2015/10/29/fashion/since-caitlyn-jennerrenaming-ceremonies-gain-visibility.html?smid=fb-nytimes&smtyp=cur&_r=0.
- Hilacha Voladora (27 de febrero de 2015). “Hilary Molina Mendiola”, *Obituario LGBTTTI*. Recuperado de: <http://obituariolgbttti.org.mx/hilary-molina-mendiola/>.
- Jessica Marjane (16 de julio de 2018). “¿De qué mueren las mujeres trans en México?”. *Nómada*. Recuperado de: https://nomada.gt/nosotras/volcanica/de-que-mueren-las-mujeres-trans-en-elmexico/?utm_medium=social&utm_source=twitter&utm_campaign=20180716_volcanica_blog_mujerestransmexico.
- Liliana R. Cavazos (9 de abril de 2018). “Asesinan a mujer transgénero dentro de su domicilio”, *Milenio Monterrey*. Recuperado de: http://www.milenio.com/policia/hombre-muerto-guadalupe-estrangualdo-travesti-milenio-noticias-monterrey_0_1154284724.html.

- Mandujano, Isaín (18 de noviembre de 2015). “Acusan intento de linchamiento contra dos travestis en Chiapas”. *Revista Proceso*. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/421121/acusan-intento-de-linchamiento-contra-dos-travestis-en-chiapas>.
- Patricia Mayorga (24 de junio de 2015). “Asesinan a transexual y cubren su cuerpo con la bandera nacional” *Revista Proceso*. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/408629/asesinan-a-transexual-y-cubren-su-cuerpo-con-la-bandera-nacional>.
- Sandra Lucario (14 de octubre de 2016). “Alessa Flores, otra mujer transgénero asesinada en Cdmx”, *Huffpost México*, Recuperado de: https://www.huffingtonpost.com.mx/2016/10/14/alessa-flores-otra-mujer-transgenero-asesinada_a_21582842/.
- Sergio Ocampo, (11 de junio de 2012). “Matan a golpes a un travesti en Guerrero”, *La Jornada*. Recuperado de: [//www.jornada.unam.mx/2012/06/11/estados/037n4est](http://www.jornada.unam.mx/2012/06/11/estados/037n4est).
- Verónica Espinoza (23 de julio de 2016). “Identifican en Guanajuato restos calcinados de reina de belleza gay de Nayarit”, *Revista Proceso*. Recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/448398/identifican-en-celaya-restos-calcinados-reina-belleza-gay-nayarit>.

Filmografía

- Cuevas, María José (director). (2016). *Bellas de noche* [Documental]. México.
- Fiesco, Roberto (director). (2013). *Quebranto* [Documental]. México.
- Islas, Alejandra (directora). (2005). *Muxe's: auténticas, intrépidas, buscadoras del peligro* [Documental]. México.
- José, Camila (directora). (2017). *Casa Roshell* [Documental]. México-Chile.
- Reyes, Daniel (director). (2016). *Viviana Rocco. Yo trans* [Cortometraje documental]. México.
- Sciamma, Céline (directora). (2011). *Tomboy* [Película]. Francia.
- Vale, Alexandre (director). (2012). *O voo da beleza: experiencia transgênero e proceso migratório* [Reportaje]. Brasil.

Villalobos, Luis (director). (2016). *Salir* [Documental]. México.

Youtube

Centro de Apoyo a las Identidades Trans, CAIT. (15 de abril de 2018). *Trans Migrantes. Caravana Migrante 2018* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=NstTYDGj0Nc>.

Contratiempo. (9 de noviembre de 2015). *Transición México. Capítulo 3. Jessica* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ySIQ70e54FU>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (13 de diciembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Ella es Yatana* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=5sWzyLSe940>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (12 de diciembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Josseline Aguilar* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=yPl--fSOLdA>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (23 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Regina Fields* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=wacRpmrhJ1w>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (23 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Emmayesica Duvalí* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=cgpPT4M8anI>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (17 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Ximena Do Santos, la voz (y la mirada) de una generación* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=0EWlvAyUs5Q>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (6 de noviembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Alejandra Salazar, líder y funcionaria* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=czPActA0Pig>.

Desde Abajo Agencia Informativa. (11 de octubre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Diana Sánchez Barrios, política y madre* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=S1j51n7XqOA>.

- Desde Abajo Agencia Informativa. (3 de octubre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Verónica Mazón, sazonar la vida y ser feliz* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=wfCTIUCFYsM>.
- Desde Abajo Agencia Informativa. (12 de septiembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Marie Brahbam, primera bailarina e ingeniera por la UNAM* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ItRHpniQol4&t=60s>.
- Desde Abajo Agencia Informativa. (4 de septiembre de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Roshell Terranova* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ppkbnSyMrTM&t=1s>.
- Desde Abajo Agencia Informativa. (14 de agosto de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Sara Rojas, comerciante* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=PrFNgrRafg>.
- Desde Abajo Agencia Informativa. (8 de agosto de 2016). *Periodismo contra la transfobia: Denisse, psicóloga y mágica* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=CDz2epwvmuE&spfreload=5>.
- Escándala. (20 de julio de 2017). *La activista @Gislenne estuvo en el #Escandalalive!!! #Videa* [Archivo de video]. Recuperado de: <http://escandala.com/la-activista-gislenne-estuvo-en-el-escandalive-vidео/>.
- Género, Ética y Salud Sexual A. C. (6 de julio de 2015). *Luisa Rebeca Garza* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=OwO8OwAZz54&feature=youtu.be>.
- Giles, Eduardo. (13 de marzo de 2012). *La discriminación empieza por la boca* [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=H_EnfR7Yhxs&t=19s.
- Indie Rocks. (8 de marzo de 2018). *Mashup: Mujeres en la industria musical* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=KQDJh0Ygk9g>.
- Martínez, Cristian. (27 de noviembre de 2016). *Amaranta Gómez cba* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=kRtdYej1bKQ>. Documental de Andrés Irigoyen (director). (2014). Producido por Estudios Pacífico.
- Memorias de una puta!!!. (13 de noviembre de 2015). *Lía la Novia Sirena* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=G8VV0tC1qwk&t=641s>.

VICE en español. (17 de agosto de 2016). *La doble condena. Trans. Episodio 3* [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=b-Vtkv1-fqs&t=1s>.

VICE en español. (11 de agosto de 2016). *Las Gardenias de Tepito. Miscelánea mexicana*. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.vice.com/es_mx/article/avmgve/las-gardenias-de-tepito.

VICE en español. (20 de junio de 2016). *Víctimas de la vanidad. Trans. Episodio 2* [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Z9VfIEln_3s.

World Health Organization. (18 de junio de 2018). *WHO: Revision of ICD-11 (gender incongruence/transgender) – questions and answers (Q&A)* [Video de archivo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?time_continue=85&v=kyCgz0z05Ik.

Transmisiones de radio

Contratiempo. (8 de marzo de 2017). 289. *Historia y memoria de las luchas contra la transfobia en México* [Audio en Podcast]. En *Historia y Memoria*. Recuperado de: <http://www.contratiempohistoria.org/?p=6255>.

Kervran, Perrine (productor). (30 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (4/4): Libertés, égalités, transidentités*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En *France Culture*. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-44-libertes-egalite-transidentites>.

Kervran, Perrine (productor). (29 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (3/4): Uniques en leur genre*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En *France Culture*. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-34-uniques-en-leur-genre>.

Kervran, Perrine (productor). (28 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (2/4): Sous le joug médical: l'invention d'un symptôme*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En *France Culture*. Recuperado de:

<https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-24-sous-le-joug-medical-linvention-dun-symptome>.

Kervran, Perrine (productor). (27 de agosto de 2018). *Les transidentités, racontées par les trans (1/4): Histoire inédite d'une mobilisation*. LSD, La série documentaire. [Audio en Podcast]. En France Culture. Recuperado de: <https://www.franceculture.fr/emissions/lsd-la-serie-documentaire/les-transidentites-racontees-par-les-trans-14-histoire-inedite-dune-mobilisation>.

Victoria, Laura (presentadora). (3 de noviembre 2017). *Respettrans* [Transmisión 109 en Podcast]. En Transfuga Radio. Recuperado de: http://mx.ivoox.com/es/109-transfuga-respettrans-nos-visita-3-noviembre-audios-mp3_rf_21941676_1.html.

Victoria, Laura (presentadora). (20 de octubre 2017). *¿Ser Muxhe es igual a ser Trans?* [Transmisión 107 en Podcast]. En Transfuga Radio. Recuperado de: http://mx.ivoox.com/es/107-transfuga-tema-ser-muxhe-es-igual-a-audios-mp3_rf_21612756_1.html.

Victoria, Laura (presentadora). (13 de octubre de 2017). *La familia y su relación con las personas Trans* [Transmisión 106 en Podcast]. En Transfuga Radio. Recuperado de: http://mx.ivoox.com/es/106-transfuga-la-familia-su-relacion-con-audios-mp3_rf_21519210_1.html.