



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES**

**La conciencia *cyborg*. Corporalidades
transgénero entre la tecnología y la individualidad**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:

JORGE ESTEBAN DE LA SERNA RUIZ

TUTOR DE TESIS:

LUIS GÓMEZ SÁNCHEZ

FFyL/FCPyS



MÉXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	1
1. Capítulo 1. La conciencia de unx <i>cyborg</i>	11
1.1. Introducción a una naturaleza de las máquinas	11
1.2. La ironía de unx <i>cyborg</i> -según Haraway-	16
1.3. La liminalidad de lxs <i>cyborgs</i>	26
1.4. La conciencia de unx <i>cyborg</i>	33
2. Capítulo 2. Un cierto tipo de <i>cyborgs</i>	47
2.1. El efecto Jorgensen: un nuevo fenómeno médico	52
2.2. Sobre el “género” y su tecnología	60
2.3. Subjetividad transgénero, ¿una realidad <i>cyborg</i> ?	70
3. Capítulo 3. Diálogos <i>cyborg</i>	86
3.1. Nota metodológica	88
3.2. La incongruencia de no ser: individualidades trans frente al estrés informático del sistema	93
3.3. Descodificando el género: el entorno y sus redes de comunicación entre cuerpos	103
3.4. El cuerpo (re)construido: sobre las herramientas a la mano	114
CONCLUSIONES	132
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación va dedicado a todo *cyborg* existente y por existir. Por una realidad en la que nuestros cuerpos no se limiten ni definan por una metafísica determinada de lo real/natural posible. Particularmente, me gustaría agradecer a las personas que se dieron el tiempo y la disposición de permitirme a mí, persona cisgénero, una pequeña inmersión dentro de sus mundos y experiencias individuales como sujetos trans: *Alda, Layla, Mirno y Raúl*. Sin ustedes, este trabajo no podría haberse llevado a cabo.

INTRODUCCIÓN

La presencia de la tecnología en nuestras vidas cotidianas es un asunto que resulta imposible de cuestionar, sobre todo cuando prestamos atención a todo aquello que nos rodea y que hacemos en nuestro día a día. La reciente pandemia provocada por el sars-cov-19 ha llegado para dejar en claro que no podemos simplemente “huir” del gran avance tecnológico, particularmente digital, que el mundo ha atestiguado en las últimas décadas. Entre clases virtuales, videoconferencias por Zoom, juegos electrónicos y dispositivos móviles cada vez más “inteligentes”, nuestras vidas transcurren como un recordatorio constante de que el “futuro” que nos mostraban aquellas películas de ciencia ficción de los 80 ya nos está dejando atrás; se está volviendo obsoleto en comparación a la cantidad de avances que podemos apreciar actualmente. Pero también es un recordatorio necesario de una condición existencial, prácticamente ontológica, que nos ha acompañado desde siempre como seres humanos: la cultura.

Somos seres culturales, es decir, seres cuya naturaleza, irónicamente y a pesar de los intentos metafísicos por decir lo contrario, ha estado determinada por las modificaciones y transformaciones que hacemos de nuestro entorno y de nosotros mismos en un tiempo y un espacio específicos. Seres que, desde la invención de la rueda o el descubrimiento del fuego, hemos hecho uso de “técnicas” diversas para poder no solamente crear una identidad que nos una o a través de la cual podamos comunicarnos, sino tan sólo para poder existir en ambientes hostiles en los que, de otra manera, no podríamos sobrevivir. No cabe duda que la técnica, la *techné*, ha sido, entonces, base de nuestra constitución ontológica desde que nos sabemos “conscientes” de nuestra presencia en el mundo, razón por la cual resulta imposible seguir manteniendo dicotomías metafísicas en las que la naturaleza, nuestra naturaleza, sea pensada como algo aparte de los productos tecnológicos y artificiales que nos definen desde nuestra propia cultura.

A pesar de que la tecnología es definida, generalmente, como la aplicación del llamado conocimiento científico a los objetivos prácticos de la vida humana, o sea al cambio y la manipulación del entorno humano¹, su definición es siempre una

¹ Adam Augustyn, “Technology”, Encyclopaedia Britannica, 2021, dirección URL: <https://www.britannica.com/technology/technology#:~:text=Technology%20is%20the%20application%20of.manipulation%20of%20the%20human%20environment>.

cuestión de perspectiva, como el filósofo y sociólogo francés Jean-Jacques Salomon escribía en su obra titulada “¿Qué es la tecnología? El problema de sus orígenes y definiciones”. Según éste, existen dos sentidos para poder hablar de “tecnología” en nuestros tiempos (pos)modernos: en el sentido más estricto -que es aquel establecido por profesionistas, desde ingenieros hasta tecnólogos-, hablamos de tecnología cuando, justamente, hacemos referencia a esta aplicación de conocimientos científicos a campos técnicos específicos de la ciencia moderna, como la computación o las diversas ingenierías. No obstante, en un sentido más amplio y fuera de este lenguaje “técnico” -valga la redundancia-, la tecnología puede ser apreciada como una aplicación sistemática de conocimiento racional en general a propósitos prácticos de la vida humana. Al decir conocimiento racional “en general” es porque concordamos con Salomon en que no es una labor sencilla el lograr distinguir el conocimiento científico y teórico puro de aquel conocimiento más pragmático y técnico dentro de todo aquello que denominamos como conocimiento racional -si es que realmente se puede elaborar dicha distinción completamente-.²

Esta segunda definición que proporciona Salomon es “amplia” debido a que retrata lo que la palabra “tecnología” da a entender de manera general y a pesar de tratarse de un concepto con múltiples interpretaciones. Es decir, da a entender que se encuentra en el uso de cualquier tipo de conocimiento racional, ya sea científico o técnico, con el fin de satisfacer necesidades, anhelos, deseos y/o hasta fantasías en la vida práctica y cotidiana. Y es aquí donde uno se puede preguntar: ¿qué elementos de nuestras vidas cotidianas no son, de esta manera, tecnológicos ya por el hecho de ser el resultado de la aplicación de un conocimiento racional y técnico para algún propósito práctico? Ni siquiera nuestros cuerpos mismos pueden escapar a la presencia inminente del aspecto tecnológico en nuestras vidas, pues éstos ya son siempre el resultado de una serie de conocimientos racionales -o racionalizados- que tienen como fin último su propia construcción. No hablamos solamente de los aspectos más obvios de construcción corpórea tecnológica que observamos en revistas de ciencia y medicina -implantes, prótesis, cirugías a corazón abierto, marcapasos, vacunas, etc.-, sino de la idea de constituirse uno

² Jean-Jacques Salomon, “What is technology? The issue of its origins and definitions”, *History and Technology: An International Journal*, pp. 113-156, 1984, dirección URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07341518408581618>, p. 117.

mismo como cuerpo que se diferencia de los demás y que tiene su propia lógica y unidad funcional.

Michel Foucault ya habría hablado sobre todo esto al proponer el término de “tecnologías políticas del cuerpo”, con el cual buscaba describir todas aquellas prácticas derivadas de saberes sobre el cuerpo humano que se producen en juegos de verdades y poderes y que le otorgan docilidad y manejabilidad para su construcción como espacio político individual pero sujetado a relaciones de poder. El cuerpo, explica Foucault, ha sido estudiado desde hace tiempo a partir de perspectivas biológicas que han conllevado el considerarlo un lugar de procesos fisiológicos y metabólicos diversos que lo conforman, al mismo tiempo, como asiento de necesidades y apetitos orgánicos. Sin embargo, continúa, el cuerpo también ha estado directamente inmerso en campos políticos de relaciones de poder que hacen de éste una fuerza de producción y de trabajo de la cual se busca extraer un excedente político. Se trata de una utilización económica del cuerpo en la que éste sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sujetado.³

Lo que Foucault intentaba explicar es que el cuerpo humano como objeto de conocimiento racional nunca ha estado desligado de todas aquellas actividades y prácticas culturales que se le realizan para convertirlo en un producto que se pretende terminado e inscrito en la lógica cultural predominante. Se trata precisamente de un producto de las relaciones de saber y de poder que lo sujetan a la vez que lo conforman.⁴ Es por ello que podemos argumentar que el cuerpo tiene sus propias “tecnologías”, pues su construcción como objeto cultural ha sido el resultado de ciertos saberes racionales aplicados mediante técnicas y estrategias a un propósito o fin último: el de habitarnos en nuestro espacio más íntimo e inmediato. Hablamos de tecnologías que le otorgan sentido a los cuerpos y que los moldean de manera tal que cumplan con ciertos objetivos políticos, sociales, económicos e históricos; culturales, en fin.

El género es una de estas grandes tecnologías políticas que se ha encargado de construir los cuerpos a partir de la manipulación de características biológicas, morfológicas y fisiológicas con estrategias sociales y culturales, las cuales

³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo Veintiuno editores, Argentina, 2002, pp. 26-28.

⁴ *Ídem*.

responden al sistema de producción de conocimiento en el que vivimos. Desde la noción de un “sexo biológico” representado en los genitales, hasta los llamados “roles de género”, igualmente basados en supuestas características anatómicas y biológicas, el género construye cuerpos que se diferencian entre sí siguiendo una lógica binaria de carencia en la que lo masculino se forma a partir de todo aquello de lo cual carece lo femenino; lógica asegurada por la noción metafísica de una “naturaleza” humana que se expresa justamente en la binariedad representada por los cuerpos. Es decir, se es hombre porque se nace con ciertas características biológicas y fisiológicas importantes que lo soportan y que las mujeres -ese segundo sexo, como diría De Beauvoir- no deberían poseer; características que, de igual manera, deberían impactar en el desarrollo de la persona a futuro y de manera predeterminada. De esta forma, cualquier cuerpo que no siga las pautas de esta tecnología política se verá en apuros al intentar posicionarse dentro del juego de verdades que produce el género.

No obstante, si el género se piensa como tecnología y no como naturaleza es porque, precisamente, responde a las necesidades históricas y contingentes de su utilización. Hay estrategias y tácticas en su empleo que no le dejan establecer esencias delimitadas por completo, permitiendo, en cambio, que los cuerpos mismos también hagan uso de esta tecnología a conveniencia y de manera agencial. La naturaleza es un efecto que la tecnología produce en el momento en que cierto producto cultural se estabiliza por el tiempo suficiente como para crear la ilusión de que siempre ha existido de tal manera y no de otra, y la tecnología del género no es excepción de esto. Aquellos cuerpos que por algún motivo u otro no han terminado de aceptar la lógica binaria del sistema cis-heteronormado al que responden, o que simplemente no pueden permitirse algo así, son los mismos que, hoy en día, nos están enseñando y demostrando cómo es que sucede todo lo anterior; principalmente que la oposición metafísica entre lo natural y lo artificial tiene tal ambigüedad que ya no puede explicar la manera en que funcionan las cosas, pues hasta nuestros mismos cuerpos ponen en duda su autoridad.

El siguiente trabajo de investigación tiene como objetivo principal el brindar una perspectiva teórica y empírica del cuerpo humano desde la lógica de un tipo particular de cuerpos que han sido por mucho tiempo un obstáculo para la perfección de esta tecnología política que llamamos “género”. Los cuerpos trans-transgénero, transexuales, trans no binarios, etc.- son cuerpos que expresan, a

través de su sola existencia, el fraude ontológico que el género ha producido por default desde el momento en que se decidió mantener esta lógica de lo binario que, quizás en algún momento resultaba útil y “verdadera” para los propósitos políticos y económicos de nuestra cultura, pero que hoy en día ya sólo se aprecia obsoleta y/o defectuosa. No parto de una visión en la que el género ha sido un obstáculo para “descubrir” nuestra “verdadera” esencia y que, por lo tanto, debería ser eliminado. Más bien, parto de la noción de que, como toda tecnología política de los cuerpos, el género otorga la esencia de éstos en el momento en que les da sentido a través de su construcción, por lo que, en cambio, requiere de algunas actualizaciones necesarias para que pueda funcionar de mejor manera y sin los sacrificios que usualmente conlleva al mantener lógicas que no responden a la complejidad de lo que los cuerpos son y expresan.

Para ello, el corazón teórico de este trabajo de investigación se encuentra en la propuesta “mítico-política” de la filósofa y bióloga feminista Donna J. Haraway en su trabajo sobre “Ciencia, *cyborgs* y mujeres. La reinención de la Naturaleza”, principalmente su ya muy conocido capítulo 6 sobre el “Manifiesto para *cyborgs*”. La propuesta teórica de Haraway hace un uso a la vez irónico, a la vez serio, del lenguaje al abordar la mítica figura del *cyborg* en la ciencia ficción como una posibilidad de habitar nuestros cuerpos en una era (pos)moderna en la que cada vez resulta más difícil negar la constructibilidad que, irónicamente, es “esencia” de cada uno; todo ello en gran parte debido al gran avance tecnológico y científico surgido desde las guerras mundiales del siglo pasado y cuyas secuelas podemos atestiguar hoy en día. Más específicamente, la autora encuentra una potencia de análisis y subversión ontológica y política en el uso de la imagen del *cyborg* como representante de aquellos cuerpos que, ya en la actualidad, se encuentran dialogando desde su propia existencia con múltiples sectores y elementos tecnológicos y científicos que encuentran a la mano y a partir de los cuales se construyen a sí mismos.

Los *cyborgs*, explica, son hijos ilegítimos, prácticamente bastardos, del capitalismo tardío, el neoliberalismo y el militarismo consecuente de todo un periodo de guerras en el que la tecnología ha dado pasos gigantes en muchos aspectos de nuestras vidas. Esto ha impactado en la manera en que conocemos el mundo y todo aquello que lo conforma, incluidos nosotros mismos como cuerpos, pues el avance de campos de investigación biotecnológicos como la cibernética, la epigenética, la

endocrinología y las ingenierías ha traído consigo perspectivas innovadoras en las que la vida y sus fenómenos son interpretados ahora como sistemas y redes de comunicación e información en los que todo es pieza de engranaje de algo más. Una suerte de mecanismo inmanente en el que no hay cabida para la trascendencia de alguno de sus elementos. La naturaleza, desde esta perspectiva, se asemeja más a un circuito integrado de computadora, con elementos interconectados de manera horizontal, que al Jardín del Edén cristiano en el que existe una clara verticalidad entre dios y sus creaciones.

Éste es el hábitat de los *cyborgs* y me parece que lo más interesante de esta propuesta es que, al Haraway describirlos como hijos “bastardos” y no legítimos del sistema -más residuos inesperados que proyectos planificados-, se trata de seres que no poseen un sentido del respeto hacia sus creadores como los “humanos” sí, ya sea con dios o con la naturaleza -metafísicamente, el mismo concepto-, por lo que albergan dentro de sí un sinfín de potencialidades para subvertir las relaciones de poder dentro de sus circuitos y a partir de sus muy individuales posiciones. Y es justo ahí donde encontramos una similitud difícil de ignorar con las personas trans y la historia de conceptos como la transexualidad y la transgeneridad. Al igual que los *cyborgs* de Haraway, los cuerpos trans como los conocemos hoy en día nacen de los grandes avances tecnológicos y científicos provocados por las guerras mundiales del siglo pasado, sobre todo en el lenguaje de áreas de conocimiento médico y biotecnológico como la endocrinología, la psiquiatría y la psicología clínica. De la misma manera que los *cyborgs*, los cuerpos trans nacen como hijos “bastardos” de la tecnología del género y su lógica binaria en la que los cuerpos deben no sólo lucir de cierta manera, sino actuar, pensar y sentirse identificados de cierta manera y según su género y su sexo de nacimiento.

Sin embargo, y muy similar a lo que propone Haraway con respecto a los *cyborgs* (valga la redundancia), los cuerpos trans tampoco buscan realmente un sentido de respeto hacia sus creadores que les vuelva fieles seguidores o sirvientes del sistema. En ellos existe un sentido de agencia y constructibilidad que, en muchos casos, no hace más que obviar la “naturaleza artificial” del género y su tecnología en el momento en que se requiere de ciertas técnicas y herramientas para crear la sensación de congruencia entre la identidad de género de la persona y su apariencia física. Esta congruencia podrá responder a la lógica binaria de la que nace, pero eso no quiere decir que por ello tenga el plan de respetarla o rendirle

tributo. Al final, una persona trans sigue siendo una renegada del género por no poseer la congruencia de género desde el momento en que nació, como se supone que una persona “cisgénero” sí lo hace. Y digo “se supone” porque, si nos lo cuestionamos, ¿qué tanto realmente las mismas personas cisgénero nacemos con una congruencia total entre nuestra identidad de género y nuestra apariencia física?

Este trabajo de investigación busca demostrar lo anterior a partir de la teorización de los cuerpos trans desde la perspectiva *cyborg* de Haraway, con el fin de brindar una propuesta teórica del cuerpo humano desde posiciones en las que usualmente no se le suele pensar. Podemos estar de acuerdo, creo yo, en que el “cuerpo” como concepto, y a pesar de lo abstracto que se le quiera pensar, es siempre cisgénero en su imagen, es decir que su identidad de género tiene congruencia con su apariencia física, así como también por lo general es masculino, nunca femenino. De igual manera, se puede asegurar que el cuerpo humano siempre se piensa desde una base esencial en la que su naturaleza se intuye diferente de aquello que se le agrega, remueve o modifica por medio de elementos tecnológicos o artificiales. Se tiene la intuición teórica de que un acercamiento a lo *cyborg* desde las experiencias de cuerpos trans puede brindarnos una perspectiva más compleja del cuerpo como el fenómeno existencial y producto cultural que es.

Para realizar lo anterior, se desarrolló un concepto teórico que busca operacionalizar la noción del *cyborg* de Haraway para su aplicación al análisis de las experiencias trans. La “conciencia *cyborg*”, concepto al que hacemos referencia y que le da nombre a este trabajo de investigación, nace de una interpretación hermenéutica no sólo del concepto del *cyborg*, sino de todo el texto de Haraway, haciendo especial énfasis en los capítulos pertenecientes a la segunda mitad de su obra. La intención con este concepto es ampliar la propuesta teórica que Haraway ya realizó en su momento, extendiéndolo al campo de la conciencia y la experiencia de los cuerpos. Es decir, a pesar de que Haraway menciona que, para finales del siglo XX, ya todos los cuerpos somos de alguna manera *cyborgs*, ¿qué tan conscientes somos realmente de ello? Una cosa es abordarlo de manera filosófica y teórica, otra muy diferente es pensarlo ya de manera práctica y/o cotidiana.

La hipótesis de este trabajo de investigación parte de la intuición teórica de que una persona trans, en el momento en que dialoga con distintos tipos de tecnologías -médicas, principalmente, pero también sociales, políticas, etc.- para poder construir una sensación de congruencia entre su identidad de género y su

aparición física, desarrolla una “conciencia *cyborg*” que le permite utilizar el género como lo que realmente es: una tecnología más del cuerpo. Por “conciencia *cyborg*” entiendo el esfuerzo de un cuerpo por defender su autonomía y su individualidad en ambientes hostiles y a partir de las herramientas tecnológicas que tenga a la mano y a su favor. Se trata de una capacidad de autodeterminación y defensa estratégica en la que los cuerpos aprenden a concebirse a sí mismos como el resultado de diversas decisiones (de)constructivas que dependen de la tecnología que les rodea y que les es accesible en un momento determinado; todo ello con el fin, siempre, de mantener su individualidad asegurada.⁵ La idea es que una persona trans desarrolla este tipo de conciencia como forma de supervivencia en un mundo cis-heteronormado, en el que se encuentra vulnerada constantemente por diversos factores de entorno, lo cual no significa que lo haga de manera pasiva o sumisa, sino activa y agencial, y siempre respetando sus propios límites corporales como individuos.

En el capítulo primero de este trabajo, que lleva por título “La conciencia de unx *cyborg*”, abordo el desarrollo de todo este concepto de la “conciencia *cyborg*” como una simbiosis entre la noción bergsoniana de “conciencia”, ofrecida en su trabajo filosófico de “Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”, la noción de “conciencia opositiva” de la teórica feminista estadounidense Chela Sandoval, la “máquina autopoietica” de los chilenos Francisco Varela y Humberto Maturana, y el concepto propio de Haraway. El capítulo inicia con una pequeña introducción a la idea de naturaleza que Gilles Deleuze y Félix Guattari propusieron en “El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia”, la cual sirve como muestra de la metafísica particular a la cual me suscribo y que, intuyo, permite entender de mejor manera mi postura con respecto a la división metafísica tradicional entre naturaleza y cultura. Posteriormente, se hace una deconstrucción del concepto de *cyborg* de Haraway, el cual es, a la par, contrastado con algunas otras definiciones importantes del *cyborg* que nos permiten dar una idea de las especificidades de la perspectiva de la filósofa. Al final del capítulo es donde se puede encontrar la elaboración del concepto de conciencia *cyborg* en cuanto tal y como resultado de los tres apartados anteriores.

⁵ Una definición más completa y compleja del concepto se halla en los capítulos primero y tercero de este trabajo de investigación.

Para el capítulo segundo se decidió realizar una reconstrucción histórica y teórica de los conceptos de “transexualidad” y “transgeneridad”, los cuales son, a su vez, contrastados con el concepto más global de “género”. La intención de este capítulo es observar cómo estos tres conceptos se entrelazan con el concepto de *cyborg* de Haraway, tanto de manera histórica como teórica, compartiendo afinidades y similitudes que abordaremos a lo largo del trabajo. Empiezo explicando la relación que existe entre la transexualidad como concepto médico y los avances tecnológicos y científicos de áreas prácticamente nuevas de la medicina en los años 50 para, después, contrastarlo con la vena más política y activista del concepto de transgeneridad, explicado desde la postura de la activista y teórica trans estadounidense Susan Stryker. A lo largo de este diálogo es donde se encuentra también la historia y la evolución del concepto de “género”, el cual abordo desde la visión de la pensadora *queer* estadounidense Judith Butler y el filósofo trans español Paul B. Preciado, quien lo contempla ya como una “tecnología” en el sentido en que Foucault contemplaba las “tecnologías políticas de los cuerpos”. Este capítulo finaliza con algunas posturas interesantes de personas trans que ya se encuentran dialogando con la idea de *cyborg* que propone Haraway, las cuales vuelven más fructífera la discusión y nos sirven como introducción al tercer y último capítulo.

Si el corazón de la investigación se encuentra en la propuesta teórica de Haraway, las arterias y venas que permiten el funcionamiento de este órgano vital se hallan en la parte empírica conformada por las experiencias de personas trans en su cotidianidad. El último capítulo de este trabajo de investigación es el resultado del análisis etnográfico de una serie de entrevistas a profundidad realizadas a 4 personas trans de la Ciudad de México entre octubre de 2021 y mayo de 2022. A lo largo de este apartado podemos observar un diálogo entre el concepto que propongo de conciencia *cyborg* y las experiencias narradas de estas 4 personas con respecto a sus transiciones y sus vidas como personas trans, quienes aceptaron mi invitación al proyecto de forma consensuada y agencial. Cabe destacar que, al inicio de este capítulo, se podrá observar la nota metodológica del proyecto, donde explico mi postura como una persona cisgénero interesada en dialogar con personas trans y sus experiencias individuales, así como las herramientas de análisis de la información recopilada en las entrevistas.

Antes de continuar con el capítulo primero, me parece necesario dejar en claro algunos puntos importantes en general. A lo largo del trabajo se utiliza el

término de personas “trans” como es definido y utilizado por el “glosario LGBTI+” ofrecido por la Asociación Civil “Yaaj México” en 2021, es decir, como “término sombrilla o paraguas, general e inclusivo, utilizado para describir las diferentes variantes de la identidad de género, cuyo denominador es la no conformidad entre el sexo asignado al nacer de la persona y la identidad de género que ha sido tradicionalmente asignada a éste”. La palabra, menciona el glosario, acuerpa y arropa, más no invisibiliza, las identidades transgénero, transexuales, travestis, personas no binarias, con expresión de género fluido y otras variaciones del género.⁶ La idea, entonces, es utilizar este término como lo que es, un paraguas que engloba identidades más específicas sin invisibilizarlas, y aunque en las entrevistas no contemplamos a personas no binarias o de género fluido, es importante expresar que también forman parte de esta comunidad.

De igual manera, vale la pena resaltar que las personas entrevistadas son todas residentes de la Ciudad de México (CDMX), por lo que sus experiencias no tienen por qué generalizarse como las experiencias de personas trans en todo el país, mucho menos alrededor del mundo. Sin embargo, es interesante señalar que, como veremos en el capítulo tercero, al menos en México, las principales herramientas para poder acceder a tratamientos hormonales de afirmación de género se encuentran en la CDMX de manera centralizada, en gran parte debido a la apertura legal y social que la capital del país representa con respecto a la comunidad LGBTI+ y en comparación con otras entidades de la federación.⁷ Esto es importante ya que los tratamientos o terapias hormonales son uno de los principales medios tecnológicos, aunque no el único ni obligatorio, que las personas trans muchas veces tienen a la mano para lograr la congruencia de género que tanto buscan. Este trabajo de investigación va encaminado en ese sentido.

⁶ YAAJ, *Glosario LGBTI+*, Yaaj México, 2021, dirección URL: <https://amppi.org.mx/wp-content/uploads/2021/08/GLOSARIO-LGBTI-3.pdf>.

⁷ Decreto por el que se expide la ley para el reconocimiento y la atención de las personas LGBTITI de la Ciudad de México, 07 de septiembre de 2021, D.O. No. 678 bis. dirección URL: https://paot.org.mx/centro/leyes/df/pdf/2021/GOCDMX_BIS_07_09_2021-4-20.pdf. // Según el artículo sexto del Decreto por el que se expide la ley para el reconocimiento y la atención de las personas LGBTITI de la Ciudad de México, publicado por la Jefa de Gobierno de la CDMX, Claudia Sheinbaum, el 07 de septiembre de 2021 en la Gaceta Oficial, se deberá asegurar el pleno ejercicio de los derechos humanos y libertades fundamentales de las personas LGBTITI, teniendo como prioridad la adopción de medidas que garanticen el pleno goce de los derechos humanos para aquellas personas de la comunidad que viven en un grado mayor de vulnerabilidad y de discriminación estructural. En este rubro se encuentran las personas intersexuales, transexuales y transgénero, entre otras.

CAPÍTULO I

LA CONCIENCIA DE UNX CYBORG

*“De neandertal a ser humano,
evoluciona, mata el gen.
La biología es superficial,
la inteligencia es artificial
Ríndete...”⁸*

(Grimes, We appreciate power, 2019)

1.1. Introducción a una naturaleza de las máquinas

No nos dejemos engañar, ni pretendamos lo injustificable, las máquinas ya ganaron. Siempre han ganado. Aunque, en realidad, nunca han ganado nada; nunca ha existido una competencia real en la cual las máquinas crean que ganen, *sientan* que ganen. Para una máquina, no existe como tal la competencia, no hay adversarios a quienes derribar o eliminar; sólo hay, en cambio, piezas que ensamblar: partes que utilizar, acoplar y conectar. No existe un motivo para que las máquinas ganen, pues. Para los humanos, en cambio, sí, o mejor dicho, les humanas. Existe la idea, la fantasía, de que nosotros sí estamos ganando algo, de que hay enemigos ya derribados y por derribar, de que lo especial en nosotros es haber ya ganado algo, de hecho. Pero, ¿haber ganado qué? ¿Qué competencia se supone que estamos ganando, hemos ganado o finalmente, algún día, ganaremos? ¿La competencia con las máquinas?

Los biólogos y filósofos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela nos recuerdan que, en general, las máquinas siempre se han considerado artefactos fabricados por los humanos, con propiedades determinísticas que las hacen perfectamente predecibles, al menos a un nivel conceptual y teórico. Para el sentido común hegemónico, la vida, por lo tanto, es contraria a lo maquinal, pues todo sistema vivo se considera autónomo y espontáneo, o sea impredecible, oponiéndose a la idea común de lo que las máquinas son y pueden. “Si los sistemas vivientes fueran máquinas, podría fabricarlos el hombre, y parece increíble que el hombre pueda hacer un sistema vivo”.⁹ Algo que nuestros autores -quienes escriben

⁸ “*Neanderthal to human being, evolution, kill the gene, biology is superficial, intelligence is artificial. Submit...*” (Traducción propia).

⁹ Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria, Colección El Mundo de las Ciencias, Santiago de Chile, 1998, p, 73.

a finales de la década de 1970- encuentran fácil de descalificar, ya que implica, para ellos, un desconocimiento radical con respecto a la vida y sus sistemas, en el que algunos juicios apriorísticos van de por medio. “Parece temerse -continúan- que la maravilla de lo vivo y lo animado desaparecería si el hombre pudiese no sólo reproducir, sino diseñar, un sistema vivo”¹⁰.

Y es que toda una tradición de pensamiento avala lo que nuestros autores describen. Existe una fractura ontológica en nuestro sentido común y nuestros prejuicios que nos hace pensar en la vida como algo totalmente inaccesible para el mundo de las máquinas, lo que provoca una subordinación jerárquica de éstas a algo superior y resultante de un mundo opuesto al material, que caracteriza, en general, a lo vivo. Aún así, y como argumenta el filósofo italiano Giorgio Agamben, la noción de “vida”, al menos en nuestra historia y cultura occidental, nunca ha tenido una definición clara y positiva que permita sostener dicha idea. Desde el concepto aristotélico sobre una vida nutritiva o vegetativa, cuya potencia (*threptikón*) se puede aislar en las formas de vida más simples -las plantas-, la idea de vida parece cada vez más responder a elementos meramente abstractos que no logran estabilizarla ni concretarla para su análisis material.¹¹ Y si a esto añadimos la diferenciación entre vida animal y vida humana, las cosas se complican aún más. Intentos tras intentos por demostrar una supuesta superioridad de lo humano ligada a su forma de vida “mayor” que la de otros animales por la adhesión de elementos “no materiales” a su sustancia, lo que, al final de cuentas, termina diferenciándolo completamente de las dichas máquinas sin vida.

Pero, si la vida ya le ganó a la máquina, ¿por qué nos sigue causando temor su presencia en nuestro mundo? ¿Qué hay en ellas que nos provoque las paranoias más distópicas que solemos observar en el cine contemporáneo, por ejemplo? Una respuesta a ello podría encontrarse en lo que Maturana y Varela (M&V) proponen en su obra “De máquinas y seres vivos. *Autopoiesis: la organización de lo vivo*”, en donde nuestros autores nos llevan a replantear la manera en que, desde nuestras ontologías y epistemologías tradicionales, pensamos lo vivo y lo maquinal. Su concepto de las *máquinas autopoieticas* redefine a los sistemas vivos -plantas, animales, hongos, seres humanos- como verdaderas máquinas que se crean a sí

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, pp. 31-36.

mismas y cuya única “finalidad” es la de mantener su unidad a través de la diferenciación y la diversidad de lo viviente. Según ellos, toda forma de vida se define a través de su individualidad y su propia organización unitaria, la cual busca conservar a través de la compensación interior de cualquier estimulación o perturbación externa. Una máquina autopoietica, nos dicen, es un sistema homeostático -con una retroalimentación interior a sí misma- que tiene a su propia organización como la variable que mantiene constante, para lo cual necesita que las relaciones de producción que la definen sean continuamente regeneradas por los componentes que ella misma produce y de manera concatenada, especificando una unidad particular en el espacio físico.¹²

Se trata de una perspectiva mecanicista de lo viviente que borra las líneas ontológicas que dividen a la máquina del ser vivo al pensar a este último como máquina cuyo fin último es la producción de sí misma en lugar de algún producto diferente de ella, algo que sí sucede con lo que nuestros autores denominan como *máquinas alopoiéticas*, las cuales producen con su funcionamiento algo distinto de ellas, como un automóvil o una licuadora. Lo que M&V buscan desarrollar es un entendimiento más complejo de la vida a partir de la negación de una diferenciación con respecto a lo que denominamos maquinal. Habrán diferencias en cuanto a tipos de máquinas: las que se tienen a sí mismas -los sistemas vivos- y las que necesitan de algún agente externo para funcionar -las máquinas alopoiéticas-, pero eso no implica una diferencia de naturaleza en cuanto tal. Lo vivo es máquina, sólo que una máquina que se puede autoconstruir y que busca siempre su identidad frente a y a pesar de su entorno.¹³

Y es justo de ello de lo que vamos a hablar a continuación: máquinas autónomas que se producen sus propias piezas para sí mismas y que buscan mantener su propio ritmo e identidad. “Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes” decían Gilles Deleuze y Félix Guattari cuando se dedicaron a desarrollar todo un lenguaje sobre la naturaleza a partir de las máquinas y contra todo tipo de esencialismo metafísico. Ese camino es el que se planea seguir a lo largo de este trabajo de investigación, y del cual partimos para posicionarnos con respecto al tema que nos incumbe. Nos posicionamos junto a Deleuze y Guattari (D&G) en su explicación de lo que la naturaleza es: “proceso de

¹² *Ibid.*, pp. 68-71.

¹³ *Ibid.*, pp. 67-68.

producción”; es decir, que no existe ni humano ni naturaleza, sólo el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla todo tipo de máquinas posibles. Una naturaleza que funciona, a nivel general, como una industria humana, de suerte que “todo es producción: *producciones de producciones*, de acciones y de pasiones; *producciones de registros*, de distribuciones y de anotaciones; *producciones de consumos*, de voluptuosidades, de angustias y de dolores”.¹⁴

No existe distinción alguna entre humanidad y naturaleza, pues la supuesta esencia de cada una se confunde con la otra en este proceso de producción e industria. La producción como proceso, nos dicen D&G, desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente, ya que este proceso no es más que su propia realización continua. No hay finalidad en él, simplemente su realización mediante *máquinas deseantes* productoras y reproductoras que constituyen la “realidad esencial del hombre y de la naturaleza”.¹⁵ Todo un lenguaje que D&G nos heredan en el cual ya no hay lugar para ideales ni dualismos ontológicos o metafísicos, y donde las máquinas ya ganaron por el simple hecho de no tener nada que ganar. Hay amor gracias a las máquinas, se come gracias a las máquinas, se puede escribir una tesis de maestría a mitad de una pandemia global gracias a múltiples máquinas que colaboran para ello: sólo máquinas y el deseo que las mueve y las acopla unas con otras, funcionando a costa y definitivamente por fuerza de sus propios desajustes y averías.

En el lenguaje de D&G, las máquinas se definen como *sistemas de cortes* que funcionan sólo a partir de su conexión y continuidad con otras máquinas, las cuales, a su vez, sólo existen gracias a los cortes elaborados entre ellas. Toda máquina efectúa un corte en un “flujo material continuo (hylé)” ideal que condiciona, implica y define lo que corta como continuidad ideal, permitiendo la existencia y funcionamiento de cualquier otra máquina con respecto a la cual hace dicho corte. Esto significa que todo objeto existente posible resulta del corte maquinal de una continuidad ideal de materia que sólo se define a partir de su continuidad con otros objetos, o sea otros cortes, por lo que no existen objetos determinados y/o estáticos; todo objeto es objeto parcial siempre y dependiendo del flujo, con el cual puede

¹⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, España, 1985, pp. 11-13.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 14.

llegar a confundirse. Todo es máquina de máquina y cada corte conlleva la elaboración de un producto que, a su vez, permitirá la producción de algo más. Una continuidad infinita que no se prescribe a totalidades originales ni a unificaciones innecesarias, pues el dominio es el de las partes de las partes, las máquinas de las máquinas, los cortes de los cortes. Hablamos, entonces, de una ontología en la que no hay lugar para la reducción metafísica a una unidad predispuesta, pues la producción, siempre deseante, es multiplicidad pura de máquinas por y para las máquinas.¹⁶ "Al lado" de D&G, compartimos que:

"Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que al lado. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esta totalidad es un todo de aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad de todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte."¹⁷

Este es precisamente el mundo de los *cyborgs* que procederemos a "conectar" a continuación. Seres contemporáneos que corroboran las tesis más importantes de D&G: que las máquinas producen deseo, el cual nunca es carencia o fantasma de un objeto real, sino unidad de producción de la realidad misma. El deseo forma una unidad con su objeto, que es la unidad de la máquina -como M&V también lo rescatan- en tanto que máquina de otras máquinas. "El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo".¹⁸ Que el deseo nos acompañe, entonces, a lo largo de las múltiples conexiones teóricas elaboradas aquí, y que las máquinas no paren de cortar, delimitar y producir cuanto tengan que producir.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 42-47.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 47-48.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 33-34.

1.2. La ironía de unx *cyborg* -según Haraway-

“A finales del siglo XX -nuestra era, un tiempo mítico-, (...) somos *cyborgs*”, es lo que Donna J. Haraway escribe para comenzar su ya famoso “Manifiesto para *cyborgs*”, escrito en 1984. La frase, enunciada como un poderoso comentario político y ontológico, tan directo como irónico, expresa la tesis principal de la filósofa y bióloga feminista con respecto al incesante avance tecnológico que hemos presenciado en los últimos siglos y su relación con la forma en que nos concebimos como cuerpos y como individuos. Según ésta, los avances en la tecnología ya a finales del siglo XX nos confrontan con nuestra propia realidad de cuerpos que se construyen y se ensamblan como quimeras, “híbridos teorizados de máquina y organismo”, quebrando las líneas ontológicas y epistemológicas tradicionales que separan lo natural de lo artificial y lo creado de lo no-creado por el ser humano.

Haraway utiliza la imagen del *cyborg* como metáfora, pero también como retrato de una realidad a la vez contradictoria e irónica que descubre la fragilidad existente en la concepción de lo que es ser humano en la modernidad tardía. Describe su manifiesto para *cyborgs* como “un sueño irónico de un lenguaje común...” en el que la blasfemia y la **ironía** se hacen presentes como figuras retóricas que permiten su desarrollo, pues, como ella misma señala, se trata de “construir un irónico mito político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo”. Rescata, por lo tanto, el poder de la blasfemia y la ironía al ocuparse de las contradicciones ontológicas que, incluso dialécticamente, no dan lugar a totalidades mayores, y al mantener la tensión inherente a juntar cosas incompatibles. De esta manera, existe humor y seriedad en lo que Haraway propone, ambas necesarias y verdaderas; así es como se gesta su idea del *cyborg*, como blasfemia hecha imagen al centro de su irónica propuesta política.¹⁹

Pero, ¿a qué se refiere Haraway cuando habla de *cyborgs*? ¿Por qué esa imagen y no la de un *zombie* o un *vampiro chupa-sangre-y-otras-cosas-más*? Básicamente, por la ironía de su figura. Haraway nos dice que un *cyborg* es un organismo cibernético que resulta del híbrido entre máquina y organismo, siendo así una especie de criatura que se halla entre la realidad social y la ficción, lo que conlleva la primera de sus ironías: el ser una criatura que se mueve entre lo real y lo

¹⁹ Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, España, 1995, pp. 251-253.

ficticio, es decir, en la relación que la realidad social y la ficción tienen, donde la primera se presenta en nuestras relaciones sociales vividas y nuestras construcciones políticas más importantes, construcciones políticas que se dan en un mundo cambiante en el que la ficción, encarnada en la tecnología, se muestra siempre potencial. La realidad social es, pues, siempre ficticia en el sentido de que resulta de su propia construcción. Es por ello que el *cyborg* es materia tanto de ficción como de experiencias vividas, con lo cual obvia la ilusión óptica que las fronteras entre ciencia ficción y realidad social conllevan.²⁰

De esta forma, el manifiesto para *cyborgs* de Haraway se desarrolla en dos caminos paralelos que, realmente, no se oponen entre sí: como un análisis ontológico de los cuerpos y sus límites a finales del siglo XX y como una propuesta político-ontológica con tintes míticos y utópicos sobre un mundo en el que los cuerpos abrazan sus partes más ficticias y artificiales sin miedo a faltarle al respeto a una supuesta “naturaleza” estable e increada. “Estoy argumentando en favor del *cyborg* como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos fructíferos”, nos dice, y su intención no podría ser menos política, pues busca generar un lenguaje heteroglósico sobre la realidad social que escape, a través de la ironía y la transgresión, de las tradiciones de la ciencia y la política occidentales, tradiciones que surgen de un capitalismo racista y patriarcal que se apropia de la naturaleza como un recurso para la producción de su cultura, y donde la reproducción de unx mismx, del yo, necesita de las reflexiones del otro.²¹

Entonces, existe una intención explícita y directa en Haraway por utilizar la imagen del *cyborg* en todas sus ironías posibles como figura de la cultura occidental postmoderna que se piensa a través de la ciencia-ficción, sobre todo del cine, con ejemplos múltiples que van desde clásicos de culto como *Blade Runner* (1982) *Terminator* (1984), y *Robocop* (1987) hasta nuevas visiones contemporáneas como *Ex-machina* (2014) o *Possessor* (2020). Según J.E. Cook, en la ficción, la imagen del *cyborg* puede representar distintas perspectivas sobre la relación de lo humano con la tecnología, como por ejemplo la idea de que nos afanamos tanto con automatizar gran parte de nuestras vidas que erradicamos partes de nosotrxs mismxs que nos permiten ser algo más que meras máquinas, o de que la

²⁰ *Ibíd.*, p. 253.

²¹ *Ibíd.*, p. 254.

humanidad puede trascender lo biológico y lo evolutivo gracias al uso de la tecnología, la cual es inevitable en un mundo moderno en el que la vida progresa rápidamente.²²

Es por ello que la figura del *cyborg* le resulte tan irónica a Haraway, pues pone en duda nuestra propia humanidad y muestra nuestros miedos y sueños más profundos con respecto al futuro, así como las películas anteriormente mencionadas lo describen. Irónica ya que, a pesar de que no existe una historia del origen del *cyborg* según la concepción occidental tradicional de unidad original y de identificación con la naturaleza, sí se presenta como el terrible *telos* apocalíptico de las crecientes dominaciones occidentales sobre la abstracta construcción de individuos y los avances tecnológicos: *un último yo no atado finalmente a ninguna dependencia*.²³ Esto significa que el *cyborg* no tiene lugar dentro de la estructurada historia occidental sobre lo humano y su relación con la naturaleza como su hijo legítimo, aunque sí habita el espacio futuro de lo incierto con respecto a su misma ontología. He aquí una segunda ironía del *cyborg* según Haraway: el ser hijos ilegítimos y bastardos de la producción material e histórica humana (post)moderna, específicamente del militarismo y del capitalismo tardío patriarcal, al mismo tiempo que no tienen por qué respetar sus orígenes; sus “padres”, sus creadores, no les resultan esenciales después de todo.²⁴

Al igual que Haraway, Andrés Moya, biólogo español de la Universidad de Valencia, propone la figura del *cyborg* como un “modelo futuro retroactivo” de carácter productivo y positivo que figura, según él, como la evolución o sucesión de la especie humana, así como los humanos lo hicieron con los neandertales. Sin embargo, según la propuesta de Moya, y como igualmente sucedió entre neandertales y humanos, es muy probable que se tenga que convivir entre humanos y *cyborgs* durante un largo tiempo y como especies acompañantes. Existen, de esta forma, ciertas similitudes con la propuesta de Haraway, no obstante, la perspectiva de Moya parte de un uso de la figura del *cyborg* de manera literal y tendiente hacia lo evolutivo, aunque, al igual que Haraway, toma inspiración de la ficción occidental

²² J. E. Cook, “The transgender cyborg: an inexhaustive primer”, medium.com, 28 de marzo de 2018, dirección URL:

<https://medium.com/@towardsmorning/the-transgender-cyborg-an-inexhaustive-primer-11a0bb8d7344>.

²³ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 254.

²⁴ *Ibíd.*, p. 256.

sobre estas criaturas futuristas -específicamente utiliza el ejemplo del filme *Blade Runner*-.²⁵

Si se ha enfatizado a lo largo de este apartado que Haraway emplea la ironía a la vez que mantiene seriedad con respecto a sus planteamientos es justo por el hecho de que parece que diversos autores ignoran esta característica fundamental de su manifiesto y lo abordan con una literalidad que, más que ingenua, parece malintencionada o negligente a veces. En su breve texto sobre “Precisiones interdisciplinares y conceptuales de los términos *cyborg*, clon humano y robot”, los investigadores españoles Francesc Mestres Naval y Josep Vives-Rego, por ejemplo, leen en el *cyborg* de Haraway una supuesta carencia de realidad factual en la que su definición pueda funcionar, pues les parece que parte de la ficción en un proceso “externo al hombre”. No obstante, no establecen de dónde determinan esta conjetura ni ahondan más en el tema.²⁶ De igual manera, Thomas Lamarre, en su artículo “Afterword: humans and machines”, describe el *cyborg* de Haraway como un elemento que parece seguir la línea de lo cartesiano en la medida en que, según él, no termina de difuminar las líneas ontológicas cartesianas de lo humano, que lo dividen en un cuerpo y un alma. Su lectura de Haraway ignora, pues, la ironía que el *cyborg* construye desde su origen bastardo y su telos abierto a la configuración.²⁷

Es justo por lo anterior que resulta necesario abordar la perspectiva de Haraway como ella misma lo planteó en su trabajo teórico. El *cyborg* de Haraway se burlaría de nosotrxs si nos lo tomáramos completamente en serio, mientras que terminaría decepcionado si, en cambio, lo tomamos por mera burla o sarcasmo. Ironía pura, lenguaje puro. Hay una lucha política en el mito de reacoplamiento y resistencia del *cyborg* de Haraway que “consiste en ver desde las dos perspectivas a la vez, ya que cada una de ellas revela al mismo tiempo tanto las dominaciones

²⁵ Andrés Moya, “Hombres y *cyborgs*”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, no. 28, 2007, pp. 227-230.

²⁶ Francesc Mestres Naval y Josep Vives-Rego, “Precisiones interdisciplinares y conceptuales de los términos *cyborg*, clon humano y robot”, *Ludus Vitalis*, vol. XIX, no. 35, pp. 235-238.

²⁷ Thomas Lamarre, “Afterword: Humans and Machines”, *INFLExions. A journal for research creation*, no. 5, marzo de 2012, dirección URL: http://www.inflexions.org/n5_lamarrehtml.html. Es interesante observar cómo el diálogo de Lamarre se toma muy en serio la propuesta de Haraway, y olvida que ella habla del plano ontológico en el que los dualismos siempre han funcionado; ónticamente ya se trata de algo inexistente, que el *cyborg* mismo obvia en su figura mítica e irónica. Thomas Lamarre encuentra un punto de encuentro entre Haraway y René Descartes en la forma en que Haraway teoriza a su *cyborg*, pues argumenta que el *cyborg* de haraway, en vez de difuminar las líneas entre dualismos ontológicos como el de organismo/máquina o humano/no-humano, pretende que éstos siempre han existido. Parece que el autor no comprende la intención de Haraway de producir un lenguaje irónico para cuerpos que no encajan en la hegemonía del “humano natural”. Ahondaremos un poco más en la relación entre Descartes y Haraway en el siguiente apartado.

como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico”. Hablamos de un constructo heterogéneo y contestado que, nos dice, es capaz tanto de apoyar proyectos capitalistas impositivos de control de recursos -entre ellos los cuerpos mismos- en el planeta, como de engendrar nuevas realidades sociales y corporales en las que las personas no tengan miedo de transgredir los límites ontológicos de lo humano o de abrazar identidades permanentemente parciales, contradictorias y cambiantes. Una visión única, describe, puede producir peores ilusiones que una basada en una doble perspectiva, como la que propone. “Las unidades ciborgánicas son monstruosas e ilegítimas”.²⁸

A partir de lo anterior podemos, entonces, adentrarnos en la ontología del *cyborg* que Haraway propone. Pero antes es importante profundizar un poco más en la concepción del *cyborg* fuera de la perspectiva particular de Haraway. Según Mestres Naval y Vives-Rego, la palabra *cyborg* describe “una criatura compuesta de elementos orgánicos y mecánicos que mejoran las capacidades biológicas a través de la tecnología: es un individuo en parte hombre y en parte máquina”²⁹. Esta definición es muy parecida a la que Moya también emplea: un ser “con partes orgánicas que se corresponden con órganos fundamentales del cuerpo humano, como por ejemplo el cerebro, y por materiales inorgánicos, producto de nanotecnologías y robótica avanzadas”³⁰. Ambas definiciones parten de la idea de que un *cyborg* resulta de la conjunción de elementos humanos, entiéndase orgánicos, y elementos mecánicos o alterados, lo que distingue al *cyborg* de otras figuras futuristas y tecnológicas como los robots, los androides y los clones humanos.³¹

Sin embargo, la primera definición y uso de la palabra *cyborg* se encuentra en el artículo científico de Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline titulado “*Cyborgs and Space*”, escrito y publicado en 1960, en el cual proponen, por primera vez, el término. A lo largo del artículo, los investigadores desarrollan una serie de propuestas tecnológicas necesarias para hacer que un astronauta pueda adaptarse al espacio exterior y los cambios de ambiente que esto conlleva. Es ahí cuando

²⁸ Donna Haraway, *op. cit.*, pp. 263, 364-365.

²⁹ Francesc Mestres Naval y Josep Vives-Rego, *op. cit.*, p. 235.

³⁰ Andrés Moya, *op. cit.*, p. 229.

³¹ Mestres Naval y Vives-Rego realizan una diferenciación convincente entre estos conceptos a lo largo de su breve artículo. Véase: Francesc Mestres Naval y Josep Vives-Rego, “Precisiones interdisciplinarias y conceptuales de los términos *cyborg*, clon humano y robot”, *Ludus Vitalis*, vol. XIX, no. 35, pp. 235-238.

proponen el término de “*cyborg*” para designar al conjunto de herramientas externas que se necesitaría incorporar en el cuerpo de los astronautas para la adaptación a ambientes hostiles fuera del planeta Tierra. El *cyborg*, explican, incorpora de manera deliberada componentes exógenos que extienden la capacidad de autorregulación de un organismo con el fin de adaptarlo a nuevos ambientes.³² Por lo tanto, un *cyborg*, en palabras de Clynes y Kline, no describe precisamente al organismo que lo aloja, sino, más bien, al agregado tecnológico que potencializa a dicho organismo y le permite exceder sus límites “naturales”.

Las definiciones de Moya y de Mestres Naval y Vives-Rego toman gran parte de lo propuesto por Clynes y Kline en 1960, complejizándolo y sacándolo del contexto específico de los viajes al espacio exterior de astronautas, a la par que mantienen una propuesta ontológica similar: que lo *cyborg* hace referencia a la agregación de componentes, elementos o partes mecánicas a un organismo para su mejora y perfeccionamiento -la adaptación a otros ambientes es parte de ello-. Moya bien lo argumenta al hallar una similitud entre el concepto filosófico nietzscheano del “*superhombre*” y el *cyborg*, imaginando a este último como el sucesor evolutivo de los humanos³³, mientras que Mestres Naval y Vives-Rego lo describen como un “ser humano mejorado o aumentado” que supera sus limitaciones corporales gracias a ello³⁴. A manera de resumen, y siguiendo a estos autores, se podría definir al *cyborg* por una modificación evolutiva considerablemente necesaria para la supervivencia del ser humano en ambientes inhóspitos y de maneras hostiles, lo cual altera el cuerpo y sus fronteras orgánicas.

Esto es algo que la misma Haraway contempla en su definición del *cyborg*, la cual, sin embargo, presenta puntos de disidencia importantes debido a su perspectiva no sólo biotecnológica, sino filosófica. Es interesante observar cómo Mestres Naval y Vives-Rego hablan del *cyborg* de Haraway como uno que yace “externo a lo humano”, o sea creado por un proceso “*ex novo*”, contrario al que ellos proponen, que surge de la aumentación o mejoramiento del ser humano³⁵. Volvemos a la literalidad en la interpretación del manifiesto de Haraway, la cual bien podría emerger de la definición que Haraway da sobre lxs *cyborgs*: **organismos**

³² Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline, “*Cyborgs and Space*”, *Astronautics*: Septiembre, 1960, pp. 29-33.

³³ Andrés Moya, *op. cit.*, pp. 227-230.

³⁴ Manfred Mestres Naval y Josep Vives-Rego, p. 238

³⁵ Manfred Mestres Naval y Josep Vives-Rego, *op. cit.*, p. 235.

cibernéticos, “híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad” que son a la vez “texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicaciones”³⁶. Ahondaremos, a continuación, en la deconstrucción de esta definición para explicar por qué no se puede pensar al *cyborg* de Haraway desde una perspectiva de “*cyborg ex novo*”³⁷. Pero antes de ello vale la pena hacer una pequeña aclaración con respecto a otro término importante en el lenguaje de nuestra autora.

Haraway, al igual que autores contemporáneos como Michel Foucault, entiende la noción de “cuerpos” a partir de su materialidad, su contingencia y su construcción. Para ella, los cuerpos son actores materiales y semióticos que forman parte activa de todo un aparato de producción corporal que va más allá de meras construcciones “ideológicas”, pues son ya siempre histórica y radicalmente específicos. Todo cuerpo emerge de la intersección de múltiples factores histórico-materiales y contingentes, que van desde la investigación científica, la medicina y otros negocios, las producciones culturales y las tecnologías sociales y políticas. Como objetos de conocimiento -ya sea científico, cultural, político, etc.-, los cuerpos materializan sus límites y delinear sus formas en y a través de la interacción social, lo que significa que no existen de antemano como “objetos” ya dados. “El cuerpo es un agente, no un recurso”, dice Haraway, un actor material semiótico que pone de manifiesto el objeto de conocimiento como un eje activo, generador de significados de todo un aparato de producción corporal, sin implicar la presencia inmediata de tales objetos, o lo que sería lo mismo, su determinación final o única de lo que puede ser considerado como objeto del conocimiento en un momento particular histórico.³⁸

Para Haraway, por lo tanto, todo cuerpo es siempre un constructo que depende de su situación material y contingente, con una cualidad agencial, constructiva y receptora de información, siendo sujetos y objetos al mismo tiempo de todo un sistema de tecnologías diversas en las que se mueven, se significan y se

³⁶ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 364.

³⁷ Mestres Naval y Vives-rego entienden por *cyborg ex novo* a “un individuo constituido por un conjunto de elementos orgánicos (tejidos y órganos clonados) e inorgánicos (mecánicos y electrónicos) ensamblados y funcionales. Tanto los componentes orgánicos como los inorgánicos se han fabricado y ensamblado en laboratorios y fábricas.” Definición que, si prestamos atención a su artículo, podría confundirse con la que explican sobre un *androide*: “un robot que ha sido diseñado para imitar y actuar como un humano”. Véase: Manfred Mestres Naval y Josep Vives-Regó, *op. cit.*, pp. 235-238.

³⁸ *Ibíd.*, p. 344-345, 358.

comunican entre sí. Definición muy similar a la que Michel Foucault ofrece en “Diálogos sobre el poder”, en donde contempla al cuerpo como una fuerza de producción de lo humano que depende de un sistema político y de conocimiento, y que, por lo tanto, no existe en cuanto tal como artículo biológico ya dado, sino que se forma a partir de una conjunción de saberes y poderes diversos y específicos en donde el poder político le proporciona al individuo un espacio para comportarse y tomar una postura particular.³⁹ Esto coincide con la manera en que Haraway describe los cuerpos como “mapas de poder e identidad”, de los cuales lxs *cyborgs* no están excluidos.⁴⁰

Habiendo aclarado esto, podemos continuar con la deconstrucción de la definición. Según Haraway, lxs *cyborgs* son organismos que se hallan inmersos en sistemas de comunicaciones e informaciones que ya no respetan arquitecturas “naturales” o sagradas, y donde la biología funciona como una especie de criptografía para comunicar, unir, acoplar e informar componentes bióticos. En este sentido, los organismos ya no funcionan como objetos de conocimiento solamente, sino también como componentes bióticos que permiten el procesamiento de información. Esto se debe al surgimiento de nuevas perspectivas biológicas y tecnológicas modernas -entre las cuales se hallan la ecología, la inmunología y la genética molecular- en las que el organismo ha sido traducido a problemas de codificación y de lectura con herramientas decisivas para la construcción de los cuerpos encontradas en las tecnologías de las comunicaciones (TICs) y las biotecnologías contemporáneas.⁴¹

La cibernética funge un papel elemental en este aspecto. Siguiendo a Naief Yehya, la cibernética se trata de un campo interdisciplinario que se encarga de estudiar el control y la comunicación entre seres vivos y máquinas, y que fue inaugurado por el matemático y filósofo Norbert Wiener tras la publicación de su texto *Cybernetics*, en 1948. El término viene de la palabra griega *kybernetes*, que hace referencia al timonel de un barco y es también origen de la palabra “gobernador”. La cibernética, dice, es un producto de la posguerra que comprende múltiples elementos teóricos como la teoría de la transmisión de mensajes en sistemas eléctricos, el estudio de los mensajes como medios para controlar la

³⁹ Michel Foucault, *Diálogos sobre el poder en Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, p. 744.

⁴⁰ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 309.

⁴¹ Donna J. Haraway, *op. cit.*, pp. 275-283.

maquinaria y a la sociedad misma, el desarrollo de computadoras y autómatas, y el análisis del sistema nervioso y la psicología.⁴²

El surgimiento de perspectivas biotecnológicas como la cibernética provocó un cambio importante en la manera en que los cuerpos se observan y se teorizan de manera tanto científica como cultural, debido a que producen una concepción del mundo en el que éste se observa como un sistema subdividido por fronteras diferentemente permeables a la información y como problemas de códigos cuya finalidad esencial es la comunicación entre las partes. Esta forma cibernética de conocer y teorizar al mundo conlleva un replanteamiento de los cuerpos en el que éstos se empiezan a percibir como sistemas de inteligencia artificial y superficies de comunicación⁴³ cuyas relaciones sociales, tecnológicas, políticas, económicas, etc. surgen y se mantienen a partir de afinidades, acoplamientos y compromisos múltiples y posibles, más que de respeto a lugares o posiciones esenciales e inamovibles o naturalizadas. Es decir, los cuerpos se piensan ya como simples partes, entre muchas otras, que se comunican entre sí mediante elementos bióticos con el fin de transmitir informaciones y mantener las comunicaciones de todo el sistema.⁴⁴

De esta forma, Haraway no abandona el lenguaje del organismo y la vida de las viejas perspectivas biológicas, sino que, más bien, explora las nuevas maneras de teorización en las que un organismo se piensa actualmente, y he ahí la razón del por qué define a los *cyborgs* como “organismos cibernéticos”, pues éstos se ubican en sistemas polimorfos de información que construyen redes de comunicación y que responden a elementos de diseño, dificultades limítrofes, tasas de movimiento, etc.⁴⁵ Citando a Simone de Beauvoir con su icónica frase “una no nace mujer, se hace”, Haraway plantea una extensión ontológica y epistemológica en la que “uno no nace organismo, se hace”. Los organismos se fabrican, son constructos de un mundo cambiante. Y es por ello que se podría argumentar que en la postmodernidad -época histórica específica de estas nuevas perspectivas biotecnológicas según Haraway-, los cuerpos ya no pueden sino obviar su carácter construible y fabricado,

⁴² Yehya, Naief, *op. cit.*, pp. 35-36.

⁴³ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁴ Haraway, Donna, *op.cit.*, pp. 280-283. Las ideas de biólogos como Maturana y Varela, presentadas al inicio de este capítulo, ejemplifican la manera en que estas nuevas perspectivas científicas sobre los cuerpos y los organismos afectan y modifican nuestra manera de concebirlos fuera de los límites arquitectónicos de las primeras biología y filosofías sobre el cuerpo.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 275-283.

pues han sido completamente desnaturalizados como signo, contexto y tiempo; es decir, ya no se conciben a partir de una matriz universal o inocente, y es justo ahí donde podemos situar la emergencia del *cyborg* de Haraway.⁴⁶

Hay, por lo tanto, una base material para hablar de lxs *cyborgs* desde el lenguaje que propone Haraway, lenguaje que hace referencia a un mundo que se percibe como red infinita de comunicaciones y distribución de diferentes informaciones para la unidad total. En este mundo, continúa Haraway, la mayor amenaza posible a dicho sistema es la interrupción de las comunicaciones y la deformación de la información, lo que se traduce en términos de **estrés**. “Un sistema estresado termina por fracasar: sus procesos de comunicación se vienen abajo; *no puede reconocer la diferencia entre el yo y el otro*⁴⁷”. Haraway denomina a todo este universo biotecnológico en el que vivimos como “informáticas de la dominación”, y es justo en el estrés, en esa ruptura de las comunicaciones e informaciones, donde encuentra el poder de lxs *cyborgs*, al ser una especie de yo personal y colectivo a la vez, desmontado y vuelto a montar.⁴⁸

Unx *cyborg* puede estresar al sistema porque, irónicamente, los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, están localizados al interior de este circuito informático cuyos modos básicos de operación son probabilísticos y estadísticos, y ya no depende de objetos, espacios o cuerpos sagrados por sí mismos. Esto significa que cualquier componente del sistema puede ser conectado con cualquier otro si existen los códigos correctos para construir el procesamiento de señales en un lenguaje común. En este sistema, las fronteras entre instrumento y concepto desaparecen y los límites entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de “cuerpos posibles” se tornan permeables. Así, el mito y la herramienta se confunden, y la emergencia de lxs *cyborgs* toma lugar.⁴⁹

⁴⁶ *Ibid.*, p. 357. Según la filósofa, existe un lazo increíble entre el lenguaje y la tecnología en la postmodernidad que no puede ser subestimado, y en el cual el “constructo” ocupa el centro de la atención: hacer, leer, escribir y significar parecen ser la misma cosa.

⁴⁷ Cursivas del autor.

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 278-280. Esto se ve retratado de mejor manera en la definición que Haraway da de “**prótesis**”. Según Haraway, la prótesis se ha convertido en una categoría fundamental para el conocimiento de nuestro yo más íntimo en esta era biotecnológica y política, debido a su capacidad semiótica para crear significados y cuerpos, no para la trascendencia, sino para la comunicación que otorga poder. El conocimiento de unx mismx, dice Haraway, requiere de tecnologías semióticas que enlacen los significados con los cuerpos, y las prótesis son estas tecnologías. El cuerpo como “encarnación”, de hecho, se trata ya de una prótesis significativa para el yo. Véase: Donna J. Haraway, *op. cit.*, pp. 324 (cita), 334-335.

Es por ello que unx *cyborg* es tanto cuerpo como metáfora, y se halla constituido de textualidad. Con textualidad, Haraway se refiere a la capacidad tanto activa como pasiva que tienen los cuerpos, en este sistema de corrientes y flujos de información y comunicación, de ser leídos, escritos e interpretados por sí mismos y por los demás. Los cuerpos son construidos en las tecnologías literales que les textualizan como problemas de codificación en el sistema y para una comunicación perfecta. Haraway argumenta que la política de lxs *cyborgs* se presenta en la lucha por habitar y subvertir el lenguaje que otorga perfección a la comunicación del sistema, el cual se basa en un código único que traduce a la perfección todo significado falogocentrista en él. Por ello, insta a que la política de lxs *cyborgs* sea insistente en el ruido y el estrés, y sea partidaria de la polución de comunicaciones de todo este sistema. Pero esta polución, este estrés de las redes de información, sólo puede realizarse gracias a una característica fundamental que constituye la ontología de todo cuerpo *cyborg*: su liminalidad.⁵⁰

1.3. La liminalidad de lxs *cyborgs*

Naief Yehya, habiendo leído anteriormente a Haraway, explica que los *cyborgs* -así como otras figuras de la cultura popular de la ciencia ficción y el terror-, son “seres límite” que desde ya nos incorporan y que, de cierta manera llevamos al interior de nosotros como humanos, pues son siempre una mezcla de lo orgánico, lo tecnológico y lo mitológico que nos caracteriza. Se trata de criaturas fundamentalmente metafóricas que están ahí precisamente porque nos ayudan a definirnos y a establecer las fronteras entre lo que consideramos natural y lo que consideramos artificial, entre lo que hacemos y lo que somos, además de que nos ayudan a entender hacia dónde vamos. Sin estas “quimeras”, agrega, sería difícil comprender en qué nos hemos convertido con el paso del tiempo.⁵¹

Si lxs *cyborgs* pueden crear estrés en el sistema y en las comunicaciones, es básicamente gracias lo anterior, es decir, a su capacidad de acoplamiento y su carácter fronterizo y liminal que permea y confunde los límites de lo humano basados en los dualismos del pensamiento occidental. Dentro de éstos, Haraway destaca la importancia del dualismo yo/otro, el cual, explica, se basa en la noción de que se puede separar totalmente al yo de su otredad, pues se piensa que el primero

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 300-302.

⁵¹ Naief Yehya, *op. cit.*, pp. 46-47.

es Aquel que no puede ser dominado y que es totalmente autónomo; en cambio, lo otro se halla ahí al servicio del yo. Otros más incluyen: mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, todo/parte, realidad/apariencia, verdad/ilusión, bien/mal, etc.⁵² Más específicamente, no obstante, Haraway describe tres importantes rupturas limítrofes que permiten al *cyborg* devenir criatura liminal y, así, un estrés para el sistema: la frontera entre lo humano y lo animal, entre lo orgánico y lo maquinal, y entre lo físico y lo no-físico.

Con respecto a la primera, explica que, para finales del siglo XX, existe ya una clara ambigüedad en relación con las características que determinan y diferencian lo humano de lo animal, ya que ni el lenguaje, ni el comportamiento social, ni algún acontecimiento mental logran establecer dicha separación de manera convincente, y ciertas luchas políticas como las de los animalistas y algunos feminismos demuestran que muchas personas ya no contemplan o sienten la necesidad de ahondar en tal separación. En la cultura científica, de igual manera, la ideología determinista biológica no es más que una posición abierta para defender los significados de la animalidad humana, y la enseñanza del creacionismo cristiano, nos explica Haraway, debería ser ya considerada y combatida como corrupción de menores.⁵³

Giorgio Agamben elaborará un poco más sobre este punto al desarrollar su trabajo sobre *Lo abierto. El hombre y el animal*. En él, Agamben desarrolla una serie de conceptos clave para entender la manera en que el pensamiento occidental ha ido creando dicha separación entre aquello considerado humano y aquello considerado animal, siendo un trabajo más de la cultura occidental que alguna verdad predeterminada. A todo este proceso, Agamben le denomina como la *antropogénesis*, a la cual describe como el resultado de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal, que se elabora ante todo al interior del hombre. Esta cesura tiene sus raíces en la metafísica y la ontología occidentales, que permiten el devenir humano de lo viviente en el momento en que se establece como meta la separación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esto quiere decir que lo humano nace y puede existir, desde el pensamiento occidental, al separarse de una animalidad atribuida a cualidades solo físicas o materiales. No obstante, esta separación nunca ha podido ser definitiva, pues sería

⁵² *Ibíd.*, p. 304.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 256-257.

absurdo pensarnos sin dicha materialidad, por lo que se halla constantemente actualizada, decidiendo cada vez y en cada momento histórico acerca de lo que le corresponde a lo humano y lo que le sobra a lo animal.⁵⁴

El resultado de esta *antropogénesis* se encuentra en el nacimiento de lo que Agamben denomina como la *máquina antropológica* de la filosofía occidental, a la cual define como un dispositivo (en términos foucaultianos) **irónico** que funciona como fuente de producción y reconocimiento de lo humano mediante un juego de exclusión e inclusión constante en las oposiciones hombre/animal y humano/inhumano. La ironía de este dispositivo, muy parecida a la descrita por Haraway con respecto al *cyborg*, yace en que este juego de exclusiones e inclusiones constante para determinar y mantener la oposición entre lo humano y lo animal funciona solamente a partir de la creación de una zona de indeterminación entre ambas categorías, la cual necesita ser rellenada a cada momento para que esta separación pueda seguir teniendo validez.⁵⁵

Esta zona de indeterminación entre lo humano y lo animal, generada por la máquina antropológica, es a lo que Agamben se refiere con el concepto de *lo abierto*. Se trata, pues, de una apertura permanente en la máquina que consiste en la suspensión de toda animalidad interior a lo humano, abriendo una zona “libre y vacía” entre ambas categorías, donde lo “verdaderamente” humano es resultado de decisiones incesantemente actualizables y de cesuras siempre dislocadas y desplazadas. Esta apertura interminable necesita siempre de un *missing link* que permita rellenarla y mantener así la cordura de la máquina, un tipo de eslabón perdido que facilita la articulación entre ambas categorías sin que éstas se toquen. “Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro [la animalidad interior a lo humano] y el adentro, a su vez, la inclusión de un afuera [esta humanidad que ningún otro animal posee]”.⁵⁶

Y es que podríamos decir, creando líneas de comunicación entre Haraway y Agamben, que esta apertura, este vacío conceptual, **genera un estrés** interminable en la máquina y su sistema, para lo cual necesita de ese *missing link* que solucione

⁵⁴ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, 2002, p. 145.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 75.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 76.

la ruptura de comunicaciones y mantenga la unicidad de la información dentro de ella. Sería justo aquí donde el *cyborg* hace su aparición. Como detalla Haraway, el *cyborg* aparece mitificado precisamente donde la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida, ya que lejos de señalar una separación entre los humanos y otros seres vivos, lxs *cyborgs* señalan más bien acoplamientos inquietantes y placenteros entre ambas categorías. “La bestialidad ha alcanzado un nuevo rango en este ciclo de cambios de pareja”.⁵⁷ Lxs *cyborgs*, entonces, surgen de la liminalidad que la apertura creada por la máquina antropológica ha elaborado a partir y gracias al desarrollo tecnológico y científico de finales del siglo XX, y lo que Haraway propondría es apropiarnos de “lo abierto” y sus potencialidades para formar nuevas redes de comunicación y lenguajes que no se basen en dicha separación ontológica. Lsx *cyborgs* viven existen en la zona de indeterminación de ideas futuristas distópicas plasmadas en la ciencia ficción; como con otros animales no-humanos, existe una sensación de amenaza para lo humano en la posible existencia de unx *cyborg*: es ahí hacia donde Haraway apunta.

No obstante, para poder comprender de mejor manera el por qué de las potencialidades de lo *cyborg* según Haraway, es necesario ahondar en su segunda ruptura limítrofe: la que busca una distinción entre lo orgánico (tanto animal como humano) y lo maquinal. Las máquinas de finales del siglo XX, dice Haraway, han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre la mente y el cuerpo, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior o automatizado y muchas otras distinciones que solían aplicarse a los organismos en sus oposiciones con las máquinas. “Las nuestras [nuestras máquinas, entiéndase] están inquietantemente vivas y, nosotros, aterradoramente inertes”. Si esto sucede es porque, como ya fue explicado anteriormente, la determinación tecnológica de nuestros tiempos ha generado un replanteamiento de toda máquina y todo organismo como textos codificados, a través de los cuales nos adentramos en juegos de escritura y lectura del mundo en los que todo se textualiza.⁵⁸

Según Haraway, lo que ha ocurrido es una difuminación de las fronteras entre lo orgánico y lo mecánico o maquinal debido a que la certeza de lo que cuenta como naturaleza, o sea una fuente de introspección y una promesa de inocencia y unidad original, se halla socavada, y ya probablemente sin remedio alguno. Argumenta que

⁵⁷ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 257.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 258-259.

se ha perdido la autorización trascendente de interpretación, pues todo se halla ahora conectado a partir de textos, códigos y superficies: pura inmanencia. Al respecto, también menciona cómo las máquinas precibernéticas se consideraban como inertes, sin movimiento alguno por sí mismas, ya que no decidían ni eran autónomas, por lo que no podían lograr el sueño de lo orgánico -humano-, si acaso sólo imitarlo a través de trucos. No se les comparaba con un hombre, pues no eran autoras de sí mismas, sino caricaturas de un sueño reproductor masculinista.⁵⁹

Ese “sueño reproductor masculinista” del que habla Haraway puede bien ser observado en la base ontológica y epistemológica de la filosofía y el pensamiento modernos de Occidente, es decir, en el cartesianismo. Recordemos que esta tradición del pensamiento se deriva de los textos -y las lecturas de estos textos- escritos por René Descartes sobre la naturaleza de las cosas. En la quinta parte del “Discurso del Método”, Descartes indaga en las leyes y la naturaleza de las cosas materiales, las cuales, en un intento por racionalizar el concepto cristiano de Dios, describe como todo aquello de carácter mecánico que Dios ha creado de manera perfecta e incompatiblemente ordenada. El cuerpo humano, al ser considerado como material, funciona de esta manera: obrando por la disposición de sus órganos con acciones particulares.⁶⁰

Desde esta perspectiva, el hombre se asemeja a los animales al poseer un cuerpo que funciona como extensión material de sí mismo. Sin embargo, el hombre se conforma, igualmente y a diferencia de los animales, de un alma que está siempre añadida para ocuparlo y manejarlo. El cuerpo, escribe Descartes, al ser animal, puede ser víctima de pasiones e impulsos que lo afectan por la carencia de un elemento racional que no los haga meros autómatas. El alma cumple esta función, trabajando a través del lenguaje y el pensamiento cualidades específicas atribuidas al hombre como ente superior, pues su alma racional es producto de la creación divina y no del mundo material y maquinal. De esta manera, Descartes posiciona al hombre por encima de otros animales -y cabe destacar acá que hombre es utilizado como sinónimo del sexo varón o masculino-, pues éstos, según su lógica, se hallan desprovistos de razón y, debido a ello, no se puede encontrar en

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 260, 258.

⁶⁰ René Descartes, *Discurso del Método*, Alianza, México, 2011, p. 80.

ellos función alguna que dependa o se origine del pensamiento, que es la única que le pertenece a los hombres.⁶¹

Lo más interesante de la concepción cartesiana de lo humano y lo animal se encuentra, no obstante, en la forma en que éste observa a los animales no humanos, pues asegura que el hombre funge el papel de un espectador de las infinitas creaciones de Dios. Con estas creaciones de Dios hace referencia a los animales, los cuales, para Descartes, se tratan de máquinas perfectas en su funcionamiento, ya que están elaboradas por Dios, lo que las hace estar mejor ordenados y poseer movimientos más admirables que cualquier otra invención del hombre. El hombre, hecho a semejanza de Dios, puede crear también sus propias máquinas, la diferencia es que éstas nunca llegarán a ser tan perfectas como las elaboradas por Dios.⁶²

Si elaboramos redes de comunicación entre lo que propone Haraway a finales del siglo XX y lo que Descartes exponía en el siglo XVII, podemos observar que, como Agamben también proponía al hablar sobre la máquina antropológica, lo que se denomina como maquinao mecánico lo es siempre a expensas de lo humano -específicamente del hombre- y lo inmaterial. Esta categoría de lo humano está ya desde un inicio predispuesta en la máquina antropológica de la que tanto Descartes como Haraway forman parte, aunque de maneras y en puntos de encuentro muy distintos. Mientras que para Descartes las máquinas son todo aquello que no posea un elemento divino-racional en su interior para manejarlo -incluidos organismos como los animales no humanos-, Haraway habla de una nueva realidad en la que ya no hay conocimiento totalmente determinado sobre la separación entre lo orgánico y lo maquinao, debido a que divisiones del tipo de las de Descartes y sus posteriores se han ido descartando con el paso del tiempo y los avances tecnológicos y científicos, así como el mejor conocimiento sobre animales y organismos.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 81, 68-70, 79.

⁶² *Ibid.*, p. 89. Si indagamos un poco más en el análisis de lo expuesto por Descartes, podríamos argumentar que las fronteras entre lo maquinao y lo orgánico han tenido desde entonces cierto grado de ambigüedad. Como explica Haraway, a partir del siglo XVII -en el que Descartes escribe-, las máquinas podían ser animadas tras recibir almas fantasmales que les permitan hablar o moverse por cuenta propia y siendo responsables de sus movimientos ordenados y sus capacidades mentales. De igual manera, continúa, los organismos podían mecanizarse al ser reducidos a cuerpos entendidos como extensiones o recursos de la mente y la razón. El hecho de que Descartes concibiera al cuerpo humano como máquina animada mediante el fantasma de una supuesta alma racional y divina da cuenta de ello, ¿por qué esa misma alma no puede exceder los límites de su corporeidad y

Estas relaciones resultan anticuadas e innecesarias, pues los organismos biológicos han devenido, en nuestra forma de conocerlos, hacerlos y serlos, sistemas bióticos y máquinas de comunicación ellos mismos. “No existe separación ontológica fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico”. Como consecuencia de esto, continúa Haraway, nuestro sentido de conexión con nuestras herramientas se halla realizado: “¿Por qué nuestros cuerpos deberían terminarse en la piel o incluir como mucho otros seres encapsulados por ésta [haciendo alusión a los microorganismos]?”.⁶³ Lxs *cyborgs* difuminan completamente las fronteras entre lo orgánico y lo maquinal al tomarse en serio la ironía de ser máquinas ellos mismos y como parte de su encarnación. El placer intenso que se siente al manejar una máquina, dice Haraway, deja de pensarse como pecado y se convierte en un aspecto de la encarnación misma de lo híbrido, de lo orgánico y técnico al mismo tiempo. Al ser máquinas y encarnarse a través de partes en vez de totalidades, los cuerpos *cyborgs* podemos ser responsables de sus límites pues en ellas habitamos, éso somos.⁶⁴ Es por ello que lxs *cyborgs* se consideran híbridos de encarnación tecnico-orgánica, pues su corporeidad no se limita a lo orgánico como límite de las sensaciones y afectos.

Así es como llegamos a la tercera y última ruptura limítrofe expuesta por la ontología del *cyborg* según Haraway: la que se forma entre lo físico y lo no-físico. Las máquinas modernas, explica, se muestran como la quintaesencia de los aparatos microelectrónicos y miniaturizados, ya que están en todas partes, se pueden hallar por doquier, pero son invisibles al ojo humano. ¿Serán invisibles al ojo *cyborg* también? Desde la perspectiva de Haraway, la miniaturización de lo tecnológico se ha convertido en algo relacionado con el poder, debido a que lo pequeño es ahora más peligroso y conlleva amplias potencialidades por su misma invisibilidad. Haraway utiliza el ejemplo de los circuitos integrados y los chips de silicio, los cuales albergan una cantidad de poder tal que contrasta con su diminuto tamaño. Pero con esto Haraway no busca más que referenciar una de las principales cualidades irónicas de unx *cyborg*: su invisibilidad y su ubicuidad. No realmente porque se trate de entes diminutos o sin materialidad perceptible, sino por

⁶³ *ídem.*

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 309.

la capacidad que poseen de desplazarse en todas partes sin ser identificados o reconocidos.⁶⁵

La “invisibilidad” de toda *cyborg* parte de la misma noción de liminalidad que describe su ontología y que se halla expresada en la ironía incesante a la que Haraway alude. Unx *cyborg* puede ser invisible y quebrar las redes de comunicación de lo hegemónico, causando gran estrés en el sistema, gracias a su capacidad de desplazarse por categorías dualistas como las que observamos anteriormente, siendo las más obvias las tres que Haraway puntualiza. Esta es la razón por la cual el *cyborg* de Haraway no surge de un proceso *ex novo* como Mestres Naval y Vives interpretan: el *cyborg* existe ya ahí donde no se le puede ver, rompiendo y reconstruyendo fronteras ontológicas y epistemológicas que forman la categoría de lo humano, que se encuentra definida a partir de todos estos dualismos ontológicos y epistemológicos, en los cuales lo *cyborg* se presenta como elemento de reconfiguración, más que de superación, eliminación o evolución, de lo humano.⁶⁶ No hay diferencia óptica entre humanos y *cyborgs* desde la perspectiva de Haraway, más bien, hay una diferencia en la forma de pensarse y ser pensados como cuerpos que se construyen y se comunican con otros, pues, como ella misma explica, se relacionan con la **conciencia** y su simulación, su apariencia⁶⁷.

1.4. La conciencia de unx *cyborg*

A partir de la segunda mitad del siglo XX, los discursos biomédicos empiezan a organizarse progresivamente en torno a tecnologías y prácticas que han desestabilizado el privilegio simbólico de que lo que Haraway denomina como *cuerpos orgánicos marcados*, es decir aquellos cuerpos orgánicos, localizados y jerárquicos producidos entre los siglos XVIII y XIX desde las grandes construcciones históricas de género, raza y clase, y que habían funcionado tanto como un lugar crítico de contestación política y cultural, fundamentalmente para el lenguaje de

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁶⁶ Agamben explica cómo, en nuestra cultura, el humano ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un lógos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. De igual manera, Irina Deretik y Stefan Lorenz Sorgner definen lo humano con base en la idea de que, a lo largo de la historia del pensamiento humanista occidental, su esencia, aunque constantemente actualizada, siempre implica una afirmación ontológica de dualidades categóricas como la de un elemento material y otro inmaterial. Véase: Giorgio Agamben, *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 35 e Irina Deretik y Stefan Lorenz Sorgner, *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?*, Peter Lang, Frankfurt Am Main, 2016, p. 13.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 261.

políticas libertadoras basadas en la identidad (homosexuales, feminismos, luchas raciales, etc.), así como para los sistemas de dominación que utilizaban el lenguaje de lo natural para apropiarse de lo cultural. Estos cuerpos se mueven a partir de la identidad naturalizada como terreno de lucha política de dominación y contestación, pues se les piensa como lugares relativamente poco ambiguos de identidad, acción, trabajo y función jerarquizada. “Los humanismos científicos [añade Haraway] y los determinismos biológicos podían ser autorizados y contestados a partir del organismo biológico creado en las ciencias biológicas posteriores al siglo XVIII”.⁶⁸

Desde el siglo XVIII hasta mediados del XX, las grandes construcciones históricas de género, raza y clase se encontraban inmersas en los cuerpos orgánicamente marcados de la mujer, del colonizado o esclavizado y del trabajador. Los que habitaban esos cuerpos marcados han sido simbólicamente otros para el yo ficticio racional de la especie “hombre” universal y no marcada, un sujeto coherente. Los cuerpos de finales del siglo XX, en cambio, no crecen de los principios internos armónicos teorizados en el romanticismo, ni son descubiertos en los terrenos del modernismo, sino de la desestabilización provocada por las luchas políticas de descolonización, el surgimiento de nuevos actores políticos antes silenciados y el desarrollo de una nueva fase del capitalismo multinacional y de alta tecnología en la militarización, generando así nuevas formas de dominación a partir de la cuestión de las “diferencias”.⁶⁹

Lo que esto significa es que, aunque tanto los cuerpos orgánicos marcados como los cuerpos *cyborgs* siempre han sido cuerpos contruidos y fabricados, actores y objetos de situaciones contextuales específicas, lxs *cyborgs*, en particular, nacen de todas las contradicciones ideológicas, identitarias y contestadas del sistema de intercomunicaciones que habitan, un sistema que Haraway define como capitalista, colonialista y patriarcal. Todx *cyborg* es hijx bastardx de las categorías identitarias casi taxonómicas que se han utilizado desde siempre para naturalizar formas de dominación sobre los cuerpos: género, raza, clase, sexualidad, etc., y es por esta razón por la que existe una cierta invisibilidad inherente a sus cuerpos. Para unx *cyborg*, las identidades parecen más bien contradictorias, parciales y estratégicas, por lo cual optan más por *la afinidad* y los *compromisos*. Siquiendo esta lógica, se puede argumentar que todx *cyborg* es **consciente** hasta cierto punto

⁶⁸ Donna Haraway, *op. cit.*, pp. 360-361.

⁶⁹ *Ídem.*

de su afinidad política a identidades naturalizadas que percibe como construidas, pues nunca se termina de hallar en alguna de éstas totalmente. “Esta conciencia cambia la geografía de todas las categorías anteriores, las desnaturaliza de igual manera que el calor desnaturaliza una frágil proteína”⁷⁰.

Volvemos, una vez más, a la ironía de ser unx *cyborg*: no existe la inocencia “original” de las identidades naturalizadas por el yo occidental, pero ello no significa que no exista un *telos* político y narrativo. Al respecto, escribe Haraway que:

“[Ixs *cyborgs*] somos extraordinariamente conscientes de lo que significa tener un cuerpo históricamente constituido. Pero la pérdida de la inocencia en nuestro origen tampoco está acompañada de expulsión del Jardín del Paraíso. Nuestra política pierde la indulgencia de la culpabilidad con la *naïveté* de la inocencia”.⁷¹

Así es como nos encontramos con uno de los puntos más interesantes de Haraway y su manifiesto *cyborg*: que todx *cyborg* tiene la *capacidad de ser consciente* de su realidad como cuerpo social, cultural y tecnológicamente construido gracias a las condiciones identitarias des-naturalizadas en las que se encuentra, lo cual, a final de cuentas, afecta también la forma en que se desarrolla políticamente. Es en esta cuestión, la de una posible **conciencia *cyborg***, donde buscamos ahondar en su teorización, pues Haraway, aunque nos brinda las herramientas para poder pensarla, no se extiende en su análisis debido a la calidad presciente y mítico-política de su manifiesto. “Lo que vayan a ser los *cyborgs* es una pregunta radical. Las respuestas son un asunto de vida o muerte. Tanto los chimpancés como los artefactos poseen su propia política. ¿Por qué no deberíamos nosotros?”⁷².

Pero, antes que nada, ¿qué entendemos entonces por “conciencia”? Michel Foucault, en su reconocida obra “Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión”, argumenta que entre los siglos XVI-XVIII se comenzó a desarrollar en Occidente el estudio de las cualidades físicas y potenciales del cuerpo humano al volverlo objeto de investigación científica, sobre todo con la intención de moldearlo, medirlo y perfeccionarlo. esto, explica, permitió el surgimiento de lo que denomina como una “sociedad de la normalización”, en la cual se busca controlar y coercionar aquello que salga de las líneas de lo que se considera “normal”. A este proceso de

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 264-267.

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 268-269.

⁷² *Ibíd.*, p. 260.

“normalización” Foucault le llamó *anatomopolítica*, y consiste en tecnologías de poder que se incorporan al cuerpo para valorar sus capacidades y potencialidades, y permitir así la extracción de saberes particulares que faciliten su docilidad y optimización para las tareas que se les asignen. Una de las principales tecnologías de poder que él determina necesaria para el trabajo *anatomopolítico* es aquella que permite otorgarle individualidad a un cuerpo a partir del desdoblamiento de éste, formándole una historia de vida y, así, una subjetividad particular dentro de toda esta sociedad normalizadora. A esta tecnología de poder añadida al cuerpo Foucault le llamó primero “alma moderna”, para definirla posteriormente como “tecnologías del yo”, aunque, explica, a lo largo de los años, estas tecnologías han recibido tantos nombres como formas de ser manifestadas y estudiadas, entre los cuales destaca la que se conoce por *conciencia*.⁷³

La definición sobre conciencia que el matemático y filósofo francés Henri Bergson elaboró ya a finales del siglo XIX, de hecho, coincide en ciertos puntos importantes con lo que Michel Foucault definiría posteriormente como “tecnologías del yo”. En su obra titulada “Materia y memoria. Un ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”, Bergson definió la conciencia como la “percepción concreta” de un cuerpo vivo, cuyo organismo es lo suficientemente complejo como para formarse una imagen de sí mismo con respecto al conjunto de cuerpos otros que lo circundan en su percepción total. La percepción, explica, se trata de la capacidad de todo cuerpo con vida de actuar con respecto a otros cuerpos que no son él mismo, diferenciándose y seleccionando aquello que es parte de sí y aquello que es objeto externo. Esto significa que, en lenguaje bergsoniano, para que un cuerpo pueda desarrollar conciencia debe ser capaz de percibirse distinto de los demás cuerpos a su alrededor y limitar, así, su superficie de acción posible.⁷⁴

Nuestro cuerpo, de hecho, surge como imagen a partir de las conmociones experimentadas y otorgadas por otros cuerpos circundantes que determinan sin cesar reacciones nacientes en su sustancia, razón por la cual hace uso de la percepción, seleccionando lo que le conviene y/o necesita, pues, al ser igualmente extenso que los demás cuerpos, es capaz de obrar sobre sí mismo tanto como

⁷³ Véase: Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, Argentina, 2002, pp. 26-30 // Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Argentina, 2008, pp. 45-86.

⁷⁴ Henri Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2013, pp. 235-237.

sobre los otros. En este proceso, el cuerpo se ve afectado por la imágenes de los cuerpos externos, permitiendo así el desarrollo de un auto-reconocimiento a través de estas afecciones, las cuales sólo a él le pertenecen. Pero la percepción no se encuentra en los cuerpos en cuanto tal, sino en la distancia que se establece entre éstos al diferenciarse. Al respecto, Bergson argumenta que:

“(…) cuando se trata de cuerpos circundantes, ellos están hipotéticamente separados del nuestro por un espacio más o menos considerable, que mide el alejamiento de sus promesas o de sus amenazas en el tiempo: por eso nuestra percepción de esos cuerpos no esboza más que acciones posibles. Por el contrario, cuanto más decrece la distancia entre esos cuerpos y el nuestro, más tiende la acción posible a transformarse en acción real, volviéndose la acción tanto más urgente cuando la distancia es menos considerable. Y cuando esa distancia deviene nula, es decir cuando el cuerpo a percibir es nuestro propio cuerpo, es una acción real y ya no virtual la que esboza la percepción.”⁷⁵

En resumen, la conciencia permite al cuerpo tener un centro privilegiado de movimiento en el cual toda acción es siempre real, pues la distancia es nula, diferenciándose de la calidad virtual de su accionar con respecto a otros cuerpos externos que sí poseen una distancia considerable de éste. La conciencia es, entonces, una cuestión de espacialidad gracias a la percepción de las afecciones que genera como mecanismo de diferenciación de otros cuerpos externos; su subjetividad consiste, según Bergson, en la interiorización de estas sensaciones afectivas. Pero la conciencia no es sólo un asunto de espacialidad, sino de temporalidad también. Siguiendo a Bergson, el reconocimiento tanto del cuerpo mismo como de sus circundantes le pide a la conciencia el desarrollo de una cierta tensión temporal en la cual pueda manifestarse su propia individualidad. Esto significa que la conciencia necesita de una *duración* en la que el cuerpo pueda siempre actualizarse sin perder su individualidad y sin confundirse con los demás en la intuición de cada momento posible. He aquí el papel imprescindible de la memoria y los recuerdos, los cuales Bergson estudia a lo largo de su obra. La conciencia puede funcionar gracias a una memoria particular que le permita crear recuerdos sobre todo aquello que ha percibido a lo largo de su vida individual como cuerpo. Los recuerdos trabajan en conjunto con la percepción para mantener una línea

⁷⁵ *Ibíd*, p. 241.

temporal individual, trayendo los primeros a la segunda para actualizarlos y otorgarle un mayor rango de acción posible ya con conocimiento acumulado y no sólo a base de intuición.⁷⁶

De cierta manera, lo que observamos acá es una forma mucho más compleja y profunda de describir lo que Foucault hacía con su concepto de “alma moderna” como historia de vida individual del cuerpo subjetivado. La diferencia es que Bergson, más de un lustro antes que Foucault, lo pensaba desde los campos de la naciente psicología y la metafísica, empleando un lenguaje incluso ligado a la biología. Hay que recordar que, según éste, la conciencia está ligada intrínsecamente a la vida y sus fenómenos, teniendo por actor principal al sistema nervioso, y que el nivel de complejidad de un organismo vivo garantiza la expansión del accionar posible de su conciencia. Es decir, entre más desarrollado esté el sistema nervioso de un organismo, más numerosas se volverán las vías motrices entre las cuales una misma excitación propondrá una elección a la acción, de lo que nacen una libertad cada vez más grande de acción y movimiento en el espacio -su virtualidad- y una tensión cada vez más creciente de la conciencia en el tiempo.⁷⁷

En Foucault, el “alma moderna” o las “tecnologías del yo” funcionan como efecto del poder-saber en forma de tecnologías añadidas al cuerpo político por el hecho de que éste mismo, el cuerpo, se empieza a pensar como organismo individual con una singularidad propia que lo diferencia de los demás, con propiedades y utilidades que lo vuelven dócil y sujeto a extraer de él fuerzas de producción útiles y económicas. El cuerpo se piensa, de hecho, como efecto mismo de las tecnologías de poder que lo componen como conjunto de elementos materiales y técnicas que sirven de armas, relevos, vías de comunicación y puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos y los dominan, haciendo de ellos objetos de saber.⁷⁸ Bergson forma parte de la manera en que se piensa el cuerpo gracias a dichas tecnologías del yo, y su conceptualización de la conciencia con respecto al ser viviente y sus potencialidades lo explican.

Entonces, siendo breves, la conciencia existe por la necesidad de un cuerpo cuyo organismo es tan complejo que abre su marco de actuación a una serie de

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 240-247.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 254-255.

⁷⁸ Michel Foucault, *Op. Cit.*, pp. 26-30.

potencialidades múltiples que le otorgan elección y discernimiento, sabiéndose diferente de cualquier otro cuerpo y con una historia de vida individual y única. La conciencia no puede ser separada del cuerpo que la engendra, ni viceversa, y a partir de esto se podría argumentar que el ser humano, al ser un organismo vivo con un sistema nervioso lo suficientemente complejo como para permitirse elegir acciones de respuesta frente a estímulos externos en vez de reaccionar de golpe, posee una conciencia tan concreta en su percepción -tan individual, entiéndase-⁷⁹ que le otorga una imagen de su cuerpo tan compleja como su grado de acción posible frente a otros cuerpos. ¿Qué sucede entonces con un *cyborg*? ¿Su conciencia es aún más compleja que la conciencia humana?

Si el *cyborg*, como explicamos anteriormente, no tiene realmente diferencia óptica con el humano, entonces se entendería que, por lo tanto, su conciencia sería la misma que la de éste. No obstante, esto no sucede así, pues el *cyborg* hace algo muy diferente con su conciencia. Formando redes de comunicación entre Bergson, Foucault y Haraway, la percepción del *cyborg* es totalmente diferente a la percepción del humano, pues los límites que forman y diferencian su cuerpo de otros ya no son tan claros como los que el humano pretende que sean. El *cyborg* está en contacto constante con las herramientas que le permiten devenir algo más allá de su organismo “natural”, y su conciencia, de esta manera, resulta mucho más extensa que la humana, tanto en su espacialidad como en su temporalidad. Recalcamos lo anterior: ópticamente no hay diferencia, la conciencia *cyborg* se ha ido construyendo en nuestra humanidad desde que nos sabemos conscientes de nuestro propio cuerpo; la diferencia se halla, más bien, en los límites que nos hemos puesto como humanos a la construcción de nuestros cuerpos, es decir, en cómo nos percibimos con respecto a dualismos ontológicos que han determinado nuestra ontología como algo inmutable o cuya esencia no podía ser franqueada.

⁷⁹ Lo anterior se entiende de mejor manera si contemplamos la definición que Bergson tiene por “naturaleza” o “universo”: “una conciencia neutralizada y en consecuencia latente, (...) cuyas manifestaciones eventuales se mantendrían recíprocamente en jaque y se anularían en el momento preciso en que quisieran aparecer”. Lo que esto significa es que, para Bergson, la naturaleza misma -el universo-, en conjunto y como todo, se trata de una conciencia impersonal y absoluta, de la cual se desprenden conciencias individuales que corresponden a la vida y los seres vivos. Pero esta conciencia individual, que permite la formación de cuerpos como centros de percepción y acción posible, se mueve por necesidad de sí misma, es decir, por aquello que le interesa. Una conciencia individual surge ahí para extraer del todo real que es la naturaleza una parte virtual, escogiendo y liberando lo que le incumbe como cuerpo. Véase: Henri Bergson, p. 254.

Regresemos a las máquinas que nos han permitido desarrollar este trabajo teórico. La conciencia *cyborg* está ahí donde el cuerpo se percibe como siempre construible y artificial, como la creación de su propia conciencia, algo muy similar a lo que Maturana y Varela plantean con respecto a los seres vivos como máquinas autopoieticas cuya finalidad no es más que la de formular sus propios componentes para permitir el mantenimiento de su propia organización. Esta organización, veíamos, es la que desarrolla, mantiene y define la unidad de toda máquina autopoietica, y con ello su identidad, que es su principal producto y no algo diferente de ella misma. La conciencia *cyborg* conlleva la percepción de unx mismx como máquina autopoietica que busca mantener su propia unidad a costa de e intentando siempre adaptarse a cualquier perturbación externa. A la conciencia *cyborg* no le interesa ya saber de propiedades esenciales o lugares sagrados, sino de las relaciones de producción y las redes de comunicación que pueda elaborar para facilitar su devenir-unidad frente al ruido externo que constantemente le perturba.

De hecho, conectando con Haraway, la individualidad y la singularidad de los cuerpos pierden también su cohesión naturalizada y biologizada cuando se comienzan a percibir como productos de su propia contextualidad. Al respecto, Haraway menciona que el yo en la postmodernidad deviene una suerte de ensamblaje estratégico en el que la individualidad se trata de un asunto de defensa frente a un otro que vulnera a cada momento las fronteras antes delimitadas entre el yo/otro. El yo, como los cuerpos que le permiten su habitar, ya no posee esa coherencia que las nociones humanistas organicistas le permitían, y ahora se encuentra en una batalla constante por definirse frente a otredades que confunden sus límites. El individuo deviene una suerte de accidente constreñido por los límites del lenguaje y el contexto en el que se construye, lo cuales le funcionan a manera de co-texto para los actos de compromiso e interpretación que se necesita realizar estratégicamente.⁸⁰

De esta manera, la vida se descubre como una ventana abierta de vulnerabilidades constantes y diversas en las que la idea de “perfección” o “totalidad” en lo unitario e individual ya no funcionan más que como fantasía abstracta de un yo victorioso para el que los otros sólo existen como puntos de comparación que facilitarían su estabilidad, su esencialidad y su jerarquía. Las

⁸⁰Donna J. Haraway, *Op. Cit.*, pp. 362-364, 371.

partes ya no le sirven a un todo unificador del organismo, ni necesariamente lo buscan construir. Es por ello que Haraway define el estado ontológico normal de unx *cyborg* como el de ser individuo para unas cosas y para otras no, ya que la función de su individualidad corresponde a la acción que decida o necesite realizar en el momento.⁸¹ Lxs *cyborgs* saben que su individualidad depende de las relaciones y compromisos que generan y adquieren, así como lo hacen las máquinas autopoieticas de Maturana y Varela, y, creando más redes de comunicación con nuestros autores, tampoco temen moverse ya o causar estrés en el umbral de *lo abierto* que la máquina antropológica de Agamben decíamos que crea constantemente. De hecho, la conciencia *cyborg* conlleva no sólo el reconocimiento de la existencia de la máquina antropológica, sino también la posibilidad de utilizarla a conveniencia y sin miedo a perderle el respeto a la naturaleza original; una vez percibida, la máquina antropológica deviene componente para la creación, el mantenimiento y la defensa estratégica de la individualidad *cyborg*.

La conciencia *cyborg* desarrolla una nueva forma de yo muy cercana a lo que Nikolas Rose denominaría como *yo neuroquímico*, es decir, un yo que se encuentra sujeto a múltiples transformaciones por parte de la tecnología biomédica de nuestros tiempos, lo que provoca que su cognición, sus emociones, voliciones, estados de ánimo y deseos se abran a una siempre posible intervención tecnológica. Al igual que Haraway con su *cyborg*, Rose localiza el surgimiento de este “yo neuroquímico” a partir de la segunda mitad del siglo XX, gracias a una somatización cada vez más compleja de la identidad producto de los avances biotecnológicos y biomédicos, somatización que se extiende al modo en que entendemos las variaciones de nuestros pensamientos, deseos, emociones y comportamientos -o sea, lo que tradicionalmente denominaríamos como nuestras mentes/almas- como parte de nuestro cuerpo mismo, en particular un órgano

⁸¹ *Ibid.*, pp. 378, 385. Haraway elabora una interesante propuesta teórica y empírica en el último capítulo de su trabajo sobre “*Ciencia, cyborgs y mujeres. la reinención de la naturaleza*” a partir del sistema inmunitario como ícono y mapa diseñado en el capitalismo tardío para servir de guía de reconocimiento y confusión del yo y el otro en la dialéctica de la biopolítica occidental; como plan de acción para construir y mantener las fronteras de los que se entiende por “el yo” y por “el otro” en el terreno de lo normal y lo patológico. Es, de hecho, la tesis de este último capítulo, del cual hemos decidido utilizar aquello que no nos compromete tanto con su elaboración aún más compleja sobre el sistema inmunitario como objeto icónico mítico en la cultura de la alta tecnología, así como sujeto de investigación y práctica médica de primera importancia, ya que ésta se da para debates bastante interesantes y fructíferos dentro de los marcos de la biología y la filosofía, pero que no nos incumben totalmente en este trabajo de investigación. Ver: cap. 8 “La biopolítica de los cuerpos postmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario”.

específico de éste, el cerebro⁸², dejando a un lado ideas anteriores de lo mental como un espacio interior psicológico abstracto e inmaterial.⁸³

Este “yo neuroquímico” implica una concepción de la individualidad basada en lo molecular y lo somático cada vez más dispuesta y abierta a la intervención de las biotecnologías médicas en la definición de la identidad, lo que conlleva al individuo a pensarse en términos de “riesgo genético”, es decir, en relación directa con un cuerpo capaz de enfermarse de múltiples maneras o desarrollar patologías provenientes incluso de su propia genética molecular. Se trata de una individualidad cada vez menos aislada de su contexto social y, por lo tanto, comprometida con sus relaciones sociales y familiares debido a las causas y posibles consecuencias de su genética con respecto a otras personas, pues el peligro se halla tanto al interior como al exterior de su cuerpo. Lo que está en juego en este yo neuroquímico es una forma de subjetividad humana que es tan pasiva como activa con respecto a su entorno biotecnológico, biomédico y social, pues la medicina, a pesar de su concepción resueltamente somática de lo patológico posible, ha sido uno de los sitios clave para la construcción del yo contemporáneo y la creación de nuevas subjetividades.⁸⁴

Creando líneas de comunicación entre Rose y Haraway, podríamos argumentar que la individualidad biomédica del siglo XX y XXI es una tan individual en su ontología que ella misma se pone en peligro de desvanecerse, pues sigue ya patrones de modificación y vulnerabilidad tan múltiples que borran las líneas de una constitución individual estable de los sujetos. Ser individual es ser vulnerable de

⁸² Es interesante observar cómo es que el cerebro toma un protagonismo cada vez mayor en nuestras sociedades biotecnológicas debido en gran parte a lo reciente de investigaciones científicas correspondientes a él y a sus marcadas potencialidades. En un muy interesante artículo de investigación, Victoria Pitts-Taylor elabora una crítica hacia la concepción neoliberal del “cerebro plástico” o la “plasticidad cerebral”, es decir, la capacidad del cerebro humano de cambiar y manipular su estructura y funciones a través de su ejercitación y experimentación. Según ella, el cerebro se ha unido al resto del cuerpo en un devenir integral de la identidad abierto a la auto-estilización y la modificación en nuestra era neoliberal y biocapitalista. Muchos puntos en común con la conciencia *cyborg* se hacen presentes en su análisis, pero el más importante es esta misma noción de manipulación que conlleva una vulnerabilidad constante sobre el cerebro y, por ende, el cuerpo. Si el cerebro -y el cuerpo en general- no se ejercita y se individualiza, entonces puede ser víctima de atrofias, daños y desgastes que se perciben como responsabilidad (y culpa) del sujeto neoliberal y su individualidad. Un análisis más extenso de ello podría dar para otro trabajo de investigación. Véase: Victoria Pitts-Taylor, “The plastic brain: Neoliberalism and the neuronal self”, *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, SAGE, Universidad de Nueva York, Estados Unidos, 2010, pp. 635-652, dirección URL: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363459309360796>.

⁸³ Nikolas Rose, *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, UNIPE: editorial universitaria, Buenos Aires, 2012, pp. 370-371.

⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 229-231.

perder esa individualidad a favor de algo aún más individual; una individualidad inestable que se confunde con su otredad, pues ella misma es ya otra desde su concepción molecular y molar, y esto es algo de lo que lxs *cyborgs* somos conscientes. Este yo neuroquímico se mueve por estrategia y compromisos con su entorno, adaptándose y tomando lo que le conviene para sobrevivir y mantener su estabilidad, algo muy cercano a lo que la conciencia *cyborg* desarrolla en los individuos: aceptarse vulnerable y devenir conveniente.

Pero explica Rose que esta somatización de la identidad y la individualidad debe situarse en un campo más complejo de prácticas identitarias que no sólo se limitan al entorno biotecnológico, sino que lo acompañan en nuestro entorno social: la raza, la sexualidad, el género, la religión, opción dietaria, etc., pues sólo parte de estas adscripciones de identidad o reclamos identitarios son meramente biológicos o biomédicos. De hecho, las prácticas y reclamos identitarios que se dan en el terreno de lo biomédico, con inclusión de los genéticos, se sitúan en un despliegue sorprendente de otros reclamos identitarios. A veces, los sujetos u otros individuos vinculados con ellos reescriben aspectos de su identidad en términos biológicos, mientras que en otras ocasiones se rehúsan con vehemencia a categorías biomédicas. Al final, las identidades son plurales y múltiples, y las relacionadas al ámbito biomédico no se agotan en la genética.⁸⁵

Por ello es necesario recordar que toda conciencia *cyborg* es posible gracias, también, a que todx *cyborg* es hijx bastardx del entramado ideológico e identitario de las Informáticas de la dominación de las que habla Haraway. Al ser resultado de las contradicciones del sistema, lxs *cyborgs* desarrollan una conciencia que les permite observarse como entes liminales y artificiales frente a cualquier tipo de identidad naturalizada por el sistema: mujeres y hombres, negros y blancos, heterosexuales y homosexuales, civilizados y no-civilizados. Al respecto, Haraway explica que esto evoca una suerte de “conciencia opositiva” que nace de las capacidades para leer redes de poder que tienen aquellxs a quienes se les rehusa una pertenencia estable en las categorías sociales de raza, sexo o clase, como las “mujeres de color” y su divagación en las categorías privilegiadas autoriales de oprimidos llamadas “mujeres” y “negros”.⁸⁶

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 232-234.

⁸⁶ Donna J. Haraway, *Op. Cit.*, pp. 264-266.

Este concepto de “conciencia opositiva” fue desarrollado en los años 90 del siglo pasado por la teórica feminista postcolonial Chela Sandoval, quien la define como aquella conciencia que emerge de manera dialéctica a partir de la interacción de diversas ideologías que se oponen entre sí, haciendo que el sujeto que la desarrolla aprenda a identificar y controlar todo tipo de medios y herramientas ideológicas, es decir, a ordenar el conocimiento necesario para “romper” con los aparatos de dominación ideológica en los que se encuentra, al mismo tiempo que habla desde el interior de la misma ideología. Sandoval desarrolló este concepto de “conciencia opositiva” mientras observaba la dinámica de interacción de los movimientos sociales de mujeres de color en Estados Unidos, las cuales no lograban congeniar con identidades ya establecidas y naturalizadas como las de la mujer -blanca- o el -hombre- negro. La conciencia opositiva, dice, se organiza en oposición al orden social dominante, donde lxs individuos y grupos sociales buscan transformar poderes dominantes y opresivos y constituirse a sí mismos como sujetos de resistencia y oposición.⁸⁷

La conciencia opositiva funciona como repositorio dentro del cual un sujeto vulnerado o marginalizado por el orden social y el sistema puede ocuparse tanto de modificar como de deshacerse de subjetividades adquiridas, al mismo tiempo que descoloniza y se mueve a través de sus relaciones variadas con sus condiciones reales de existencia. Pero el ingrediente principal para el desarrollo y funcionamiento de una conciencia opositiva se halla en la auto-conciencia y reconocimiento de una posición de sujeción opresiva dentro de un orden social jerárquico, pues, explica Sandoval, una vez reconocida nuestra posición subjetiva dentro del sistema, éste puede transformarse en sitio de resistencia efectivo contra las relaciones de poder que dominan. Toda identidad deviene táctica y estrategia de movilización para una conciencia opositiva precisamente porque ha aprendido a desesencializar su posición dentro del orden social.⁸⁸ Al respecto, Sandoval argumenta que toda conciencia opositiva:

“...depende de la habilidad del practicante de leer las situaciones de poder reales y escoger y adoptar de manera autoconsciente los soportes ideológicos que mejor se adecúen para desarmar sus configuraciones, una

⁸⁷ Chela Sandoval, “*The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World*” en *Methodology of the Oppressed*, Universidad de Minnesota, Estados Unidos, 2000, pp. 44-53.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 54.

habilidad de supervivencia bien conocida por las personas oprimidas. (...) requiere gracia, flexibilidad y fuerza: suficiente fuerza para, de manera confiable, comprometerse a una estructura identitaria bien definida por una hora, día, semana, mes, año; suficiente flexibilidad para transformar de manera autoconsciente esa identidad de acuerdo a los requisitos de otras tácticas ideológicas opositivas si la lectura de las formaciones de poder lo requiere; suficiente gracia para reconocer la alianza con otrxs a partir de relaciones sociales equitativas y justicia social, racial, sexual y de clase cuando sea que estas lecturas de poder pidan soportes alternativos de oposición.”⁸⁹

La conciencia opositiva, por lo tanto, se compone de narrativas trabajadas gracias a la autoconciencia de la posición de unx dentro de las relaciones de poder, pero también de la diferencia con respecto a otros posicionamientos subjetivos, razón por la cual la narrativa se utiliza como medio para acabar con opresiones y dominaciones. La conciencia opositiva basada en la diferencia, explica Sandoval, reconoce e identifica las expresiones de poder opuestas como ilusiones que pueden ser consensuadas a pesar de sus contradicciones, tejiendo redes entre narrativas aparentemente opuestas -como la que las mujeres negras tejen entre feminismos y movimientos raciales- y creando un *ciberespacio*, que en sus palabras, facilita saltos de todo tipo: transculturales, transexuales, transnacionales, transgénero, etc. Se trata de un juego de alianzas basado en las diferencias y las contradicciones, y para el cual se requiere de un compromiso emocional y ético, pues se puede llegar a experimentar un resquebrajamiento del sentido unitario del yo y la identidad.⁹⁰

Como se puede apreciar, la conciencia opositiva basada en la diferencia se empalma con la sensación de vulnerabilidad y liminalidad que define el sentido de individualidad de lxs *cyborgs* para Haraway. De hecho, la misma Sandoval cita a Haraway y su manifiesto para *cyborgs* como nuevas formas de hacer conciencia opositiva basada en la diferencia⁹¹, y es por ello que la conciencia *cyborg* resulta enteramente política desde un inicio. No sólo hay una autoconciencia de las posibilidades de construcción del cuerpo y su extensión, sino que éstas van ligadas a las posiciones de poder y sujeción en las que se encuentra ideológicamente. La percepción de esta conciencia *cyborg* es mayor a la de un humano por el simple

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 59. Traducción del autor.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 62.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 63.

hecho de saber que su cuerpo .y, por ende, ella misma- no tiene por qué respetar identidades ni espacios o lugares “esenciales”, aunque ella misma siga moviéndose en los marcos referenciales de lo humano. Estrategias que se viven como “verdades” de una máquina que se produce a sí misma gracias a las demás.

Por lo tanto, definimos a la *conciencia cyborg* como el esfuerzo de un cuerpo por defender su individualidad a través de las herramientas a su alcance, principalmente tecnológicas. En este esfuerzo, la percepción de unx mismx como sujeto se ve interceptada por distintas ideologías políticas y nociones científicas que le ofrecen un arsenal diverso de tácticas y estrategias para el mantenimiento de su unidad y a costa de todo tipo de amenazas externas. El miedo a lo maquinal desaparece con ello y la conciencia se sabe parte de su misma corporeidad, la cual ya no tiene por qué limitarse a su forma de nacimiento orgánica, pues el yo se encuentra en todo aquello que pueda formar parte de su espacio de acción, ya sea real o posible. De esta manera, la *conciencia cyborg* funciona como campo de construcción de realidad corpórea que mezcla la realidad social y política con las ficciones y fantasías individuales de cada cuerpo, sin la necesidad de relacionarse como tal con la ciencia ficción y la idea general y cultural de lo que son o serán en un futuro lxs *cyborgs*, aunque su figura mítica e irónica facilite su desarrollo.

El interés principal de este trabajo de investigación es el de hallar la existencia de conciencias *cyborgs* en poblaciones que coincidan con lo expuesto por Haraway y su propuesta del manifiesto *cyborg*. Una conciencia capaz de entenderse como cuerpo (auto)construido y liminal, que se puede mover sin problemas a través de múltiples identidades aparentemente contradictorias entre sí, pues su finalidad es la defensa de su individualidad e integridad como sujetx. Haraway, al igual que Sandoval, toma el ejemplo de las mujeres negras y de color, cuya subjetividad política divaga entre las identidades naturalizadas de opresión de las “mujeres” y los “negros”, hallando en ellas lo que llamamos conciencia *cyborg*. Nosotros encontramos una mayor potencialidad de la conciencia *cyborg* en las personas trans -transgénero y transexuales-, integrantes del colectivo LGBT+, quienes presentan características importantes que coinciden con la ontología de lo *cyborg* que se propuso en este primer capítulo.

CAPÍTULO II

UN CIERTO TIPO DE CYBORGS

**“Caminan por la habitación,
Miran a través de ti,
Hablando como si no existiéramos,
Pero existimos...”
(Arcade Fire, *We exist*, 2013)⁹²**

El 01 de diciembre de 2020, el actor hollywoodense Elliot Page, antes conocido como Ellen Page, se armó de valentía y determinación y publicó una breve carta personal en su cuenta oficial de instagram en la que decide “salir del clóset” como hombre transgénero. En el texto, Elliot explica lo feliz, realizado y cómodo que se siente con la decisión de aceptarse por quien realmente es y comenzar su transición. De igual manera, pide que se le comience a llamar por su nuevo nombre y que se le hable con pronombres masculinos como “él” o neutrales (*they/them*⁹³). La noticia no tardó en dar de qué hablar y, de pronto, Elliot ya se había vuelto una sensación en las redes sociales y todo el Internet. A partir de entonces, el actor comenzaría a hacer aún más visible su proceso de transición y a dar entrevistas a importantes revistas y personalidades de los medios de comunicación.

La noticia ha tenido tanta trascendencia debido a que estamos siendo testigos de una de las “salidas del clóset” más controversiales y sorprendidas en tiempos recientes. El actor es quizás el hombre transgénero más famoso que se ha declarado públicamente hasta ahora -siendo ya bastante conocido por su participación en películas aclamadas por la crítica como *Hard Candy* o *Inception*-, a la par de hacerlo en un momento tan histórico como la pandemia en la que estamos viviendo por la SARS-CoV-2 (covid 19). Las reacciones, por lo mismo, han sido múltiples y variadas, yendo desde elogios y mensajes positivos alentadores hasta los ya clásicos y nada sorprendentes comentarios llenos de odio, ignorancia y violencia hacia su persona, algo que el actor mismo ya había anticipado, pues, como escribe de igual manera en su carta, a pesar de toda la felicidad que le trae el

⁹² “*They walk in a room, stare right through you, talking like we don't exist... but we exist*” (Traducción propia)

⁹³ Pronombres utilizados en inglés para dirigirse a personas que no se sienten identificadas por los pronombres binarios, cuya traducción en español podría ser “elle(s)”. Véase: LGBTQ+ Resource Center, “Gender Pronouns”, Universidad de Wisconsin-Milwaukee, Estados Unidos, 2021, dirección URL: <https://uwm.edu/lgbtrc/support/gender-pronouns/>.

aceptarse y declararse públicamente como trans, existe una sensación de ansiedad y angustia incesante por los ataques que esto le pueda provocar, en gran parte debido a su destacable fama.

Y es que Elliot tiene motivos suficientes para sentir miedo por la manera en que las personas puedan reaccionar ante sus declaraciones. No es secreto alguno que las personas transgénero son uno de los grupos minoritarios más vulnerables a nivel internacional, siendo testigos en sus propios cuerpos de una cantidad enorme de violencias distintas por el simple hecho de aceptarse y mostrarse ante lxs demás como son; violencias que van desde comentarios y burlas crueles hasta agresiones físicas y sexuales que pueden incluso llegar al transfemicidio o al transhomicidio.⁹⁴ Tan solo en nuestro país, México, en donde la comunidad trans es uno de los grupos minoritarios con una mayor vulnerabilidad socio-política, en 2019 se registraron al menos 209 asesinatos de personas sexodiversas -desde 2014 hasta mayo de 2019, específicamente-, según datos del Observatorio Nacional creado por activistas LGBT+ de al menos 10 organizaciones locales del país. Esto incluso a pesar de la falta de registro oficial sobre crímenes de odio por motivos de orientación sexual o identidad de género y considerando tan sólo los territorios en los que estas estadísticas se han podido tomar. Por si esto fuera poco, en el 2020, y a pesar de la pandemia suscitada por la covid 19, 25 casos de crímenes de odio en la comunidad LGBT+ habían sido ya registrados en el país.⁹⁵

Pero el elemento que volvió aún más controversial y viral la salida del clóset de Elliot fue una fotografía en particular que el actor publicó en su muro de Instagram el 24 de mayo de 2021, donde se le puede observar sin playera, con un bañador o traje de baño masculino rojo, una sonrisa de oreja a oreja, un *six-pack* en el abdomen y con cicatrices visibles de una reciente *mastectomía*, un tipo de cirugía

⁹⁴ Según el Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM, por sus siglas en inglés), se estima que un total de 350 personas trans y género-diversas fueron asesinadas del 1 de octubre de 2019 al 30 de septiembre de 2020, lo que representa un incremento del 6% desde la última actualización de 2019. La mayoría de estos asesinatos tuvieron lugar en países como Brasil (152), **México (57)**, y los Estados Unidos (28), sumando un total de 3664 casos registrados en 75 países y territorios de todo el mundo entre el 01 de enero de 2008 y el 30 de septiembre de 2020. Y esto sólo tomando en cuenta los casos que se han logrado registrar en países donde se ha podido tomar estas medidas. Véase: Observatorio de Personas Trans Asesinadas, "Actualización TvT TMM. Día de la Memoria Trans 2020", [transrespect.org](https://transrespect.org/es/tmm-update-tdor-2020/), Transgender Europe (TGEU), 11 de noviembre de 2020, disponible en: <https://transrespect.org/es/tmm-update-tdor-2020/>.

⁹⁵ Itxtaro Arteta, "Crímenes de odio: Observatorio LGBT* registra 209 asesinatos desde 2014; este año van 25", Animal Político, Ciudad de México, 29 de junio de 2020, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2020/06/asesinatos-lgbt-crimenes-odio-observatorio/>.

utilizada para remover la grasa mamaria de los pechos.⁹⁶ Según la página en línea *MedlinePlus*, una cirugía como la mastectomía se emplea para tratar o para prevenir el cáncer de mama, lo que dependerá del estado del cáncer, el tamaño del tumor, el tamaño del seno y la afectación de ganglios linfáticos. También explica que, debido a los daños psicológicos que ésta pueda ocasionar en la paciente, muchas *mujeres* deciden someterse a una operación de reconstrucción del seno posterior a la mastectomía.⁹⁷ Lo que se entiende de lo descrito es que se trata de una cirugía médica que sólo se realiza para prevenir un daño irreparable y mortal como el cáncer y con posibles consecuencias para quien la tenga que sobrellevar, entonces ¿por qué Elliot luce tan feliz después de habérsela realizado?

Según una entrevista que el actor realizó para la revista *Time* en marzo de 2021 (dos meses antes de publicar la fotografía), la mastectomía, a la cual ya se había sometido tiempo antes incluso de haber “salido del clóset” públicamente y por la cual se hallaba en recuperación, es lo que finalmente le ha permitido sentirse cómodo con su propio cuerpo y su apariencia, trayendo consigo una suerte de catarsis que dice haber esperado con ansias desde su pubertad, cuando todavía era percibido como mujer. La cirugía, continúa, no sólo le cambió la vida, sino que lo salvó, pues el hecho de haber estado expuesto tanto tiempo como actriz y mujer a nivel internacional le impedía vivir una vida productiva y sana. De hecho, uno de los principales cambios que la operación le ha traído se encuentra en la forma en que

⁹⁶ Al menos en sólo dos publicaciones relacionadas con la noticia de la fotografía de Elliot se pueden observar diversos comentarios con respecto a la decisión de haberse sometido a la operación. Entre estos argumentos destacamos, por ejemplo, algunos que hacen burla de la imagen del actor, argumentando que “se arrancó las peras y ya por eso se cree hombre” o “yo no sé ustedes, pero yo estoy viendo a una mujer sin sostén...”. Otros argumentos rescatan que “era una mujer hermosa cuando la conocí, ahora sólo ni sé qué decir”, “increíble como ridiculizan a cirujías que sí salvan vida, como corazón abierto, cirujías para retirar tumores, etc.”. Cabe destacar que la mayoría de estos comentarios provienen de hombres cisgénero heterosexuales que parecen atacados en su propia masculinidad frágil; uno incluso escribiendo que “...no va a saber cómo meterlo en forma efectiva. Macho es machete paque te tengo”. Algunos otros comentarios se enfocan más en la cuestión de la naturaleza y dios: “si no fue feliz como dios la hizo, jamás lo será, haga lo que haga”, “...para mí ella nació mujer y morirá mujer, aunque sí respeto su forma de pensar y su libertad de hacer lo que quiera con su cuerpo...” o “no es natural porque dependen de la cirugía y la intervención humana. Es como ser una manzana y quererla convertir en banano, no se puede por más que le busques a la ciencia (...) lo que están haciendo es mutilar el cuerpo por caprichos o traumas que la sociedad ha puesto en los últimos años”. Véase: El Heraldo de México [[@elheraldodemexico](#)] (25/05/2021), El actor Elliot Page compartió en su cuenta de Instagram su primera foto en traje de baño tras realizarse la mastectomía [contenido visual], Facebook, dirección URL: <https://www.facebook.com/elheraldodemexico/posts/1223246128158296>. / BBC News México [[@bbcnewsmexico](#)] (25/05/2021), El actor de 34 años explicó que la cirugía prácticamente le salvó la vida [contenido escrito y visual], Facebook, dirección URL: <https://www.facebook.com/BBCnewsMundo/posts/10159944723029665>.

⁹⁷ Medline Plus (2021), Mastectomía, Biblioteca Nacional de Medicina de los EE.UU., dirección URL: <https://medlineplus.gov/spanish/mastectomy.html>.

utiliza su energía física y mental ahora para ser más creativo en su vida laboral y artística, algo que anteriormente no podía realizar, pues esta misma energía se gastaba toda en la incomodidad que su apariencia física y su cuerpo le provocaban con tan solo verse al espejo, llegando a producirle ataques de ansiedad, depresión y pánico. A esto añade que tanto la cirugía como su “salida del clóset” fueron decisiones hasta cierto grado “egoístas”, pues las hizo pensando antes que nada en su salud mental y su bienestar emocional.⁹⁸

Como podemos observar, la mastectomía a la que Elliot se sometió, más que un acto de voluntad propia o rebeldía, se trató de una situación igual de decisiva y preocupante que la de una persona que busca combatir el cáncer de mama, pues su salud mental -de igual importancia que la salud física de cualquiera- ya estaba de por medio. ¿Por qué, entonces, una página de Internet sobre temas médicos como *MedLine Plus* no incluye en la definición de “mastectomía” su uso en personas trans, particularmente hombres que nacieron con características físicas de “mujeres” como Elliot? ¿Qué se ha perdido en estos casos? O, más bien, ¿qué es necesario agregar aquí? El caso de Elliot representa el de muchas personas trans que a diario anhelan el sentirse cómodas y seguras con sus propios cuerpos en un mundo en el que este placer es difícil de alcanzar para cualquier persona, y donde los avances biomédicos y biotecnológicos permiten, de formas cada vez más accesibles y seguras, la realización de estos sueños y esperanzas.

El 01 de diciembre de 1952, 69 años antes que Elliot, otra persona transgénero ya generaba controversia mediática a nivel internacional como “la primer persona en someterse a una cirugía de reasignación de sexo exitosa”. Se trataba de Christine Jorgensen, una mujer trans que había vivido sus primeros 25 años de vida como un joven soldado de origen danés alistado en las fuerzas armadas estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial (WWII). Después de 14 meses de servir como soldado, Christine tuvo la oportunidad de leer un artículo publicado sobre los avances en terapia hormonal para personas trans por un doctor danés llamado Christian Hamburger, y gracias a sus conexiones familiares con el país en donde se hallaba este doctor -Dinamarca-, viajó a Copenhague en 1950 sin que nadie supiera que su intención era regresar a los Estados Unidos como una mujer. Cuando su avión aterrizó aquel día de diciembre dos años después, Christine

⁹⁸ Steinmerz, Katy (2021), “Elliot Page Is Ready for This Moment”, *Time*, dirección URL: <https://time.com/5947032/elliott-page/>.

ya era toda una celebridad mediática. “Exsoldado se transforma en belleza rubia”, sostenía en portada el *New York Daily News*, enfrentando el retrato del joven George -*deadname*⁹⁹ o nombre de nacimiento con el que Christine vivió sus primeros 25 años de vida- con una Christine de 27 años y labios pintados de rojo.¹⁰⁰

Según el periódico digital español *El País*, el mediático aterrizaje de Christine fue visto tanto como un triunfo de la medicina moderna como un episodio *freak* por parte de la prensa más sensacionalista, pues en aquella época incluso decir la palabra homosexual estaba prohibido en televisión y las cadenas vetaron su presencia. La transición de Christine de hombre a mujer (MtF, por las siglas en inglés de *Male to Female*) comenzó con un año de terapia hormonal y continuó con una orquiectomía¹⁰¹ y una penectomía¹⁰², que el Ministro de Justicia danés aprobó expresamente para su caso, para posteriormente someterse a una vaginoplastia -creación de una vagina- en Estados Unidos; procedimientos médicos y quirúrgicos que resultaban impensables tiempo atrás y que, por lo mismo, llamaban tanto la atención de los medios de comunicación. A pesar de esto, explica *El País*, el logro mayor de Christine no fue su transición, sino el haberse vuelto una figura central para toda una generación de personas trans que veían en ella la prueba de una esperanza y un logro, así como activista por los derechos de las personas trans, buscando siempre concientizar a la sociedad de aquellos tiempos y dando múltiples entrevistas y conferencias en campus universitarios.¹⁰³

Múltiples son las similitudes que podemos encontrar entre el caso de Elliot Page y el de Christine Jorgensen. Christine, al igual que Elliot, sostenía que, no obstante su activismo y la aceptación que había recibido por múltiples sectores de la

⁹⁹ Según el diccionario de habla inglesa en línea *Merriam-Webster*, un *deadname* es el nombre de nacimiento que se le fue dado a una persona transgénero y que ya no usa al transicionar. Véase: Merriam-Webster, *Deadname*, diccionario Merriam-Webster, 2021, dirección URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/deadname>.

¹⁰⁰ Carlos Megía, “Christine Jorgensen: la pionera en reasignación de sexo fue un soldado de la Segunda Guerra Mundial”, *El País*, España, 02 de julio de 2020, dirección URL: <https://smoda.elpais.com/moda/actualidad/christine-jorgensen-primera-mujer-trans-documental-netflix-disclosure/>.

¹⁰¹ Según el portal en línea del Instituto Nacional del Cáncer de los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos (NIH), la orquiectomía es un procedimiento quirúrgico utilizado para extraer uno o ambos testículos. Véase: Instituto Nacional del Cáncer, *Definición de orquiectomía*, Institutos Nacionales de Salud de los EEUU, 2021, dirección URL: <https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionarios/diccionario-cancer/def/orquiectomia>.

¹⁰² Cirugía para extirpar una parte o todo el pene (órgano reproductivo masculino externo), según el mismo instituto. Véase: Instituto Nacional del Cáncer, *Definición de penectomía*, Institutos Nacionales de Salud de los EEUU, 2021, dirección URL: <https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionarios/diccionario-cancer/def/orquiectomia>.

¹⁰³ Carlos Megía, *op. cit.*.

población, su transición había sido algo que ella hizo por y para sí misma, y que no imaginaba la situación mediática que ello provocaría.¹⁰⁴ Su transición, pues, fue algo que ella necesitaba, algo que anhelaba y que no podía ser reducido a un mero *freak show* o un acto mediático sobre los avances médicos de la época. Pero es justo la intervención médica y quirúrgica la que tiene una presencia imprescindible en ambos casos, ya que, sin ella, ni Elliot ni Christine podrían haber devenido las personas que tanto deseaban y sentían ser. No podemos separar sus casos, ni la atención mediática que ambos conllevaron, de la importancia de los procedimientos médicos y quirúrgicos que mediaron sus respectivas transiciones, y una revisión a través del tiempo sobre la historia de las personas trans y los conceptos y términos que han surgido al respecto da cuenta de ello.

2.1. El efecto Jorgensen: un nuevo fenómeno médico

El término “transexualidad” fue acuñado por el médico endocrinólogo alemán Harry Benjamin un año después del caso de Christine Jorgensen, en 1953. Éste término emergió de una matización que Benjamin realizó con respecto a una definición anterior ofrecida por otro médico sexólogo estadounidense de nombre David Oliver Cauldwell.¹⁰⁵ El término de Cauldwell sobre transexualidad hacía referencia a una enfermedad mental en la que la persona desea vivir como miembro del sexo opuesto, por lo que tenía connotaciones patologizantes que lo asimilaban con una psicopatía. Cauldwell representaba la versión de la sexología y el psicoanálisis del siglo XIX-XX que buscaban algún tipo de patología en toda conducta sexual considerada “anómala”, relacionándola con otras actividades sociales “desviantes” y que mostraban a los individuos con “tendencias degeneradas”.¹⁰⁶

Bernice L. Hausmann explica que el hecho de que Cauldwell fuera el primero en utilizar el término resulta irónico, pues éste nunca estuvo de acuerdo con el uso de las intervenciones quirúrgicas para reasignación de sexo, ya que concebía tales prácticas como innecesarias y perjudiciales para “órganos genitales sanos”, opinión que identificaba a la mayoría de los médicos de esa época con respecto a este

¹⁰⁴ *ídem.*

¹⁰⁵ Rosalía Rodríguez Alemán, “Análisis antropológico de la transexualidad, entre la realidad cultural y la resistencia social”, *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, nos. 4-5, 2001-2002, pp. 239-248, dirección URL: <https://accedacris.ulpgc.es/handle/10553/3583>, p. 241.

¹⁰⁶ Bernice L. Hausman, “En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género” en Nieto, José Antonio (comp.) *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, TALASA ediciones, Madrid, 1998, pp. 199-200.

nuevo fenómeno.¹⁰⁷ Harry Benjamin fue una de las pocas y muy importantes excepciones. Éste comenzaría a utilizar el término más tarde para distinguir a aquellas personas que, como Christine Jorgensen, buscaran una transformación quirúrgica relacionada con el cambio de sexo -entendido como genitales-. Aún así, Benjamin también pensaba en la transexualidad como una enfermedad mental que justo requería de dichas intervenciones para “corregir” los “errores anatómicos” en dichas personas. Benjamin creía que el cuerpo estaba implicado en estos “desequilibrios” mucho más de lo que otros médicos, como Cauldwell, admitían, por lo que proponía la cirugía de reasignación de sexo como cura en lugar de terapias psicológicas o psiquiátricas -como defendían la mayoría, sobre todo psicoanalistas que pensaban que médicos como Benjamin colaboraban con los deseos “psicóticos” de sus pacientes-.¹⁰⁸

Christian Hamburguer, el médico endocrinólogo que realizó la cirugía de cambio de sexo a Christine Jorgensen en 1952, publicaría también un artículo científico al año siguiente a favor de las cirugías de reasignación de sexo para personas transexuales, en el que exponía la supuesta presencia de un “síntoma fundamental” para distinguir a una persona transexual cuando se le trata: el deseo y la demanda de un cambio de sexo, entendiéndose como la reconstrucción de los genitales para que luzcan como los del sexo opuesto. La publicación de este artículo, cuyo título va de “*The Desire for Change of Sex as Shown by Personal Letters from 465 Men and Women*” -“El deseo por cambiar de sexo mostrado en cartas personales de 465 hombres y mujeres”-, respondía a un fenómeno que parecía sobrepasar los límites de la praxis médica, resultando más común de lo que se esperaba cuando el caso de Jorgensen estaba ya en boca de todos los medios. Resulta que, tras la mediatización del caso de Christine Jorgensen, médicos como Benjamin y Hamburguer comenzaron a recibir cientos de cartas de personas que aseguraban sentirse identificadas con Christine y ese deseo por cambiar de sexo, hecho que incitó a los mismos profesionales de la salud a comenzar a teorizar y desarrollar propuestas y respuestas ante el creciente fenómeno.¹⁰⁹

Esto quiere decir que aquello que los médicos comenzarían a catalogar como “transexualidad” en los años 50 parecía ya tener antecedentes múltiples que no

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 200-201.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 203-205.

necesariamente estaban ligados con la labor de Benjamin o Cauldwell. Christine Jorgensen, de hecho, no fue la primera persona conocida en someterse a una operación de reasignación de sexo en el mundo, a pesar de lo que los medios establecían. El primer caso del que se tiene registros corresponde a Dora Richter, una mujer transexual alemana que recibió una cirugía de reasignación de sexo en 1931 a manos del médico sexólogo Magnus Hirschfeld. Hirschfeld fue una figura fundamental en la historia política de la sexualidad y el género, pues fue el primer médico que realmente prestó atención a este fenómeno que hoy denominamos como *transgeneridad*, introduciendo, por ejemplo, el concepto de “intermediarios sexuales”, referente a la idea de que toda persona representa una combinación única de características sexuales -primarias y secundarias-, preferencias eróticas, inclinaciones psicológicas y hábitos y prácticas culturales. Hirschfeld pensaba que las variaciones en la sexualidad humana tenían sus raíces en la biología, y que una sociedad justa tenía que reconocer este orden “natural” de las cosas.¹¹⁰

Hirschfeld propuso en 1910 el concepto de *travesti* para hacer referencia al fenómeno complejo de aquellas personas que decían sentirse parte del sexo opuesto y, en 1919, fundó el Instituto para las Ciencias Sexuales en Berlín, una combinación de librería, archivos y expedientes clínicos en la que se acumuló una colección sin precedentes de documentos históricos, etnografías, estudios de caso y trabajos teóricos que detallaban temas de diversidad sexual y género alrededor del mundo. A ello se debe que Hirschfeld sea considerado como uno de los pioneros en abogar por la defensa de las personas trans y de la diversidad sexual.¹¹¹ Dora Richter, de hecho, trabajó en el Instituto de Hirschfeld después de su recuperación tras la exitosa cirugía de reasignación de sexo, donde, lamentablemente, perdería la vida el 06 de mayo de 1933, cuando una orda de estudiantes fanáticos de derecha extrema irrumpieron en el lugar para destruir todos los archivos que ahí se habían acumulado tras las denuncias de Adolf Hitler sobre Hirschfeld como “el más peligroso judío en Alemania”.¹¹²

La evolución del concepto de Hirschfeld de “travestismo” -término que sigue existiendo hoy en día, pero con connotaciones desligadas de lo trans- en el

¹¹⁰ Susan Stryker, *Transgender History*, Seal Press, Berkeley, 2008, pp. 38-39.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹¹² *Ídem.* y Bundnis Berliner Stadtführer (BBS), “On This Day/6 May 1933: Dorchen Richter killed in Hirschfeld Institute Attack”, *berlinguideassociation.com*, 06 de mayo de 2021, dirección URL: <https://berlinguidesassociation.com/on-this-day-6-may-1933-dorchen-richter-killed-in-hirschfeld-institute-attack/>.

concepto de “transexualidad” benjamiano demuestra la manera en que el ambiente médico empezó a desarrollar un lenguaje específico para articular, diagnosticar y tratar esta nueva “condición” que se ligaba por un síntoma en particular: un anhelo intenso en el o la paciente por cambiar su sexo a través de la modificación genital, lo cual comenzaría a modular una suerte de subjetividad transexual a partir de la segunda mitad del siglo XX. Es por esto que para autores como Hausman, la transexualidad surge como un diálogo heterogéneo entre una población ya existente, con síntomas o sensaciones de pertenecer a un sexo que no es el que se les fue asignado al nacer y un ámbito institucional médico en el que este nuevo fenómeno comenzaba a teorizarse desde la psiquiatría, la psicología y la endocrinología. En este ambiente médico y científico, la cirugía de reasignación de sexo funcionaría como forma de armonizar los padecimientos que aquellos pacientes transexuales presentaban y que eran considerados como desordenes psicológicos o condiciones “naturales” de cierto hermafroditismo -ahora llamado “intersexualidad”-.¹¹³

Cuando estas cirugías -acompañadas de tratamientos hormonales- comenzaron a realizarse, la demanda aumentó, y las personas transexuales empezaron a desarrollar un papel como reconfiguradoras de las categorías médicas y sexológicas para sus propias subjetividades, pues sus necesidades y peticiones comenzaban a ser más escuchadas y atendidas. La subjetividad transexual, de esta manera, se percibe como un fenómeno de reciente origen en la sociedad occidental -los años 50, aproximadamente-, que tiene sus raíces no sólo en un proceso de intersubjetividad social, sino en la demanda creciente por operaciones de cambio de sexo que personas (auto)diagnosticadas como transexuales empezaron a solicitar como tratamiento para sus síntomas y sufrimientos; una demanda que se veía impulsada por la mediatización de los nuevos desarrollos tecnológicos y científicos con respecto a este tipo de cirugías.¹¹⁴

El mismo Benjamin comenzó más tarde a teorizar un poco más sobre la transexualidad, llegando a distinguir 3 supuestos tipos de personas transexuales basado en el mismo esquema de la reasignación de sexo a través de la modificación genital: estaban las personas transexuales no quirúrgicas, las “verdaderas” de intensidad moderada y las “verdaderas” de intensidad alta. La

¹¹³ Bernice L. Hausman, *op. cit.*, pp. 199-208.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

diferencia entre cada una de estas categorías era literalmente gradual con respecto al deseo o necesidad de realizarse una cirugía de cambio de sexo: mientras las personas categorizadas como no quirúrgicas sólo expresaban sentirse atraídas por la idea de pertenecer al sexo opuesto sin concebir la necesidad de someterse a una cirugía de reasignación, las personas catalogadas como “verdaderas” de intensidad alta eran pacientes preocupantes que se percibían como candidatos para la automutilación, el suicidio o su intento si no se les brindaba el apoyo quirúrgico que demandaban.¹¹⁵

Susan Stryker, teórica y profesora transexual de estudios de género en Estados Unidos, explica que el trabajo realizado por médicos como Benjamin y Hamburger, así como la fama de Christine Jorgensen, fueron eventos imprescindibles que marcaron un hito en la historia de las personas y subjetividades trans, pues trajeron consigo un nivel de atención y conciencia pública y política sobre temas trans sin precedentes, lo que ayudó a definir los términos que estructuran hoy en día las políticas de identidad. Menciona como ejemplo a Christine Jorgensen, quien fue catalogada al inicio por la prensa como una persona “hermafrodita” o lo que hoy llamaríamos como persona intersexual, con una condición física peculiar en la que su “verdadera” feminidad estaba enmascarada por una aparente masculinidad, algo que ella misma desmintió después. La transexualidad, así, comenzó a diferenciarse de otros múltiples términos referentes a la sexualidad que empezaban a emplearse en ese tiempo como el de la homosexualidad, la intersexualidad y el travestismo, y para finales de la década de los 50, se sedimentaban ya muchas de las categorías identitarias y límites entre comunidades basadas en identidades que hoy en día le dan forma al activismo transgénero.¹¹⁶

El término “transexual”, no obstante, ha ido perdiendo fuerza a lo largo de los años, sobre todo por las connotaciones que lo persiguen por su historicidad médico-legal. La misma Stryker señala que la ciencia ha venido gradualmente a reemplazar a la religión como la autoridad social más alta, dentro de la cual la medicina ha tenido rol central como una de las herramientas más poderosas para la regulación social y la definición de la vida diaria y sus fenómenos. La medicina, sus

¹¹⁵ *Ibid*, pp. 206-216.

¹¹⁶ Susan Stryker, *Transgender History*, Seal Press, Berkeley, 2008, pp. 47-50.

profesionales y sus instituciones, tienen el poder social de determinar lo que es considerado como saludable o enfermo, lo que es normal y lo que es patológico, lo sano y lo insano, transformando, en ocasiones, formas de diferencia humanas en jerarquías sociales injustas y opresivas. Éste es el caso de las personas trans, quienes han sido, desde un inicio, reducidas a un fenómeno de “enfermedad mental” o “patología física” para poder acceder a servicios médicos, pues la “enfermedad” es la condición que típicamente legitima una intervención médica.¹¹⁷

Esto es lo que Joan Vendrell Ferré denomina como “el dilema trans”, el cual afirma que la patologización ha sido el precio a pagar por las personas trans precisamente para asegurar una garantía estatal en la intervención y los procesos de transición médico-quirúrgicos, entre ellos el de “cambio de sexo”, lo cual incluye el punto esencial de su financiamiento. Según Vendrell, el Estado, por medio de todo su aparato médico-legal y administrativo, se convierte en “garante” de cualquier tipo de intervención quirúrgica y médica en el caso de encontrarse frente a un fenómeno que pueda ser catalogado como “patológico”. Entonces, el dilema de las personas transexuales está en mantenerse por una parte como colectivo “especial”, con derechos especiales, pero evitando, por otra parte, la tutela del aparato médico-legal del Estado, es decir, el control del colectivo por medio de etiquetas patologizantes como las de padecer un “trastorno de identidad de sexo (género)”. Librarse de la tutela del Estado, explica, implica el renunciar a la corrección corporal -excepto en un sentido “estético” y para quien lo pueda costear- y, por lo tanto, a un elemento esencial en la construcción de la propia identidad trans.¹¹⁸

Al igual que Stryker, Vendrell afirma que la ciencia, específicamente la medicina, ha sido la instancia que ha sustituido a la Iglesia como la encargada de clasificar y asignar lo especial o “sagrado” mediante el diagnóstico. Las sacralizaciones contemporáneas son de carácter “científico” y sólo determinados colectivos científicos como el médico, en connivencia con el Estado, gozan de la prerrogativa de otorgar o retirar derechos especiales. De esta manera se entiende que la conversión de las personas trans en un colectivo especial ha sido efectuada al precio de la patologización, porque ésta es precisamente la única forma moderna

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹¹⁸ Joan Vendrell Ferré, “Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología”, *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 19, no. 54, mayo-agosto de 2012, México, pp. 117-138, dirección URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592012000200008&script=sci_abstract, pp. 127-129, 132.

de sacralización fuera de lo religioso. Lo sagrado, dice, siempre ha estado asociado a nociones de peligro y contaminación; lo sagrado es lo que está separado, por encima o por debajo, de lo mundano y “profano”. En torno a lo sagrado, las sociedades han establecido un cordón “sanitario”, y éste es el sentido de la patologización y la tutela psiquiátrica que ha acompañado al colectivo trans.¹¹⁹

Sin embargo, la crítica más contundente que se ha realizado con respecto al término está ligada al feminismo y los estudios de género. Rosalía Rodríguez Alemán menciona, por ejemplo, que la concepción occidental del *sistema sexo/género* sostuvo ante la transexualidad la creencia médica de que era preciso aliviar el sufrimiento que produce el tener un género (psicológico) y un sexo (biológico) diferentes, por lo que estos criterios han ido construyendo a las personas transexuales como sometidas a la identificación con las concepciones más clásicas de la feminidad y la masculinidad. Estos criterios pretenden una homogeneidad que difícilmente encaja en la diversidad de las experiencias personales, y responden al viejo supuesto biologista heterosexista de mujer-vagina y hombre-pene. Las personas transexuales, dice, son personas que viven como un problema personal un problema que es realmente cultural y social, pues la construcción sexo-genérica de la realidad hace que el lenguaje niegue su posibilidad de existencia fuera de este sistema binario, que es perpetuado por el Estado y su jurisdicción, y en el que la medicina se presta a “arreglar” las supuestas anomalías.¹²⁰

De hecho, los manuales y tests utilizados desde los años 50 para “diagnosticar” a una “verdadera” persona transexual demuestran esta influencia cultural sexogenérica. Según Sandy Stone, teórica académica estadounidense y artista performática, mujer trans también, las clínicas en las que se implementaban estos criterios funcionaban como “consultorios estéticos” o “escuelas de estilismo”, en donde se buscaba ayudar a los pacientes a lucir y comportarse como el sexo opuesto, pues muchas veces se presentaban pacientes que “no se comportaban como el sexo al que decían pertenecer”. En la práctica esto significaba que a los candidatos se les evaluaba según su “actuación” como miembros del sexo escogido y los criterios seguidos conformaban una definición consensuada de sexo sin tomar en cuenta relativismos culturales. Por consiguiente, las decisiones definitivas acerca de si una persona era candidata a someterse a cirugía de cambio de sexo las

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 130-131.

¹²⁰ Rosalía Rodríguez Alemán, *op. cit.*, pp. 243-244.

tomaba el personal basándose en la impresión que cada individuo daba en cuanto a lo «apropiado del sexo elegido por el individuo».

Estos criterios, continúa Stone, se fueron definiendo a partir de la interacción entre investigadores y candidatos, pues, para entonces, sólo la obra de Harry Benjamin (*The Transsexual Phenomenon*, 1966, por ejemplo) existía como referencia para los investigadores sobre el tema, precisamente porque los pacientes que habían tratado hasta entonces cumplían con los criterios establecidos por Benjamin sin ningún problema. El problema, dice, surge cuando los investigadores, mucho tiempo después, comenzaron a darse cuenta de que la razón por la que el comportamiento de los candidatos se ajustaba tan bien a los criterios de Benjamin era porque éstos habrían leído ya el libro, que pasaba de mano en mano entre la creciente comunidad transexual. Así, a los transexuales no les costaba imitar el comportamiento que les iba a funcionar para conseguir la operación de cambio de sexo. Es precisamente esto a lo que denominábamos anteriormente como la “subjetividad transexual”, la cual era producto de la manipulación de historias de vida que las pacientes elaboraban para poder encajar en los criterios benjaminianos y pudieran, así, conseguir la tan esperada cirugía de reasignación de sexo.¹²¹

Lo que esto provocaba es que los candidatos a cirugía omitieran detalles importantes de sus experiencias corporales referentes a lo erótico, provocando la creencia de que una auténtica integración en el nuevo sexo venía unida al orgasmo real o fingido de la penetración heterosexual. Lo que esto significa es que las experiencias eróticas de los sujetos se veían reducidas a una noción heteronormada de lo sexual, en la que se buscaba el cambio de sexo respondiendo a supuestos deseos de un “coito heterosexual” en el que hombre = pene que penetra y mujer = vagina o vulva que es penetrada.¹²² Por este motivo es que no se puede separar la subjetividad transexual de las nociones ligadas al sistema sexo/género del que Rodríguez Alemán habla.

El concepto del sistema sexo/género empezó a ser teorizado por las feministas anglófonas occidentales en los años 70, principalmente por Gayle Rubin, quien fue la primera en utilizarlo desde una perspectiva marxista de propiedad y

¹²¹ Sandy Stone, “The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto”. 1991, *The Transgender Studies Reader*, editado por Stephen Whittle y Susan Stryker, Taylor and Francis, 2013, pp. 221-235, dirección URL: <https://lasdisidentes.com/2012/08/02/el-imperio-contraataca-un-manifiesto-post-transexual1-por-sandy-stone/>.

¹²² *Ídem*.

trabajo sexual, definiéndolo como un sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad “biológica” en productos de actividad humana basados en la reproducción heterosexual obligatoria y la opresión de las mujeres para ello.¹²³ El concepto, no obstante, ha evolucionado a lo largo de las últimas décadas, modificando su significado con base en distintas interpretaciones teóricas, pero siempre asociado a una problemática específica: la separación conceptual entre las categorías de “sexo” y “género”. Según Donna J. Haraway, el concepto de sistema sexo/género surge como respuesta teórica feminista frente al ascenso de una nueva categoría para identificar los cuerpos que reproduce las mismas categorías binarias que han mantenido la distinción occidental tradicional entre naturaleza y cultura/sociedad o naturaleza e historia, y que presenta nuevos dilemas para la comprensión del fenómeno de lo sexual; estamos hablando, junto con Haraway, de la categoría de *género*.¹²⁴

2.2. Sobre el “género” y su tecnología

El filósofo español transgénero Paul B. Preciado explica, en su tesis doctoral titulada *Testo yonqui*, que la noción de género tiene su origen en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial (WWII), siendo utilizada por primera vez en 1947 por el psicólogo infantil John Money y desarrollada posteriormente por los psiquiatras Anke Ehrhardt y Joan y John Hampson para darle realidad a la posibilidad de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales y/o cromosomas que la medicina, con sus criterios visuales y discursivos, no puede calificar sólo como femeninos o masculinos, o sea bebés intersexuales. Money utiliza la noción de “género” para nombrar un “sexo psicológico” que se diferencia del “sexo físico” con el fin de abonar en esta posibilidad de utilizar la tecnología para manipular los cuerpos según un ideal regulador pre-existente sobre el cuerpo humano cómo debería de ser: masculino o femenino.¹²⁵

La noción de género, dice Preciado, será posteriormente empleada por distintos sectores del feminismo como instrumento de análisis crítico de la opresión de las mujeres, pero ahora desde una perspectiva de constructivismo cultural *light* (como él la describe) en la que el género se piensa como la “construcción social y

¹²³ Confróntese: Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, España, 1995, pp. 231-232.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 219-230.

¹²⁵ Paul B. Preciado, *Testo yonqui*, Espasa, España, 2008, pp. 81-82.

cultural de la diferencia sexual”. Esto significa que la categoría de género se percibe como opuesta a la categoría de “sexo” para el análisis de múltiples sectores del feminismo, en el sentido en que el primero designa todos los elementos construídos histórica y culturalmente en torno del segundo y como forma de sustentar la opresión de las mujeres, las cuales se pueden “fácilmente” clasificar por su sexo biológico. Lo que sucede es que el “sexo”, de esta manera, se piensa como atributo biológico desligado de cualquier tipo de cambio o construcción cultural y diferenciado completamente de esta nueva categoría de “género”, cuya artificialidad es empleada para la dominación de los hombres sobre las mujeres.¹²⁶

Haraway argumenta al respecto que, en sentido crítico y político, el género fue articulado y progresivamente contestado y teorizado por los diversos movimientos de liberación de las mujeres de distintas maneras, pero siempre manteniendo el enfoque en esta cuestión de la separación entre lo natural y lo artificial (cultural). De hecho, menciona Haraway que, a pesar de sus importantes diferencias teóricas, todos los significados modernos de género provenientes de los distintos feminismos parten de la conocida afirmación de Simone de Beauvoir de que “una no nace mujer, se llega a serlo”, así como de las condiciones sociales post-WWII que han permitido las construcciones de mujeres como sujetos-en-proceso colectivo e histórico. De esta manera, el género se empezaría a concebir como un concepto contestatario ante la naturalización de una marcada y opresiva “diferencia sexual” en múltiples terrenos de lucha, en la que los “hombres” y las “mujeres” se hallan constituidos y situados socialmente en relaciones de jerarquía respectiva y antagonismo.¹²⁷

Esta concepción del género como opuesto al sexo, fruto del lenguaje médico de John Money y articulada políticamente por los distintos feminismos y estudios de género, sigue vigente en nuestros días, sobre todo desde una perspectiva cultural tradicional, y las definiciones que Susan Stryer nos da sobre “sexo” y “género” dan cuenta de ello. Según Stryker, el “sexo” se refiere a la capacidad o potencial reproductivo de un individuo basado en su aparato reproductor, ya sea masculino o femenino, lo cual resulta necesario para la reproducción física de nuestra especie humana. El “género”, en cambio, lo define como la organización social de diferentes tipos de cuerpos en diferentes categorías de personas, en donde los términos

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 82-84.

¹²⁷ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 221.

“hombre” y “mujer” tienen el protagonismo. El género, dice, es histórico y varía dependiendo del espacio y la cultura en las que se desarrolla, por lo que siempre es contingente.¹²⁸ Por lo tanto, siguiendo lo escrito por Stryker, el “sexo” es generalmente considerado biológico e inmutable, mientras que el “género” se considera cultural, dentro de una lógica en la que la sociedad construye expectativas y roles culturales -de género- asociados a la interpretación que se dé sobre los sexos, biológicos y trascendentales al contexto histórico.

El problema con esta lógica de sexo/género es que, como advierte Preciado, sigue el mecanismo metafísico occidental tradicional binario de lo natural versus lo artificial, con las connotaciones éticas determinantes de aquello que es bueno o puro versus aquello que se considera malo o contaminante respectivamente, lo que ha ocasionado múltiples fracturas ontológicas y epistemológicas en nuestra forma de ser y conocer.¹²⁹ Haraway explica que esta división binaria entre sexo y género hace del primero únicamente la materia pasiva en la que el segundo trabaja activamente, haciendo que el sexo sea convertido en recurso para su re-presentación como género, de manera que se pueda controlar a partir de una lógica apropiacionista de dominación construida dentro de esta pareja binaria naturaleza/cultura y de su linaje generativo.¹³⁰

Al respecto de lo anterior, la teórica feminista Judith Butler formulará toda una crítica en torno a esta división binaria entre sexo y género, estableciendo que, llevado a su límite lógico, esta distinción muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos, pues, explica, si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado -el cuerpo con un sexo-, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo, como se afirma tradicionalmente.¹³¹ Es decir, si el género es verdaderamente construido, no tendría por qué limitarse a la supuesta binariedad hombre/mujer del sexo. La misma Stryker parece estar no tan convencida de la tajante diferencia entre estos dos elementos, pues expone al definirlos que ésta es la forma en que se considera “generalmente” y que estas ideas se encuentran en evolución.¹³²

¹²⁸ Susan Stryker, *op. cit.*, pp. 7-12.

¹²⁹ Paul B. Preciado, *op. cit.*, p. 83.

¹³⁰ Donna J. Haraway, *op. cit.*, pp. 340-341.

¹³¹ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 54.

¹³² Susan Stryker, *op. cit.*, pp. 7-8.

Para Butler, la afirmación de que el género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, haciendo creer que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la “cultura” pertinente que construye el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como el sexo lo es bajo la afirmación de que la “biología es destino”. Desde esta perspectiva, entonces, el género no resulta tan moldeable o modificable como su oposición con la categoría de “sexo” parece afirmar. De hecho, en tal caso -dice Butler-, la cultura, y no la biología, es la que se convertiría en destino. Esto llevará a Butler a la conclusión de que el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; más bien, el género es el medio discursivo/cultural a través del cual la “naturaleza sexuada” o la idea de un “sexo natural” se forma y establece como idea prediscursiva -o sea que se piensa anterior a la cultura-: una superficie políticamente “neutra” sobre la cual supuestamente actúa la cultura.¹³³

De esta forma, la división entre las categorías “sexo” y “género”, basadas en su oposición binaria como lo natural pasivo vs. lo artificial activo, pierde todo su efecto para Butler, pues el sexo se va a descubrir como efecto discursivo producido por el género mismo en su funcionar. Según ella, ésta es la forma más efectiva que tiene el género para mantener su estabilidad interna: situando la dualidad del sexo -hombre/mujer- en un campo prediscursivo y metafísico -entendiéndose como anterior a cualquier discurso humano y, por lo tanto, independiente de cualquier contingencia material, histórica y cultural-. El sexo siempre ha sido género, en palabras de Butler, y la forma más eficaz que tiene para producirse como base prediscursiva del género es a través de su interiorización individual en cada sujeto

¹³³ Judith Butler, *op. cit.*, pp. 55-57. Butler explica que existen diversas formas de entender la categoría de sexo, dependiendo de la manera en la que se organiza el campo de poder, pero destaca la perspectiva foucaultiana, que contempla al sexo como producción de una economía difusa que regula la sexualidad y que desaparecería a través de la alteración y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual. Para Foucault, la categoría de sexo depende del sistema binario heterosexual de hombre/mujer = reproducción que originó lo que éste denominó como el “dispositivo de sexualidad” en el siglo XIX, mediante el cual se crea sus propias leyes intrínsecas y herméticas, y sin las cuales perdería todo su sentido. Dice Butler que, para Foucault, la gramática sustantiva del sexo exige una relación binaria artificial entre los sexos, y también una coherencia interna artificial dentro de cada término de esa relación binaria. Para todas estas posiciones es vital la idea de que el sexo surge dentro del lenguaje hegemónico como una sustancia, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos. Véase: Judith Butler, *op. cit.*, pp. 74-75 y Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013, capítulos IV y V.

como símbolo imprescindible de identidad: una “identidad de género”, la cual actuará dependiendo de un supuesto “sexo de nacimiento”.¹³⁴

El género no puede funcionar sin que los sujetos lo interioricen como una forma de identidad con respecto a su propio cuerpo, marcado por los límites del discurso del “sexo natural”. Por ello es que Butler menciona que el sujeto se “incorpora” un género, deviene género *en* su cuerpo, formando una suerte de identificación consigo mismo que esconde su origen construido a través de la referencia a lo “natural” de la anatomía sexual.¹³⁵ Preciado coincide en esto al afirmar que uno de los resultados característicos y más importantes del género es la producción de un saber interior sobre unx mismx como cuerpo con un sentido del yo que aparece como realidad emocional evidente a la conciencia y que actúa como núcleo simbólico duro en torno al cual es posible aglutinar todo un conjunto de prácticas y discursos: “soy hombre”, “soy mujer”, “soy heterosexual”, “soy homosexual”. Es por esto que, siguiendo a Preciado, el género funciona como una forma de “programación” que, a través de la modelización de la subjetividad, permite producir sujetos que se piensan y actúan como cuerpos individuales y que se autocomprenden como espacios y propiedades privadas gracias a una identidad de género y una sexualidad fijas. La programación de género dominante parte de la premisa: un individuo = un cuerpo = un sexo = un género = una sexualidad.¹³⁶

La definición de identidad de género que Stryker propone en su introducción a términos y conceptos relacionados con lo trans representa esto que Butler y Preciado argumentan, al hacer referencia a “la sensación subjetiva que una persona tiene de encajar o pertenecer a una categoría de género particular, la cual puede o no coincidir con el sexo de nacimiento y se puede describir por los pronombres que se utilizan para referirse a sí mismx”.¹³⁷ El problema, no obstante, es que esta “sensación subjetiva” no se halla realmente al interior de una persona, pues, como menciona Butler, esta idea del núcleo interior a unx mismx se forma realmente como un lugar de fantasía en la *superficie* del cuerpo en tanto que aquello que lo une con los demás cuerpos en sociedad y lo subjetiva mediante actos, gestos, deseos,

¹³⁴ *Ídem.*

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 154-159.

¹³⁶ Paul B. Preciado, *op. cit.*, p. 93 y Judith Butler, *op. cit.*, pp. 264-267.

¹³⁷ Susan Stryker, *op. cit.*, p. 13. (Traducción propia)

realizaciones, etc. que pretenden afirmar una identidad a través de la significación corporal visible y contestable.¹³⁸

La famosa definición butleriana del género como una *performance* parte de esta premisa. El género es un acto *performativo*, una actuación, en el sentido en que su identidad consigo mismo se forma mediante una estilización del cuerpo que, a través de una sucesión de acciones repetitivas -dentro de un marco regulador muy estricto-, se inmoviliza con el tiempo, creando la apariencia de sustancia, o sea de naturaleza. El género sólo existe, en lenguaje butleriano, de forma social y política, ya que sólo puede producirse gracias a que se desliza por las superficies de los cuerpos, conectándolos entre sí por sus simbolismos y lo que representan. Butler menciona que la noción de que puede haber una 'verdad' del sexo se crea justamente a través de estas prácticas reguladoras y repetitivas que producen identidades coherentes gracias a reglas coherentes de género, las cuales exigen que aquellas identidades en las que el género o las prácticas de deseo del sujeto no sean consecuencia del sexo no existan y se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas.¹³⁹

Preciado estará de acuerdo con Butler en este sentido, pues confirma que el género se materializa y consolida al transformarse en un espectáculo social en el que el cuerpo, los cuerpos de todos y cada uno de nosotros, funcionan como enclaves en los que se libran complejas transacciones de poder. Mi cuerpo = el cuerpo de la multitud con respecto a las leyes del género, dice Preciado, y no hay género masculino ni femenino más que frente a un público, es decir, como construcción somato-discursiva de carácter colectivo, frente a la comunidad científica o la red. No obstante, Preciado expone, agregando al concepto de Butler, que el género, más que una simple *performance*, se trata de toda una ecología política en la que la certeza de ser hombre o mujer se produce como ficción somaticopolítica -es decir, tanto discursiva como material- gracias a un conjunto de tecnologías de domesticación del cuerpo, técnicas farmacológicas y audiovisuales que fijan y delimitan nuestras potencialidades somáticas al servir de filtros que producen distorsiones permanentes de la realidad que nos rodea.¹⁴⁰

¹³⁸ Judith Butler, *op. cit.*, pp. 265-267.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 72-73, 98.

¹⁴⁰ Paul B. Preciado, *op. cit.*, pp. 89-93.

Preciado va a repensar el género como una “tecnología política del cuerpo” que no puede separarse del contexto en el que nació -los avances tecnológicos producidos por la WWII y las discusiones feministas al respecto-, y que se encarga de producir ficciones somáticas¹⁴¹ que navegan en un binarismo sobre lo femenino y lo masculino para gestionar políticamente la vida a través del sexo. Posterior a la WWII, continúa, nuestras sociedades occidentales han devenido enormes “laboratorios” de experimentación sexopolíticos en los que se producen los nuevos ideales de la masculinidad y la feminidad, los cuales, a su vez, producen a los sujetos con género. Estos ideales de género no pueden existir en estado puro, sino únicamente dentro de nuestro contexto, y en tanto que sujetos con género o sujetos sexuales, somos hombres y mujeres de laboratorio, y cuyos efectos nunca engendran sujetos completamente pasivos, pues al mismo tiempo que éstos materializan el poder del sistema, también materializan su posibilidad de fallo.¹⁴²

De esta manera, lo que hace Preciado es obviar la característica fundamentalmente técnica del género como modulador ontológico y político de los cuerpos sexuados, la cual ha evolucionado y se ha desarrollado a través de diferentes tecnologías contemporáneas que van desde la fotografía y el cine hasta la aparición y el perfeccionamiento de las técnicas hormonales y quirúrgicas en los años 50 del siglo XX. Y aquí es donde volvemos a la cuestión de la transexualidad y su subjetividad ligada a la medicina contemporánea. En su *Manifiesto contrasexual*, Preciado expone que la cirugía de reasignación de sexo en personas transexuales no es más que una “segunda asignación del sexo” que se realiza como forma de renegociación de la identidad en juego. La primera asignación de sexo se realiza en el momento del nacimiento, cuando se determina, a partir de un esquema estético y visual más que científico, el sexo del infante. Detrás de la pregunta: “¿es niño o niña?”, dice, se oculta todo este sistema de sexo/género que vuelve al cuerpo inteligible gracias a la fragmentación o a la disección de los órganos, así como de un conjunto de técnicas visuales, discursivas y quirúrgicas bien precisas que se esconden detrás de este nombre de “asignación de sexo”.¹⁴³

¹⁴¹ Preciado habla de ficciones somáticas no como una carencia de realidad material, sino como existencia que depende de lo que Judith Butler ha denominado como la repetición performativa de procesos de construcción política. Véase: Preciado, *op. cit.*, p. 58

¹⁴² Paul B. Preciado, *op. cit.*, pp. 81, 84, 93.

¹⁴³ Paul B. Preciado, *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Ópera Prima, Universidad Complutense de Madrid, España, 2002, pp. 102-105.

La transexualidad se entendería, entonces, como una forma de restituir el orden binario de lo sexual en un cuerpo cuyo género no coincide con su anatomía física sexuada, con el fin de mantener este orden a costa de los cortes y desplazamientos corporales que se tengan que efectuar en la persona “anómala”. El género funciona a partir de esta implementación de técnicas de todo tipo -metafóricas, quirúrgicas, performativas, etc.- para mantener la cohesión de la binariedad heterosexual del sistema sexo/género a toda costa, teniendo su límite no sólo en las cirugías de reasignación del sexo -en las que los genitales fungen una condición de órganos determinantes de la identidad, no sólo sexual o genérica, sino completa del sujeto-, sino en las mismas intervenciones quirúrgicas realizadas a los denominados “bebés intersexuales”, iniciadas por el médico endocrinólogo John Money, el mismo que, como ya habíamos expuesto anteriormente, comenzó a utilizar el término “género” para hablar de un sexo psicológico diferente al biológico.¹⁴⁴ Mientras Money trafica el género de los bebés intersexuales hasta restituir sus cuerpos a partir de la idea de sexo masculino o sexo femenino, explica, el endocrinólogo Harry benjamin administra estrógenos y testosterona a un nuevo tipo de pacientes de la medicina estatal que, siendo adultos, dicen no identificarse con el género que se les fue asignado al nacer, es decir, los pacientes *transexuales*.¹⁴⁵

Aunado a esto, Preciado, quien no deja de crear líneas de comunicación con Butler, denuncia que los criterios de asignación de género al nacer y los criterios de reasignación en caso de “transexualidad” ponen en marcha dos modelos metafísicos del cuerpo casi irreconciliables: mientras los criterios aplicados para la asignación del sexo al nacer dependen de un modelo de reconocimiento completamente visual que se pretende empírico, los criterios de reasignación en caso de “transexualidad” dependen de un modelo de reconocimiento de lo radicalmente invisible o no representable, ontológicamente inmaterial. Es decir, mientras en la asignación del género al nacer se recurre a métodos de observación que devienen significantes del sexo del bebé como el tamaño de los genitales o el tipo de cromosomas (XX para mujeres, XY para hombres), los cuales se presentan como verdades científicas incontestables, en el caso de la “transexualidad” se apela a la existencia de un “verdadero sexo psicológico” en la persona que es imposible

¹⁴⁴ *Ídem*.

¹⁴⁵ Paul B. Preciado, *Testo yonqui*, p. 84.

de observar y que se interpreta como un sentimiento interior vital de ser un hombre o una mujer.¹⁴⁶

La única manera que tienen de sostenerse y funcionar juntos es a través de lo que Preciado llama una suerte de “bioplatonicismo” conformado por ideales de masculinidad y feminidad que se presentan como esencias trascendentales elevadas desde las cuales, en suspensión, conducen al sujeto a afirmarse como masculino o femenino, hombre o mujer, heterosexual u homosexual, trans o no, gracias a estéticas de género, códigos normativos de reconocimiento visual y convicciones psicológicas inmateriales. Al final, eso que llamamos sexo, pero también género, la masculinidad y la feminidad, y la sexualidad, dice Preciado, son técnicas del cuerpo, extensiones biotecnológicas pertenecientes al sistema sexopolítico -el sistema sexo/género- cuyo objetivo es la producción, reproducción y expansión colonial de la vida heterosexual humana sobre el planeta.¹⁴⁷

Nosotros coincidimos con Preciado en su intuición del género como una tecnología que estiliza los cuerpos a partir de una ecología política de reglas y leyes intrínsecas a la idea de sexo y su supuesta naturaleza. Nos suscribimos, de igual manera, a la clave performática de la identidad de género que Butler, y más tarde Preciado con algunas modificaciones, ha teorizado, sobre todo por el aspecto social y espectacular del género y su manifestación; esa manera de subjetivar los cuerpos tan determinante que, como dice Butler, obliga a todo cuerpo a “generizarse” para poder existir frente a los demás, pero también frente a sí mismo, pues no existe

¹⁴⁶ Cita de Preciado en pp. 84-85.

¹⁴⁷ *Idem*. La cartografía sexual de Occidente a partir del final de la WWII ya no depende de las mismas urgencias histórico-materiales en las que Foucault pensó el dispositivo de sexualidad y su idea del sexo. Según Preciado, la lógica del sistema responde ahora a la gestión legal y mercantil de las moléculas que dominan la producción de los fenotipos (signos externos) que culturalmente reconocemos como femeninos y/o masculinos, normales o desviados, sexuales o neutros (la voz, el vello facial, la talla y forma de los genitales, el cabello, etc.), así como de la gestión tecnopolítica de la reproducción de la especie, del control farmacológico de nuestros sistemas inmunitarios y de su resistencia a la agresión, la enfermedad y la muerte. Un tipo de sistema de producción al que denomina como “farmacopornográfico”, y en el que el género ahora es el protagonista.

Lo que esto significa es que el género opera gracias a las nuevas dinámicas de un tecno-capitalismo avanzado de finales del siglo XX en el que el proceso de normalización (asignación o reasignación del género), que antes sólo podía llevarse a cabo mediante la representación visual discursiva de los médicos o fotográfica, se inscribe ahora en la estructura misma del ser vivo a través de técnicas quirúrgicas y endocrinológicas. Lejos de la rigidez y de la exterioridad de las técnicas de normalización del cuerpo desplegadas por los sistemas disciplinarios de finales del siglo XIX y principios del XX, las nuevas técnicas de género del siglo XXI son flexibles, internas y asimilables; el género del nuevo siglo funciona como un dispositivo abstracto de subjetivación técnica: se corta, se pega, se desplaza, se cita, se imita, se diseña, se compra, se vende, se modifica, etc. El género en toda su artificialidad, pues. Véase: pp. 85-88.

identidad o cuerpo que no tenga un género, coincida éste con su sexo de nacimiento o no. Citando a Butler:

“... [el] *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. (...) no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas ‘expresiones’ que, al parecer, son resultado de ésta.”¹⁴⁸

He aquí la importancia de abrazar el género como lo que es: una tecnología encargada de producir no sólo los cuerpos con género, sino los cuerpos mismos dentro de los límites de lo humano, pues lo humano ya siempre está generizado para su conocimiento. Como menciona Butler, sería erróneo pensar nuestros cuerpos sin una identidad de género, pues ésta misma es la que otorga inteligibilidad y legitimidad a los cuerpos como “personas”¹⁴⁹: son agregados que permiten la visibilidad de los cuerpos mismos a través de la manifestación de una identidad. A través del género socializamos, vivimos y nos (auto)creamos. La estilización es una necesidad primordial para cualquier cuerpo que busque devenir inteligible y material, por eso la calidad performática de los cuerpos-con-género construye a los cuerpos mismos en su fantasía; no hay nada más real que una fantasía bien implementada, es decir, no existe cuerpo alguno que no esté ya subjetivado de facto, y con “subjetivado” nos referimos a “incorporado” por el género y sus efectos de naturalización.

Como explica Michel Foucault¹⁵⁰, la subjetividad es esa forma de poder que transforma a los individuos en sujetos y que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata al clasificar a los individuos en categorías, designándoles por su propia individualidad y atándoles a su propia identidad, con lo que se les impone una ley de

¹⁴⁸ Para la definición y teorización de los cuerpos como construcciones que no pueden escapar o preceder a la “incorporación” del género, véase: Judith Butler, *op. cit.*, pp. 58, 70-72, 84-85.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵⁰ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, no. 3, julio-septiembre de 1988, pp. 3-20, dirección URL: <https://www.jstor.org/stable/3540551>, p. 7.

verdad que deben reconocer en sí mismos y que los otros deben reconocer en ellos. Siguiendo al filósofo, existen dos formas de describir lo que significa ser un “sujeto”: 1) sometido a otro a través del control y la dependencia, y 2) atado a su propia identidad por la *conciencia* o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete, y como agregan Eric Stewart y Ariel D. Roy¹⁵¹, mientras ambos conceptos se encuentran interrelacionados, el proceso de subjetivación concierne como tal a la constitución del sujeto “*como un objeto para sí mismo*”. Es decir, la subjetivación refiere al proceso mediante el cual el sujeto es guiado a observarse, analizarse, interpretarse y reconocerse a sí mismo como un dominio de conocimiento posible, en un juego de verdad y poder.

Al respecto, Butler agrega que el sujeto, entendido de manera foucaultiana, nunca logra constituirse como sujeto total y completamente en un momento determinado, pues se produce a sí mismo en el proceso mismo de producirse y mediante actos de repetición constantes. Son estas repeticiones las que no permiten que el sujeto se consolide totalmente en ningún momento, manteniendo una apertura de actuación que remueve cualquier signo de pasividad en su autoconstitución. Lo que esto quiere decir es que el sujeto foucaultiano, en lugar de estar determinado completamente en su sujeción, necesita de la constante repetición de sí mismo para constituirse, y es en la posibilidad de una repetición que pueda actuar en contra de su origen que la subjetividad se puede entender como un poder productivo para el sujeto mismo.¹⁵² Hay, pues, una relación innegable entre identidad de género y subjetividad que Butler deja en claro al hablar de la performatividad y la repetición que naturaliza su efecto en los cuerpos con género, impidiendo la existencia de algún cuerpo que no esté subjetivado = generizado.

2.3. La subjetividad transgénero, ¿una realidad *cyborg*?

¿Esto significa que el género será una categoría determinante para la condición humana por siempre? ¿Habrá alguna posibilidad de existencia para los cuerpos y sus subjetividades sin la presencia de esta tecnología del género? Algunas pensadoras feministas han escrito al respecto, pues intuyen que el género llegará

¹⁵¹ Eric Stewart y Ariel D. Roy, “Subjectification” en Teo T. (editor), *Encyclopedia of Critical Psychology*, Springer, Nueva York, 2014, dirección URL: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4614-5583-7_358, p. 1877.

¹⁵² Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, California, 1997, pp. 90-94.

en algún momento a su propia destrucción y “liberará” los cuerpos de sus cadenas subjetivas. Una de ellas es la misma Haraway, quien escribe en su Manifiesto para *cyborgs* que *todx cyborg* debería de pensarse como una criatura que habita mundos “posgénero”. Unx *cyborg*, dice, es una criatura en un mundo postgenérico que no tiene relación alguna con la bisexualidad del sistema sexo/género -entendida como la realidad de sólo dos sexos = géneros-, ni con otras historias ligadas a la noción de la binariedad sexual -simbiosis edípicas, totalidades orgánicas y anatómicas basadas en la genitalidad, etc.-. La visión de Haraway es la de “un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin”, y agrega que:

“A la inversa de las esperanzas del monstruo de Frankenstein, el *cyborg* no espera que su padre lo salve con un arreglo del jardín [del Edén], es decir, mediante la fabricación de una pareja heterosexual, mediante su complemento en una totalidad, en una ciudad y en un cosmos. El *cyborg* no sueña con una comunidad que siga el modelo de la familia orgánica aunque sin proyecto edípico. El *cyborg* no reconocería el Jardín del Edén, no está hecho de barro y no puede soñar con volver a convertirse en polvo.”¹⁵³

Haraway tiene una visión utópica muy clara con respecto a este mundo *cyborg* sin géneros, la cual, no obstante, se mantiene ligada a nuestro contexto material e histórico inmediato. Por ello argumenta a favor del *cyborg* como esta ficción que abarca nuestra realidad social y corporal, haciendo de ella un recurso imaginativo sugerente de acoplamiento venideros y fructíferos. Esta realidad social y corporal no puede extraerse de los efectos del sexo, la sexualidad y el género, pues éstos funguen un papel de actores principales en los sistemas míticos de alta tecnología que estructuran nuestras imaginaciones de posibilidad personal y social, de devenir. Sin embargo, continúa, existen *cyborgs* ya presentes en nuestros tiempos que tienen la capacidad de considerar más seriamente el aspecto parcial y constructivo del sexo y de la encarnación sexual y genérica (lo que nosotros denominamos en el capítulo anterior como una *conciencia cyborg*). El género -afirma-, después de todo, podría no ser la identidad global, incluso si tiene anchura y calado histórico, y la medicina moderna está llena de ejemplos de estos *cyborgs* de carne y hueso que ya

¹⁵³ Donna J. Haraway, *op. cit.*, 254-256.

se encuentran reescribiendo activamente los textos de sus cuerpos y sociedades, pues la supervivencia es algo que siempre está en juego.¹⁵⁴

Y es aquí donde la noción de lo "transgénero" cobra sentido y afirmación. Susan Stryker explica que este término, de reciente creación, ha comenzado a ser utilizado para hacer referencia a aquellas personas que se identifican con un género diferente al que les fue asignado al nacer, lo que implica un movimiento de una posición de género a otra, como sustituyendo al tradicional concepto de "transexual". Sin embargo, Stryker encuentra diferencias importantes entre ambos términos que es necesario mencionar. En general, dice, el término "transgénero" se utiliza sobre todo para referirse a cualquier tipo de variación dentro de las normas y expectativas de género sociales, con distintas posibilidades que no necesariamente encajan en el espectro de lo binario ya determinado por las categorías de "hombre-masculino" y "mujer-femenina". En cambio, el término "transexual" no se puede desprender de su connotación histórica médica al encontrarse fuertemente asociado con la modificación quirúrgica de los órganos genitales reproductivos y las características secundarias sexuales -pechos, caderas, glúteos, vello facial, etc.- en individuos que se mueven de un sexo específico al otro en cuanto tal.¹⁵⁵

Lo que esto significa es que la palabra "transgénero", según lo expuesto por Stryker, no está ligada a la visión binaria del sexo/género que encuentra mujeres y hombres en todas partes y a como dé lugar. Más bien, parece que las personas que se afirman como "transgénero" se caracterizan por intentar escapar de dicha binariedad obligatoria y sus efectos en la manera en que concebimos nuestros cuerpos, en especial la cuestión de la genitalidad como símbolo supremo de nuestra identidad sexo-genérica. Se trata de un término menos específico que el de la "transexualidad", pues puede incluso abarcar a ésta, por lo que su significado sigue en construcción. Por ejemplo, Stryker comenta que algunas personas deciden alejarse de su género asignado al nacer por una sensación arraigada de pertenecer propiamente a otro género en el que su vida se desarrollaría de mejor manera; otras, en cambio, buscan dirigirse hacia nuevas localizaciones o espacios que no están tan claramente definidos o concretamente ocupados, y otras sólo necesitan "escapar" de las expectativas sociales ligadas al género que se les fue asignado al nacer. En

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 254, 289, 303-304, 309. La idea de lo postgénero en el trabajo de lxs *cyborgs* es algo que Haraway desarrolla a lo largo de todo su Manifiesto y sin un orden particular, por lo que es necesaria una lectura concienzuda para rastrear los puntos clave de su propuesta.

¹⁵⁵ Susan Stryker, *op. cit.*, pp. 13-20.

cualquier caso, es el movimiento que, a través de una frontera impuesta socialmente, busca alejarse de un sitio de partida no elegido el que determina el ser o sentirse transgénero, y no un destino o modo de transición fijo.¹⁵⁶

Esto quiere decir que las personas transgénero no necesariamente siguen buscando una operación de reasignación de sexo para sentirse cómodas consigo mismas, ni tiene por qué ser su mayor logro, y el uso del término busca hacerlo visible. Rodríguez Alemán sostiene que aunque muchas personas transexuales¹⁵⁷ tengan como meta una intervención quirúrgica para reafirmar su género (decisión en la que interviene, en no pocos casos, la obtención de un sexo legal), lo cierto es que muchas otras no experimentan dificultades con sus genitales y que, al contrario, éstos les proporcionan diversas satisfacciones. Operarse, entonces, es una opción más dentro de los posibles caminos para el desarrollo de la identidad de género. Según la antropóloga, la expresión transgenérica florece precisamente como recordatorio de que la anatomía, en particular la genitalidad, no es destino para nadie, y las organizaciones y reivindicaciones de las personas trans ayudan a visualizar distintas identidades sexuales o de género que no se hallan tan fijadas por la binariedad sexo/género, lo que se manifiesta con mayor claridad en el caso de las personas que deciden no someterse a la intervención quirúrgica genital, quienes, de esta manera, muestran una creciente aceptación y reafirmación sin tener que responder a la exigencia de ser una mujer “verdadera” o un hombre “verdadero”: la genitalidad no es destino.¹⁵⁸

De la misma manera que Rodríguez Alemán, Cristina Garaizabal, psicóloga y feminista española, ha descrito cómo, aunque la transexualidad haya sido definida desde la perspectiva clínica como un rechazo hacia los genitales y el deseo de someterse a la intervención quirúrgica de reasignación de sexo, ello no siempre sucede así. Ella explica, tras su acercamiento a diferentes personas y colectivos trans de España, que muchas personas que se definen y viven como “transexuales” no tienen ninguna intención de someterse a la intervención quirúrgica de cambio de

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 1.

¹⁵⁷ La autora utiliza el término “transexual” de manera indefinida y para abarcar las distintas expresiones de género que el término “transgénero” implica, lo cual creemos que podría estar asociado al tiempo en que su texto fue publicado, entre 2001 y 2002, cuando la palabra “transgénero” no era tan empleada, así como la “apertura” conceptual del término que aún está en construcción constante. Como ella, múltiples autores y autoras hacen lo mismo, como Christina Garaizabal, a quien trabajaremos a continuación. Nosotres nos remitimos a las definiciones propuestas por la teórica de género Susan Stryker, expuestas a lo largo de este capítulo.

¹⁵⁸ Rosalía Rodríguez Alemán, *op.cit.*, pp. 243-244.

sexo, sobre todo por el hecho de que no viven sus genitales de maneras en las que éstos les provoquen angustias o sufrimiento con respecto a su identidad o su expresión de género. Incluso, como señala, llegan a disfrutar de ellos y gustan de mostrar su ambigüedad y ambivalencia en relación a los géneros, siendo **conscientes** de la estructura inestable y construida que éstos tienen.¹⁵⁹

Lo que se puede apreciar, entonces, es que existe en la concepción de lo transgénero un tipo de subjetividad que no se reduce a la lógica médico-institucional de la transexualidad ni sigue los patrones estrictos del sistema sexo/género, pero que, al mismo tiempo, no significa su sustitución ni mucho menos su eliminación. Stryker comenta que, desde la lógica de lo transgénero como “término campana” que refiere a toda identidad o práctica identitaria que cruza, corta a través, se mueve entre o, de otro modo, torsiona las fronteras sexo/genéricas socialmente construidas, la transexualidad se puede considerar como una práctica o identidad transgénero cultural e históricamente específica, a través de la cual un sujeto transgénero entra en relación con instituciones médicas, psicoterapéuticas y jurídicas para obtener el acceso a ciertas tecnologías hormonales y quirúrgicas que le ayuden a representarse y corporizarse a sí mismo como del sexo opuesto.¹⁶⁰ La transexualidad, de esta forma, funciona como una identidad o práctica identitaria transgénero que mantiene su subjetividad ligada a deseos sexo/genéricos institucionales, pero que no deja de “torsionar” por ello las fronteras sexo/genéricas por el hecho mismo de necesitar de medios “artificiales” e institucionales para ser adquirida.

Es importante, pues, recalcar que la transgeneridad no sustituye ni se forma como evolución de la transexualidad, sino que se relacionan de maneras mucho más complejas y rizomáticas que un simple uso y desuso de los términos. La teórica y estudiosa del género Riki Lane, por ejemplo, muestra su preocupación ante una nueva dicotomía entre estos conceptos que recuerda a la binariedad misma del sistema sexo/género. Lane explica que mucha de la teoría feminista y queer contemporánea crea una oposición binaria entre los términos que le otorga mayor valor a las narrativas transgénero al asociarlas con la subversión, el

¹⁵⁹ Cristina Garaizabal, “La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante” en Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, TALASA ediciones, Madrid, 1998, pp. 44-54.

¹⁶⁰ Susan Stryker, “Mis palabras a Victor Frankenstein desde el Pueblo de Chamonix: Escenificando la Ira Transgénero”, *Nombres*, no. 19, 2005, dirección URL: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2340>, pp. 197-198 (cita 5).

construccionismo social y la deconstrucción de la binariedad de género, lo que ocasiona la devaluación de las narrativas transexuales al representarlas como conservadoras, esencialistas, biologicistas y/o deterministas. Por otra parte, continúa, hay un sector de la población activista transexual que moviliza argumentos para otorgar mayor valor a las narrativas transexuales tradicionales de “nacer en el cuerpo equivocado”, con lo que explícitamente excluyen todo tipo de expresiones transgénero no asociadas al binarismo sexo/genérico por, precisamente, intentar biologizar sus experiencias.¹⁶¹

El problema, dice Lane, es que se percibe la transexualidad como biológica, innata, no escogida e inmutable, mientras la transgeneridad se asocia con lo social, construccionista, aprendido y libremente escogido, como una nueva forma de dicotomía sexo/genérica producto del mismo sistema sexo/género. Ante esto, propone repensar lo transgénero -y transexual, por ende- como un “devenir corpóreo” en el que lo biológico y lo social se encuentran ligados de manera tal que favorecen la diversidad en lugar de la dicotomía. Para la autora es importante mantener una diferenciación entre las categorías de sexo y género, contrario a lo que Butler y Preciado señalan, pues explica que, aunque no existe manera alterna para entender los cuerpos que no sea mediante el lenguaje y los discursos, esto no significa que los cuerpos estén hechos simplemente de lenguaje, ya que la biología y lo material, contrario a lo tradicionalmente teorizado, no se trata de algo pasivo que se transforma y modifica por lo cultural, sino que posee su propia lógica activa que puede exceder y modificar a lo cultural y humano. Hay, por lo tanto, una actividad y agencia simultánea entre lo social y lo biológico que conforma a los cuerpos, y que puede verse interceptada desde ambas aristas.¹⁶²

La lógica de Lane parte de la idea de que lo biológico es inagotable y diverso, haciendo que el sexo exista fuera de las leyes del género, pero no como dicotomía masculino-femenino, sino como un campo de diversidad amplio en expresiones, identidades y prácticas que aún no acabamos de explorar y descubrir, las cuales pueden bien producir la diversidad dentro de los términos del género también. Su intención, de hecho, es la de ahondar en posibles causas biológicas que expliquen la existencia de la transexualidad -y hasta de lo transgénero- más allá de una mera

¹⁶¹ Riki Lane, “Trans as Bodily Becoming: Rethinking the Biological as Diversity, Not Dichotomy”, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 24, no. 3, julio de 2009, dirección URL: <https://www.researchgate.net/publication/229574096>, p. 139.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 139-142.

“construcción social mediante el lenguaje”, con lo que propone entender las identidades y prácticas identitarias y sexuales de lo transgénero como expresiones saludables, no patológicas, de la biología humana. Para ello, retoma y elabora en múltiples teorías de estudiosos del género, el sexo y la sexualidad en materias tanto de biología y genética como sociales y filosóficas, y Donna Haraway es precisamente una de las principales.¹⁶³

A partir de lo anterior es que encontramos la posibilidad de existencia de una *conciencia cyborg* en las personas que se definen como “transgénero” o “trans”¹⁶⁴. A pesar de las críticas elaboradas por Lane a la teoría butleriana del género, complejizada por Preciado, nos parece necesario defender que el género, independientemente de la actividad transformadora de la biología más allá de lo cultural, se socializa como tecnología que permite la expresión de los cuerpos sexo/generizados en términos culturales y mantiene cierto orden hegemónico, al mismo tiempo que produce prácticas contrahegemónicas. La tecnología del género es fundamental para *to(x) cyborg* en su proceso de (auto)concientización y reflexión, debido a que forma parte esencial de los elementos que tiene a la mano para armarse y desarmarse según sus propósitos, conveniencias y necesidades. A través de su aparente “anomalía” con respecto a las leyes y reglas del género, las personas transgénero aprenden a deconstruir y reconstruir sus cuerpos sin necesariamente creerse la fantasía de la naturaleza original sexual ligada a la sensación de identidad de género, algo poco probable de suceder en las personas no-transgénero o cisgénero, al menos no de manera tan espontánea y empírica.

De hecho, Preciado atribuye al género, con todo lo que conlleva como tecnología inscrita *sobre* y *en* los cuerpos, el poder de hacer visible la arbitrariedad y el carácter constructivista del discurso médico y los sujetos biomédicos que de él se desprenden al elaborar una nueva distinción ontológico-sexual entre los cuerpos cuyo género asignado al nacer permanece “intacto” y aquellos cuyo género no

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 140-151. Lane pone de ejemplo para su teorización el hecho de que los tratamientos hormonales en personas trans conllevan efectos diversos y complejos en sus cuerpos y comportamientos, lo que llega a confundir y retar nociones tanto heteronormativas como queer al apoyar y transgredir al mismo tiempo el entendimiento hegemónico de las hormonas y el comportamiento sexo/genérico.

¹⁶⁴ El término “trans” es empleado a manera de concepto “sombrija” para abarcar la multiplicidad de identidades y expresiones de género que se pueden encontrar en todo el espectro de lo transgénero y lo transexual. Para una extensión de los diversos conceptos y términos que existen referentes a personas trans, véase: GLAAD, “Glossary of Terms - Transgender”, GLAAD, Estados Unidos, 2021, disponible en: <https://www.glaad.org/reference/transgender>.

coincide y que apelarán a las tecnologías hormonales, quirúrgicas y/o legales a su alcance para modificar esa asignación. Preciado habla, por supuesto, de las personas “biogénero” -que posteriormente recibirán el nombre de personas “cisgénero”- y personas “transgénero”, cuyas diferencias se limitan al grado de resistencia y conciencia de los procesos técnicos y normativos de la producción del género mismo, lo masculino y lo femenino, así como del reconocimiento social en el espacio público. Se trata de una diferencia más política que somática, argumenta, ya que, ontológicamente, dependen de la misma matriz de producción técnica de la que hablaba con la transexualidad: métodos de reconocimiento visual, de producción performativa y de control morfológico comunes.¹⁶⁵

Siguiendo a Preciado, nosotros encontramos esta diferencia política más que importante, y uno de los sustentos principales para argumentar la presencia de una *conciencia cyborg* transgénero. La obviedad de la condición trans juega un papel importante aquí: sus subjetividades, sus individualidades, están formadas a partir del contacto directo y consciente con tecnologías no sólo sociales, sino científicas y hasta médicas, a diferencia de la denominada condición “cisgénero” que presentamos quienes no somos trans. De igual manera, su precariedad y su marginalización les obliga a ser todavía más conscientes de sus ficciones corpóreas que las personas cisgénero. El hecho de que hayan autorxs trans quienes se encuentran recientemente ya dialogando con el manifiesto *cyborg* de Haraway brinda un mayor soporte a la hipótesis de este trabajo, a la vez que permite observar de manera cercana cómo es que algunas de estas personas también se sienten identificadas con el *cyborg* de Haraway. Solvi Goard es una de ellas, mujer transgénero que escribe para la revista virtual “*Salvage*” y que propone en uno de sus artículos titulado “*Making and Getting Made: Towards a Cyborg Transfeminism*” un interesante y fructífero diálogo entre el concepto del *cyborg* de Haraway y su postura transfeminista e histórico-materialista.¹⁶⁶

En su artículo, Goard elabora en la idea de concebir las vidas y los cuerpos transgénero como “cosas fabricadas” y actos corporales que sólo tienen sentido por y a través de las relaciones sociales en las que se constituyen, para lo cual le resulta de suma importancia entender el funcionamiento social de lo trans desde la

¹⁶⁵ Paul b. Preciado, *op. cit.*, p. 85-86, 94.

¹⁶⁶ Sølvi Goard, “Making and Getting Made: Towards a Cyborg Transfeminism”, *Salvage*, 8 de diciembre de 2017, dirección URL: <https://salvage.zone/in-print/making-and-getting-made-towards-a-cyborg-transfeminism/>.

perspectiva occidental presente, en busca de defender su realidad material y comunitaria. Goard busca cuestionar y hacer frente a múltiples argumentos comunes que existen en contra de las personas trans, los cuales siempre parten de una misma matriz sobre la idea moderna de una naturaleza en la que lo humano se halla separado de su tecnología; entre estos argumentos se encuentran las visiones psiquiatristas y científicas sobre las personas trans como “enfermas mentales” o “personas confundidas”, pues parten de una racionalidad específica ya naturalizada en la que los cuerpos humanos sólo pueden pertenecer a dos sexos sin el sentirse o buscar cambiarlo.¹⁶⁷

Su diálogo con Haraway parte de lo anterior, y justo una de las herramientas más importantes para Goard con respecto al manifiesto *cyborg* es la cualidad tanto irónica como hiperbólica de su propuesta de un avatar político *cyborg* en un mundo post-género. Goard expresa la necesidad imperiosa de destruir cualquier noción “fantasmal” de un supuesto “humano natural”, pues ésta sólo provoca una fantasía de lo humano en la que unx puede perder su humanidad al modificarse o cambiar gracias al uso de tecnologías de distinto tipo. Se trata de entender cómo la tecnología es parte de nosotrxs, cómo nos modificamos cada vez que modificamos nuestros mundos y sus realidades materiales, aunque no siempre sea de manera revolucionaria o transgresora por ello. Al final, lo que ella plantea es una reapropiación de las tecnologías socialmente reproducidas y reproductivas para el bien de todos los cuerpos, en específico los trans.¹⁶⁸

Desde un mismo enfoque marxista y materialista, Goard entiende el género como una manera capitalista de regular y disciplinar la relación que lxs sujetos tienen con sus cuerpos. Es decir, como un instrumento o tecnología de opresión que se impone al nacer -aunque a menudo desde antes de- y resulta opresiva precisamente porque limita el horizonte de acción de cada cuerpo, haciendo especial énfasis en aquellos que se asignan como femeninos, cuya opresión es especialmente violenta. Desde esta perspectiva, se entiende que el cuerpo esté “alienado” al estar socializado, manipulado y utilizado de maneras tales que no guardan relación alguna con la forma en que unx lo percibe y experimenta realmente. “La alienación lastima diferentemente dependiendo del cuerpo y el género que se le asigna, así como el rol particular que los géneros juegan en la

¹⁶⁷ *Ídem.*

¹⁶⁸ *Ídem.*

historia”. Es por ello que la autora se suscribe al mismo sueño que tanto Haraway como muchas otras pensadoras feministas teorizan sobre un mundo postgénero. El problema para Goard es que, por lo general, cuando el género se concibe como instrumento de opresión del que es necesario liberarnos, muchas veces las personas transgénero salen perjudicadas, directa o indirectamente, como en el caso de los postulados de ciertas teóricas feministas radicales, o “de la diferencia”, que ven en las personas transgénero a “víctimas” del género que han sido “engañadas” para creer que su sexo no es con el cual se identifican, o que simplemente son “farsantes disfrazados del sexo opuesto” a través de una lógica radical.¹⁶⁹

Ante todo esto, Goard señala que las personas trans son agentes capaces de conocerse a sí mismxs y su realidad, por lo que no viven “engañados”, y su deseo por transicionar no parte de una idea de “disfrazarse” o ser “farsantes”, sino de

¹⁶⁹ Janice G. Raymond es una de las principales exponentes de esta vertiente del feminismo que ve en la transexualidad y sus derivados una especie de amenaza a la política radical del feminismo en contra del género. Según sus postulados, que han sobrevivido desde los 60 y 70 del siglo pasado, el género es un instrumento de opresión que ha servido para mantener el poder masculino -el poder de los hombres- sobre el de las mujeres -el poder femenino-, por lo que es necesaria su trascendencia, su destrucción. Desde esta perspectiva, los cuerpos, una vez acabado o trascendido el género, quedarían de alguna manera desnudos y revelados ante la verdad de sus sexos, los cuales no tienen por qué suscribirse a los roles de género rígidos implementados por la sociedad. En un mundo perfecto según estos postulados, los hombres podríamos llorar y hacer cosas tradicionalmente femeninas mientras las mujeres recuperan su poder sometido y se pueden atrever a hacer cosas tradicionalmente masculinas.

El problema con este tipo de teorización es que, a diferencia de la operación queer realizada por Butler, aquí el género se diferencia por completo del sexo desde una lógica binaria en la que el sexo revela verdad biológica determinante mientras el género no pasa de la mentira social construida. Desde esta visión, el “transexualismo” y el “transgenerismo” (términos empleados por la autora, los cuales denotan un sentido de “doctrina” o “ideología” gracias al sufijo “-ismo”) serían intentos sistémicos por mantener la supervivencia del género a partir de la asimilación de “hombres femeninos” y “mujeres masculinas” a la idea de pertenecer al otro sexo/género. Raymond dice que esto, en lugar de trascender el género, lo estanca en una nueva suerte de conformismo individualista de género en el que cada uno se arma a partir de una mezcla de atributos de cada género y/o gracias a la modificación (“mutilación”, como ella le llama en ocasiones) del cuerpo mediante cirugías y terapias hormonales. La estética conformista, dice, sustituye a la política radical.

Ante las fuertes críticas surgidas por el título de su polémico trabajo *The Transsexual Empire* (El Imperio Transexual, en español), Raymond quiso defenderse publicando una introducción a la obra 15 años después, en la cual explica que el título pretendía explicar la manera en que las instituciones médicas han decidido lidiar con el aumento de casos de personas que se autodiagnosticaban como transexuales a través de la medicalización y la patologización de sus deseos, las cuales se resuelven mediante la cirugía o el tratamiento hormonal. El problema, dice, es que por más hormonas o cirugías que la persona se realice, “no cambiará nunca de sexo”. De esta forma, Raymond intenta defenderse argumentando que la patologización es el problema haciendo de las personas trans una suerte de víctimas pasivas de las garras de las instituciones y el sistema; personas que viven “engañadas” por el género y sus roles. Como hemos visto -y seguiremos viendo- a lo largo de este trabajo, éste es el principal problema de tales postulados, el reducir a las personas trans a víctimas que no pueden tomar decisiones por sí mismas o que no se les puede permitir tomar decisiones sobre sus cuerpos porque “no saben realmente lo que hacen”, borrándoles toda posibilidad de agencia en un intento por teorizar sin dialogar con ellos. Véase: Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*, Teachers College Press, 1994.

sobrevivir a los mismos efectos nocivos del género. Goard, desde su propia experiencia como persona trans, busca no desatender las necesidades reales de cuerpos e identidades que nacen de los procesos contradictorios y hegemónicos del género -las identidades y cuerpos trans-, algo que el feminismo radical parece no comprender en su búsqueda por la desaparición de toda categoría genérica, pues les interpretan como cuerpos excedentes que deberían dejar de existir porque “no son necesarios” sin el género. De ahí que nuestra autora conciba la subjetividad trans como un intento, de entre muchos otros más, de auto-determinación de ciertas personas con respecto al daño que experimentan por la alienación de sus propios cuerpos a través del género.¹⁷⁰

Sandy Stone, al igual que Goard, ya había dialogado con Haraway desde finales del siglo XX, a la par que la misma Haraway elaboraba su teoría sobre lxs cyborgs. En su contestatario ensayo de 1991, *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto* (“El Imperio Contraataca: Un Manifiesto Postransexual”), abordaba las dificultades de elaborar un discurso crítico que resistiera al discurso hegemónico sobre el cuerpo transexual, ya que la ontología misma de la transexualidad, explica, se halla completamente ligada a lo que se conoce como el discurso del “*nacer en un cuerpo equivocado*”. La transexualidad, continúa, tiene como fin el de “pasar por” algo que no es, es decir, una “mujer genuina” o un “hombre de nacimiento”, destinando a las personas trans a desaparecer como sujetos y agentes de poder diferentes de los sujetos no trans, pues su propósito más elevado es el de borrarse como cuerpos en transición o cuerpos “anómalos” a través del confundirse lo mejor posible con la población “genuina” del sexo con el que se identifican. “Pasar por” significa vivir con éxito dentro del género escogido, intentar ser parte “natural” de ese sexo, negando cualquier tipo de mezcla y generando este discurso del “cuerpo equivocado” que termina por borrar el pasado pre-operatorio del sujeto y sedimenta la noción binaria del sexo/género.¹⁷¹

Ante ello, Stone advierte sobre la necesidad de una rearticulación del lenguaje con el que se suele describir la transexualidad (y la sexualidad en general), específicamente con respecto a la noción del “cuerpo equivocado”, que se utiliza como categoría descriptiva de una sintomatología determinada y que excluye la posibilidad de analizar el deseo y la complejidad de sus motivos de una manera que

¹⁷⁰ Solvi Goard, *op. cit.*

¹⁷¹ Sansy Stone, *Op. Cit.*

describa adecuadamente las múltiples contradicciones de las experiencias individuales trans. Para ello, la autora propone el término de “*postransexualidad*”, el cual, de la mano de Haraway, se ubica en la lectura *consciente* de unx mismx como cuerpo transexual sin la obligación de “pasar por” otra cosa; una lectura que implica hacerse en voz alta y percibirse como cuerpos que se pueden leer, interpretar y (re)escribir, algo muy similar a lo que Haraway propone con su figura del *cyborg*. “Leer(se)”, dice Stone, es lo contrario de “pasar por” o pretender algo que no se es realmente; es pensarse como texto en elaboración con la potencialidad de mapear el cuerpo refigurado según el discurso convencional sobre los sexos y, así, alterarlo y reconstituir los elementos sexuales en geometrías nuevas y sorprendentes.¹⁷²

Podríamos contemplar la propuesta de Stone como una propuesta de transgeneridad si tomamos en cuenta las similitudes que su noción del sujeto “postransexual” tienen con la del sujeto transgénero, incluso afirmando que se podría hablar de un mismo fenómeno explicado con diferentes conceptos teóricos. El interés de la autora, transexual ella misma, es claro: desarticular la identidad transexual de la genitalidad obligatoria para alejarse del discurso hegemónico del cuerpo sexuado que produce a los transexuales como formas de reinscripción mentirosa dentro de los mismos términos hegemónicos. Su intención es la de “visibilizar” los cuerpos trans y empoderarlos así como cuerpos distintos de los cisgénero, sin la necesidad de “pasar por”.¹⁷³ Un sujeto “postransexual” podría bien ser un sujeto transgénero, pues ya no está ligado obligatoriamente a la modificación de su genitalidad ni en ella reside el centro de gravedad de su identidad, algo que, agregaríamos, no contradice el hecho de que una persona decida someterse a una cirugía de reasignación de sexo si así lo desea, siempre y cuando se haya “leído” conscientemente con anterioridad. Al final, de lo que se trata es de la conciencia sobre nuestra propia construcción corpórea, un acto sumamente *cyborg*.

Miquel Missé, sociólogo español transgénero, se encuentra de acuerdo con lo expuesto por Stone al concebir la identidad transgénero como algo más allá de un esencialismo biológico expresado en el discurso del “nacer en un cuerpo equivocado”. Al igual que Stone, afirma que, de hecho, este discurso es peligroso, pues mantiene determinismos que, al final de cuentas, podrían llegar a desfavorecer a las mismas personas trans. En una entrevista realizada en 2019 para el periódico

¹⁷² *Ídem.*

¹⁷³ *Ídem.*

español *El Diario*, Missé explica que por mucho tiempo se ha concebido el malestar que viven las personas trans como un malestar puramente corporal y biológico -de nacimiento-, lo que ha permitido el desarrollo de este tipo de discursos para intentar comprender los malestares, teniendo como consecuencia el “sentir que nos han robado nuestros cuerpos”, algo muy similar a lo que Goard explica con la alienación corporal que el género como tecnología social produce. “A las personas trans nos han dicho y hemos aprendido que nuestro cuerpo es un problema y que tenemos que ponerlo en juego y cambiarlo. Y, de alguna manera, todos esos discursos nos lo han robado, nos han robado la posibilidad de vivir el cuerpo de otra manera”.¹⁷⁴

Para Missé, es necesario el reconciliarse con el cuerpo de unx mismx, algo que no necesariamente tiene que ver con no someterse a modificaciones corporales vía hormonas u operaciones, ya que unx, dice, puede hacer eso para sentirse mejor consigo mismx. El problema, explica, es que hay personas que aún habiendo pasado por estas herramientas de transformación, sigue teniendo cierto malestar consigo mismxs, y eso tiene que ver con el tipo de realidades trans que estamos visibilizando, las cuales siempre van dirigidas a la “invisibilidad” del “pasar por” una persona no trans, algo imposible para muchas personas trans, ya sea por problemas económicos o su propia morfología. Ante esto, Missé recomienda dejar espacios para hablar sobre expresiones de género diversas, tomando en cuenta que el problema es es que sólo hay una opción binaria para ser trans regida por todo un sistema normativo de género que hay detrás de las estructuras tan rígidas del ser hombres o mujeres. Al respecto, agrega que es importante:

“...entender que las categorías imperantes son las categorías de hombre y mujer y lo que pasa es que puedes nacer con un cuerpo X o Y, pero las categorías siguen siendo esas. No comparto la lógica de que lo que hay son hombres y mujeres en cuerpos diversos, pero siempre hombres y mujeres. Creo que ser hombre o mujer es una cuestión totalmente relativa y muy frágil. Si realmente fuera algo totalmente natural, no estaría tan patrullada y vigilada por miles de sistemas de control y castigo hacia quien se sale de la norma.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ Marta Borraz, “Miquel Missé: ‘No hay nada biológico en ser trans, como no hay nada biológico en ser hombre o mujer’”, *El Diario*, España, 12 de enero de 2019, dirección URL: https://www.eldiario.es/sociedad/problema-discurso-hegemonico-diciendo-biologico-miquel-misse_128_1754713.html.

¹⁷⁵ *ídem*.

J.E. Cook -a quien ya habíamos abordado un poco en el capítulo anterior por su definición de *cyborgs* en el imaginario colectivo- es otro autor trans que ha desarrollado ideas similares en concordancia con Haraway, quien se define a sí mismx como un “andrógino en transición” y escribe en *Medium.com* sobre la relación que ha existido ya desde siempre entre el término del *cyborg* y las personas trans. En su artículo titulado “The transgender *cyborg*: an inexhaustive primer”, Cook ahonda en la manera en que, muchas veces, el término *cyborg* es empleado para hablar sobre las personas trans desde distintos puntos de vista, tanto pro-trans como transfóbicos, y le parece pertinente poner en discusión el por qué de la comparación entre éstos. Quizás el argumento más interesante y provocador de Cook es el de cómo, cuando el término se emplea de manera despectiva, se cae en un argumento contradictorio y paradójico en el que la “artificialidad” de lo transgénero -o transexual, dependiendo de su uso cotidiano y de quien lo invoque al hablar- parte de la idea de que “es algo que los humanos se hacen a sí mismos” y que, muy probablemente, sólo los humanos experimentan, pues no hay hasta el momento registro de otros animales trans. Cook encuentra aquí una paradoja irreductible: un fenómeno que parece sólo ser de origen humano es a la vez considerado “no-humano” por ello mismo, porque no puede ser observado en la demás “naturaleza”. Para Cook, las personas trans ya son *cyborgs* por el hecho mismo de que, con su sola existencia, ponen en duda la legitimidad de una parte fundamental de la humanidad: el sexo/género.¹⁷⁶

Otra voz teórica potencial que vale la pena mostrar es la de Sam Doran, hombre transgénero que en su artículo para *Rag Queen Periodical* titulado “We are All Chimeras: Transgender Embodiment as Cyborg Hybridity” rescata las potencialidades del Manifiesto para *Cyborgs* de Haraway justo por ser lo que es: una mitificación política que borra las líneas entre lo natural y lo tecnológico. Doran explica que la imaginación de Haraway sobre una utopía feminista *cyborg* provee de un marco de referencia útil para “explorar la corporeidad transgénero como un proceso de devenir y sugiere un futuro híbrido en el que los cuerpos con género continúan evolucionando a la par de nuestra siempre-avanzada tecnología”. El autor, de manera personal y subjetiva, dice identificar su experiencia vivida como hombre trans con el rechazo de Haraway hacia el absolutismo biológico de la tradición

¹⁷⁶ J. E. Cook., *op. cit.*

humanista occidental -el de una supuesta unidad con la naturaleza-, pues él personalmente dice no haber sentido nunca conexión alguna con la narrativa popular entre algunas personas trans de “estar atrapadx en el cuerpo equivocado”. De hecho, le parece que hay un sitio de empoderamiento muy fuerte en la concepción de su género, y de su cuerpo por lo tanto, como una *construcción propia*, a pesar de que reconoce que muchas personas trans podrían estar en desacuerdo con ello.¹⁷⁷

Resulta interesante el adentrarnos en estas voces que, desde sus propios posicionamientos teóricos y subjetivos, se hallan ya dialogando con la propuesta teórica de Donna Haraway, la cual ha servido de columna vertebral para este trabajo de investigación. Lecturas como las anteriores nos permiten intuir líneas de comunicación prometedoras entre las experiencias subjetivas trans y aquello que proponemos aquí como la existencia de “conciencias *cyborg*”. No obstante, las anteriores son voces que hablan desde perspectivas particulares con las que no todas las personas trans se pueden identificar o que han siquiera experimentado. Para empezar, se trata de voces que se posicionan desde trincheras académicas con un bagaje cultural y teórico específico, es decir, no todas las personas trans escriben para revistas cibernéticas como Goard lo hace para “Salvage” ni todas han tenido la oportunidad de leer o conocer la propuesta de Haraway ni sus postulados teóricos. De la misma forma, estamos hablando de voces que escriben en un idioma particular, el inglés, y en contextos muy diferentes a veces de los vividos en países como el nuestro.

Es por ello que el siguiente y último capítulo de este trabajo de investigación se enfocará en dar espacio a algunas voces trans a partir del ejercicio etnográfico de la entrevista a profundidad, con la intención de crear diálogos y líneas de comunicación desde otros posicionamientos distintos a los ya planteados en esta sección. El objetivo de este tercer capítulo es el de ahondar en la posibilidad de la existencia de una *conciencia cyborg* en las experiencias narradas por personas que se asumen e identifican como “trans”, siguiendo la ruta teórica que hemos desarrollado desde el primer capítulo. Para ello, haremos especial énfasis en los diversos procesos de “transición” que nuestras personas informantes han realizado

¹⁷⁷ Sam Doran, “We are All Chimeras”: Transgender Embodiment as Cyborg Hybridity, Rag Queen Periodical, 02 de noviembre de 2016, dirección URL: <https://www.ragqueenperiodical.com/single-post/2016/11/02/-we-are-all-chimeras-transgender-embodiment-as-cyborg-hybridity>. Ahondaremos más en las experiencias personales descritas por el autor en el capítulo 3 de este trabajo de investigación.

para poder lucir, sentirse y expresarse como lo que siempre han sido, prestando atención sobre todo a aquellas herramientas a su alcance que han empleado para conseguirlo. Esto en gran parte debido a que los procesos de transición conllevan procesos de autoreflexión y autoconstrucción corporales que, intuimos, pueden ayudar a producir una conciencia *cyborg*, sobre todo tomando en cuenta que en la mayoría de los casos se requiere un cierto nivel de “modificación corporal”, tanto físico-anatómica como social, que obliga a las personas trans estar en contacto íntimo con su imagen corporal y la forma en que son leídas e interpretadas por aquellos a su alrededor y por sí mismas.

CAPÍTULO 3

DIÁLOGOS *CYBORG*

**“Y al sumarle a mi piel
(Quiero más, quiero más)
Sentir me asienta tan bien
(Quiero más, quiero más)”
(Mula, *Cyborg*, 2020)**

Habíamos dicho en el primer capítulo de este trabajo de investigación que cuando hablamos de una “conciencia *cyborg*” hablamos de la capacidad de acción que posee un cuerpo para defender su propia individualidad frente a riesgos otros que lo vulneran constantemente. Esta capacidad de defensa es siempre estratégica y nunca inocente, y depende de las herramientas que un cuerpo tenga a su alcance para llevar a cabo su cometido. Ahora bien, el aspecto irónico de todo esto -siguiendo la misma ironía que corre en las venas de la propuesta teórica de Haraway- es que, en su afán por defender su individualidad, su unidad, lo que hace una conciencia *cyborg* es seguir creándose cuerpo a sí misma, es decir, habitar las mismas herramientas que utiliza para su defensa en cuanto tal. Esto significa que la conciencia *cyborg* es extensión del cuerpo hasta donde el mismo cuerpo y sus recursos a la mano lo facilitan; es materialización de las ficciones y realidades individuales a partir de lo que las condiciones sociales y contextuales permiten, lo cual conlleva un ejercicio de reflexión constante sobre la corporeidad de uno mismo, pues “el yo se encuentra en todo aquello que pueda formar parte de su espacio de acción, ya sea real o posible”.¹⁷⁸

A continuación ejemplificaremos y complejizaremos esta noción de la conciencia *cyborg* a partir de las experiencias individuales de 4 personas que se identifican como trans en la Ciudad de México (CDMX). Como vimos en el capítulo segundo, el género es una de las tecnologías humanas más complejas e importantes para nuestra existencia moderna, sobre todo tomando en cuenta lo que Judith Butler exponía sobre la legitimidad de lo humano que conlleva el sabernos cuerpos con género, es decir, nos sabemos humanos porque nos sabemos generizados como cuerpos. El género, pues, nos atraviesa por todas nuestras zonas y límites corpóreos, definiéndonos constantemente a partir de un sistema binario en

¹⁷⁸ Véase capítulo 1.

el que sexo equivale a género, que equivale a identidad y a deseo, y que obliga a los cuerpos a ser leídos e interpretados a partir de un esquema de lógica “genitales externos = hombre = masculino = atracción por mujeres” y “genitales internos = mujer = femenina = atracción por hombres”. Desde esta perspectiva, cualquier cuerpo que no se halle circulando bajo una de estas dos lógicas binarias estrictas representa un problema para todo el sistema sexo/género, pues subvierte la manera en la que los cuerpos se pueden leer y comprender.¹⁷⁹

Las personas trans se encuentran en constante diálogo e interacción con múltiples tecnologías de distintos tipos -médicas, sociales, políticas, etc.- con el fin de poder defender sus cuerpos en un mundo construido por la lógica de este sistema sexogenérico que a la vez les excluye y les intenta incluir mediante el reajuste cisgénero. Como observábamos a lo largo del capítulo anterior, la historia de la transexualidad y la transgeneridad como conceptos nos muestra la complicada e interesante relación que el fenómeno de lo trans ha guardado desde los años 50 con respecto a las múltiples tecnologías que el género, como tecnología en sí mismo, ha producido. Una historia que, interesantemente, coincide con la historicidad que Haraway determina para los *cyborgs* en múltiples aspectos fundamentales que se pueden hilar de la siguiente manera: 1) un desarrollo científico y tecnológico acelerado, producido por las guerras mundiales y observable ya para la década de 1950; 2) el impacto de estos procesos en el desarrollo y la evolución de áreas de la ciencia y la medicina tales como la endocrinología, la psiquiatría, la epigenética y la cirugía, entre otras; y 3) el auge de movimientos sociales y luchas de liberación identitarias y contestatarias a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, muchas veces ligadas a estos mismos procesos de aceleración tecnológica.¹⁸⁰

La decisión de querer ejemplificar lo que una conciencia *cyborg* puede a través de las experiencias de personas trans no se trata, entonces, de una elección inocente o ingenua, mucho menos arbitraria. Tenemos la intuición de que un conocimiento de los cuerpos desde una perspectiva trans nos puede ayudar a complejizar y comprender de maneras variadas y creativas el conocimiento de los cuerpos y la experiencia corpórea en general, así como puede aportar a la propuesta teórica de Haraway sobre lo que los *cyborgs* vayan a ser y poder. Esto

¹⁷⁹ Véase capítulo 2.

¹⁸⁰ Véase capítulos 1 y 2.

principalmente por la relación tan estrecha que una experiencia trans puede tener con el uso reflexivo e individual de las tecnologías ligadas al género para construir y moldear cuerpos legibles e interpretables, lo cual marca una pauta de diferencia importante con respecto a la experiencia de un cuerpo cisgénero cuya concordancia con la lógica del sistema sexogenérico le otorga una posición de comodidad y/o privilegio, a pesar de también ser partícipe muchas veces del uso de algunas de estas tecnologías para reafirmarse a sí mismo como cisgénero frente a los demás.

3.1. Nota metodológica

La perspectiva epistemológica y metodológica de este trabajo de investigación va de la mano de la misma propuesta teórica que estructura su médula espinal. Por “conocimientos situados”, Donna Haraway entiende un estilo de escritura e investigación feminista que busca la objetividad desde la encarnación, o lo que sería lo mismo, una “doctrina de la objetividad encarnada” en la que la objetividad científica sólo puede ser alcanzada desde una perspectiva parcial, situada y localizada a través de los cuerpos que la llevan a cabo. El yo que conoce, dice Haraway, es un yo que siempre es parcial en todas sus facetas, o sea que nunca está acabado ni completo por sí solo, por lo que se encuentra simplemente “ahí”, siempre construido y remendado de manera imperfecta y abierta. Esto permite que, por lo tanto, sea capaz de unirse a otro, de *ver* junto a otro sin pretender ser el otro, con el fin de producir conocimiento “objetivo”. En este sentido, la vista, como metáfora y como sistema sensorial, desempeña un papel fundamental para la producción del conocimiento, pues nos obliga a definir desde dónde se ve lo que se está investigando.¹⁸¹

De lo que se trata con los conocimientos situados es, pues, de una visión de la objetividad que, en lugar de cerrarse, se abre a la complejidad de la responsabilidad localizada para toda generación del conocimiento, a diferencia de la objetividad trascendental de un yo no situado. Hay que “ocupar un lugar”, lo cual nunca es inocente y requiere de la concientización con respecto a nuestra posición como sujetos productores de conocimiento. “No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. [Al final] La única manera de encontrar una visión más amplia es

¹⁸¹ Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Madrid, 1991, capítulo 7, pp. 313-346.

estar en algún sitio en particular”. Para ello, explica Haraway, es necesario “activar” las anteriormente pasivas categorías de objeto de conocimiento, ya que todo conocimiento situado requiere que el objeto del conocimiento sea representado como un actor y un agente en la producción del mismo conocimiento del que forma parte. Lo que se busca, así, es reconocer la intervención de todo objeto de conocimiento en la producción de su conocimiento, haciendo del conocimiento una “**conversación situada**”, pues “las versiones de un mundo ‘real’ (...) no dependen de una lógica de ‘descubrimiento’ [positivista], sino de una relación social de ‘conversación’ cargada de poder”.¹⁸²

Parto, entonces, de lo expuesto por Haraway para posicionarme estrictamente como un hombre cisgénero haciendo investigación sobre y *con* personas trans con la intención de ahondar en la teorización sobre la construcción corpórea contemporánea en compañía de y gracias a ellas. En un mundo donde las teorizaciones sobre la experiencia y la construcción corpóreas están dominadas por las experiencias cisgénero, de lo que se trata es de abrir un espacio para estas visiones particulares trans sobre sus cuerpos y la manera en que los han (re)construido desde sus propias individualidades. He ahí la “conversación situada” que realicé con cada una de estas personas, quienes con disposición y consenso brindaron un espacio en sus agendas para el logro de esta investigación. Conversaciones situadas que, como veremos, seguirán estableciendo líneas de comunicación y conexiones parciales entre ellas mismas gracias a su poder agencial como productoras de conocimiento. En este proceso, la **entrevista etnográfica o entrevista a profundidad** fungió un papel esencial como técnica metodológica de recopilación de datos, aunque bien podríamos llamarla “técnica metodológica de conversación”, siguiendo a Haraway.

La antropóloga e investigadora Rosana Guber define a la entrevista como un artefacto técnico que es utilizado por los investigadores sociales para hacer que la gente hable sobre lo que piensa, sabe y cree. Se trata de una situación en la que una persona que investiga o entrevista obtiene información sobre algo interrogando a otra persona entrevistada, informante o interlocutora; información que puede abordar distintos temas, desde la biografía de la misma persona que se entrevista, al sentido de algún hecho particular, opiniones y emociones sobre un tópico, valores

¹⁸² *ídem*, p. 339-345.

o conductas, etc.¹⁸³ Tradicionalmente, y en su uso más generalizado, la entrevista se emplea para obtener datos que den acceso a hechos objetivos del mundo externo, por lo que las respuestas de las personas informantes cobran sentido sólo por su correspondencia con la realidad fáctica, mientras que los temas abordados suelen definirse como referidos a dichos hechos externos y no a la entrevista en cuanto tal. Se busca reunir un número “representativo” de entrevistas grabadas para tratar temas específicos, privilegiando la construcción de tipologías basadas en el análisis extensivo de la masa de información. Esto sucede porque existe una presión constante en la persona entrevistadora por homologar los estudios denominados “cualitativos” a una perspectiva cuantitativa en la que se valora más la cantidad que la calidad de las entrevistas, lo que conlleva múltiples problemas y limitaciones al momento de analizar y producir los saberes que se buscan transmitir, pues la entrevista puede hallarse constantemente interferida por mentiras, distorsiones de la subjetividad e intromisiones de la persona que entrevista.¹⁸⁴

En la entrevista etnográfica, en cambio, se busca desviarse de esta tradición cuantitativa hacia una perspectiva de profundidad. El sociólogo Stéphane Beaud define la entrevista etnográfica como una entrevista en profundidad que se consagra en la investigación misma del campo, viéndose influenciada por su ritmo propio y su ambiente, lo que significa que la entrevista sólo tiene sentido realmente dentro de un “contexto”, en función del lugar y el momento en que se realiza, como si se tratara de una escena de observación.¹⁸⁵ En palabras de Guber, la entrevista etnográfica se diferencia de las entrevistas tradicionales al entrar plenamente en el marco interpretativo de la observación participante, pues su valor no reside en su carácter referencial -en informar de manera objetiva los hechos tal y como son-, sino en su carácter **performativo**. Esto quiere decir que se parte de una perspectiva constructivista en la que la entrevista se aprecia más como una relación social o de poder elaborada entre ambas partes -quien entrevista y quien es entrevistado-, de manera que los datos que provee la persona entrevistada son la realidad que ésta construye en compañía de la persona que entrevista durante el encuentro.¹⁸⁶

¹⁸³ Rosana Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, pp. 69-70.

¹⁸⁴ Rosana Guber, *op. cit.* // Stéphane Beaud, “El uso de la entrevista en las ciencias sociales. En defensa de la ‘entrevista etnográfica’”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 54, no. 1, enero-junio de 2018, pp. 182-185.

¹⁸⁵ Stéphane Beaud, *op. cit.*, pp. 185-189.

¹⁸⁶ Rosana Guber, *Op. Cit.*, pp. 70-72.

Por lo tanto, la entrevista etnográfica o a profundidad es siempre una negociación entre las partes que la obliga a dejar de lado una actitud unilateral de persona que informa a persona que entrevista para abrazar una actitud de reflexividad constante y mutua. Así, la persona que investiga hace de la entrevista un puente entre su reflexividad, la reflexividad propia de la interacción y la de sus personas informantes¹⁸⁷, razón por la cual fue elegida como nuestra técnica de “conversación situada”. A partir de esto, la selección de informantes se diseñó a partir de un “muestreo teórico” que, como S.J. Taylor y R. Bogdan explican, consiste en la selección de informantes basándose en el potencial de cada “caso” de estudio más que en el número o cantidad de casos a estudiar. Es decir, lo importante se halla en la manera en que cada caso ayuda a la persona que investiga en el desarrollo de comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social. El número de casos seleccionados se incrementa conforme éstos vayan diversificando la gama de perspectivas resultantes de las personas en las que estamos interesados. El límite depende de cada investigadorx, pues es él/ella/elle quien puede determinar si se ha llegado a ese punto cuando entrevistas nuevas ya no producen ninguna variación en las perspectivas entrevistadas.¹⁸⁸

En nuestro caso, consideramos que la variación de perspectivas fue suficiente con 4 entrevistas a profundidad, que se realizaron durante el periodo de noviembre de 2021 y mayo de 2022 mediante la técnica de “bola de nieve”, la cual contempla el conocer a algunos de los informantes y lograr que ellos nos presenten a otros más.¹⁸⁹ Con dos de los informantes ya se había tenido un contacto previo a la investigación, por lo que no hubo necesidad de realizar un ejercicio de *rapport* con ellos. En cambio, los otros dos informantes sí lo necesitaron, pues éstos fueron contactados de manera indirecta (uno por parte de uno de mis primeros informantes y la otra por parte de un colega que ya había realizado una investigación sobre transgeneridad y cuerpo). De esta manera, el trabajo de campo se constituyó de cuatro entrevistas etnográficas o a profundidad a personas trans adultas jóvenes, con edades que oscilan entre los 27 y los 44 años de edad, y con las únicas características de que se identificaran y denominaran como personas trans-transgénero, transexuales o simplemente trans- y que hayan realizado o se

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 83-89.

¹⁸⁸ S.J. Taylor, R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p.108.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 109.

encuentren en proceso de transición de género, independientemente de las herramientas con las que lo llevaran o lleven a cabo.

Nuestro primer informante se llama Mirno y es un chico trans de 30 años de edad que estudió periodismo y que se dedica actualmente al mundo del *freelance*, así como a la edición de libros y demás temas relacionados. Gracias a Mirno es que pude conocer a nuestro segundo informante, Raúl, de 27 años de edad, igualmente periodista de formación, aunque especializado en el periodismo deportivo. Él se identifica como una persona transmasculina, pues dice estar en una etapa de exploración con respecto a su propia identidad, aunque no tiene problema alguno con identificarse también como hombre trans en cuanto tal. Layla, nuestra tercera informante, es una chica transexual de 30 años de edad, quien se dedica al mundo de la música, tocando diversos instrumentos; también es modelo alternativa y scort. Por último tenemos a Alda, una mujer trans de 44 años, músico y artista audiovisual en general. Antes de continuar, es necesario recalcar que los nombres utilizados aquí son los nombres verdaderos de cada uno, quienes permitieron su uso durante la elaboración de las entrevistas.

La interpretación de la información y las narrativas recogidas a través de las entrevistas se realizó a partir del uso de lo que Beaud denomina como **análisis del lenguaje nativo**, que hace referencia a la capacidad de cualquier persona entrevistada de encontrar las palabras justas o de utilizar expresiones en el momento, las cuales tienen virtud de condensar o de decir la verdad social de una situación. Es decir, las palabras de los diferentes entornos a los cuales pertenece la persona entrevistada y que sintetizan una práctica, una existencia o una percepción del mundo social. La eficacia de esta serie de palabras sociales reside, dice Beaud, en que exponen a su manera -cotidiana, gráfica, práctica- “categorías nativas” de clasificación y juicio que podemos confrontar con los modos de clasificación más generales, abstractos y teóricos.¹⁹⁰ En este caso, contrastamos los resultados del lenguaje nativo de las entrevistas con el concepto que proponemos de “conciencia *cyborg*”, lo cual nos llevó a la producción de tres categorías analíticas específicas que presentaremos a continuación: la incongruencia de género como estrés

¹⁹⁰ Stéphane Beaud, Op. Cit., pp. 211-212. Beaud explica que no se trata de realizar un análisis lingüístico de nuestras personas informantes, sino de elaborar un trabajo de interconexión entre esas palabras y la posición social objetiva de las personas consideradas y de los grupos a los cuales pertenecen, tanto durante la entrevista como en su posterior interpretación.

informático, la descodificación del género a través de las redes de comunicación entre cuerpos y la (re)construcción corpórea mediante las herramientas a la mano.

3.2. La *incongruencia* de no ser: individualidades trans frente al estrés informático del sistema

Veíamos que hablar de conciencia *cyborg* es hablar de la defensa de una individualidad constantemente vulnerada por agentes otros que interceden en e impiden su cierre total, es decir, una unidad que nunca puede estar totalmente elaborada, pues está permanentemente abierta a ser afectada por otros cuerpos, otras individualidades a su alrededor. Pero, para poder defender una individualidad es necesario tener una idea específica de cuál es esa individualidad que se va a defender, cuáles son sus límites y qué es lo que la diferencia de otras posibles individualidades a su alrededor. ¿Qué pasa entonces cuando no es posible determinar alguno -si no es que ninguno- de los puntos anteriores? ¿A qué se recurre? ¿Qué se hace? Como veremos en esta sección, ésta es una interrogante que acecha constantemente a las personas trans a lo largo de su vida y de múltiples maneras, así como lo relatan nuestros interlocutores en sus narraciones.

Cuando se les fue preguntado “¿cómo es que te diste cuenta o descubriste que eres una persona trans?”, las respuestas entregadas por nuestros entrevistades se dirigieron hacia un tipo de afecto particular que podríamos nombrar aquí como “incongruencia”, específicamente de género, el cual fue descrito de múltiples maneras y a partir de distintas sensaciones que se condensan en un mismo resultado: el no estar seguro uno mismo de quién se es realmente. Y es que en un mundo generizado en el que la norma es lo binario, cualquier otra forma de expresión que no entre en esta lógica de carencia/complemento termina por ser cuestionada o puesta en entredicho inclusive por quienes la presentan. Ese fue el caso de Mirno, quien nos comenta que siempre se había sentido como “inadecuado” en general, pero sobre todo al interactuar con otras personas a su alrededor, ya que “no sabía desde dónde posicionarme” (Mirno, 2021). A Mirno le costaba trabajo comunicarse con las demás personas por el hecho de que no sabía qué era lo que pasaba con él ni por qué se sentía “inadecuado” con respecto a los demás.

De la misma forma que Mirno, Raúl platica que “era como muy raro... yo no sentía que pertenecía (...) el no pertenecer aquí”, a lo que agrega que “siempre he sido muy solitario” (Raúl, 2021). Alda, al mismo tiempo, nos platica que había algo escondido en ella que no podía salir, o que, más bien, no dejaba salir; una suerte de “autorrepresión” fundada en un “miedo a ser diferente a lo que la gente esperaba de mí” (Alda, 2022). Todas éstas eran sensaciones que les tres percibían momentos antes de haberse encontrado, de haberse descubierto como personas trans, es decir, momentos antes de haber comenzado a “transicionar” a las personas que son hoy en día; sensaciones ligadas a sus cuerpos y a la manera en que los exploraban y los conocían. Layla, por ejemplo, comenta que durante su infancia ella experimentaba sensaciones corporales que parecían “no estar en su cuerpo” del todo:

“...creo que desde mi infancia ya tenía yo muchas sensaciones corporales, muchas, muchas, muchas... algunas sí estaban en mi cuerpo y otras... o sea unas sensaciones sí las podía hallar en mi cuerpo, pero otras de verdad no, no estaban allí. Era como que encontré ciertas cosas desde chiquita y otras cosas sentí que estaban como extraviadas o no sabía si iban a llegar.” (Layla, 2021)

El sentirse “inadecuado”, el “no pertenecer”, el “miedo a no ser lo que se espera de mí”, las “sensaciones fuera de mi cuerpo” son todos ellos afectos que nos hablan de individualidades ya desde un inicio vulneradas por una falta de cohesión, de unidad y de límites certeros, producto de esto que denominamos como “incongruencia” y que está íntimamente ligado a las normas y convenciones sociales del género. Estas normas las aprendemos desde la infancia y sus efectos nos persiguen durante toda la vida, a veces con posibilidades de ser cuestionados y romperse, a veces tan fuertes que no dejan lugar a formas de ser alternativas. Clínicamente, existe un término para definir este tipo de sensaciones que conforman la incongruencia basada en el género y se le conoce como “disforia de género”. Según el sitio web de la Asociación Americana de Psiquiatría (*American Psychiatric Association*), se habla de disforia de género cuando una persona trans experimenta “un distrés psicológico que resulta de la *incongruencia* entre el sexo que le fue asignado al nacer y su identidad de género”. Como este portal continúa describiendo, no es una condición que afecte a todas las personas trans, pues sólo algunas lo pueden experimentar, y

por lo general, suele desarrollarse durante la infancia, aunque en algunos casos sucede hasta la adolescencia de la persona.¹⁹¹

El término “disforia de género” es un término controversial, principalmente por estar ligado a nociones clínicas que lo clasifican como un padecimiento. Alda, por ejemplo, dice no estar de acuerdo con el término, pues le parece ajeno a su realidad como persona trans. “...a mí la palabra disforia no me gusta”, explica, “...como que nunca me he identificado con ese sentir porque... mmm, para empezar, es un término clínico y que inventó una persona cis, y como que implica el que algo esté mal...”. Es por esta razón, de hecho, que ella describe su sentir anterior a su transición como un no dejar salir “algo que está oculto”:

“Yo más bien siento que, más que estar mal, eso que ‘está mal’ lo está porque está escondido y por eso se vuelve oscuro y retorcido, porque se queda ahí en el sótano, nunca tiene visitas y por eso se vuelve algo ‘malo’. Pero, en sí, no es que algo esté mal, simplemente tenemos que aprender a aceptar nuestro ser, que no es bueno ni malo, simplemente es lo que es. Lo que está mal es, más bien, justo mantenerlo escondido, vivir como con una **máscara**... Pero no es en sí que yo me sintiera mal con mi cuerpo, más bien es... pues tal vez mi expresión, no sé, es como una cosa muy abstracta quizás.” (Alda, 2022)

A pesar de esto, Alda sí coincide con la sensación de “incongruencia” a la que se refiere este término en cuanto tal, pues en el momento de platicar cómo se siente ahora, después de haber comenzado a transicionar, explica que “yo sigo siendo la misma persona en realidad, sólo que ahora soy más... *congruente* con mi sentir interno” (Alda, 2022). Es por esta razón por la que se opta aquí por utilizar el término “incongruencia” en lugar de “disforia”, pues aunque, como veremos, nuestros otros informantes no parecen tener problemas con el uso del término o, más bien, se sienten identificados con sus experiencias, les 4 en general coinciden con este afecto particular del sentirse incongruentes en cuanto a sus experiencias de descubrimiento y aceptación, aunque de distintas maneras, cada una muy individual.

Mirno, por ejemplo, sí utiliza el término de disforia para referirse a la sensación de incongruencia que comenzó a experimentar al llegar a la pubertad; una incongruencia particularmente ligada a su cuerpo y a los cambios físicos que

¹⁹¹ American Psychiatric Association, *What is Gender Dysphoria?*, psychiatry.org, 2021, dirección URL: <https://psychiatry.org/patients-families/gender-dysphoria/what-is-gender-dysphoria>.

estaba viviendo en ese entonces, algo que, debido a la carencia de una posición estratégica desde dónde partir como individuo, asumía que le sucedía normalmente a toda niña cisgénero en proceso de pubertad:

“Ya en la pubertad sí fue como ‘no quiero nada de esto’, ¿por qué está pasando esto?’ y sólo asumí que a todas las mujeres les pasaba el odiar todos esos cambios... que me imagino que a muchas les pasa, pero como por toda esa vergüenza, todo este tabú de hablar sobre menstruación y cambios físicos, pues yo asumí que a todas les pasaba y por eso nadie hablaba sobre ello, y asumí que lo que yo sentía, esta **disforia de género**, era algo que a todas las niñas les pasaba, o sea que todas sentían esta incomodidad y esta **incongruencia** y esta vergüenza de todo lo que estaba pasando en mi cuerpo. Yo creo que fue como a los 11 o 12 años...” (Mirno, 2021)

Al igual que él, Raúl también menciona haber sentido disforia antes de iniciar su transición, particularmente con respecto a sus pechos, de los cuales dice haber estado muy consciente desde pequeño, aunque es algo que ha ido moderándose en él conforme pasa el tiempo. Explica que “...sobre todo con el pecho [he sentido disforia], luego soy como muy consciente de él, aunque sé que, por ejemplo, no se me ve, pero sobre todo al inicio de la transición... era mucho de esconderme o ponerme mucha ropa encima” a lo que agrega que “[ahora] no me da tanta disforia como a otras personas” (Raúl, 2021). Layla, igualmente, describe sus sensaciones de incongruencia como una disforia que no se hizo presente sino hasta la adolescencia tardía, explicando que “creo que siempre tuve presente eso, pero que lo tuviera ya bien consciente pues tal vez ya como a mis 18 o 19 años, yo ya me estaba frustrando, yo ya empezaba a sentir la disforia...” (Layla, 2021).

Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “incongruencia de género”? ¿incongruencia con respecto a qué? Para que un cuerpo se sepa individual, como mencionamos al inicio del apartado, necesita establecer límites claros con respecto a aquello que lo conforma como uno solo y diferente de los demás; necesita “conciencia”, pues, de sus propios límites y hasta dónde puede llegar a extenderse. Una técnica que resulta elemental para poder lograr esto es la de la “comparación”, en la cual la conciencia funge un papel elemental desde un inicio. Como veíamos en el capítulo primero, Bergson explica que la conciencia se basa en la distancia que hay entre mi cuerpo y el de los demás en mi entorno, la cual se mide a partir de la

percepción de la capacidad de afectar y ser afectado por éstos. Mi cuerpo es aquello que puedo afectar y que me afecta de manera real y directa, pues lo percibo ya siempre como inmediato en tiempo y sin una distancia considerable, contrario a los demás cuerpos, cuya distancia con respecto al mío hace que la capacidad de afectación tenga una mayor variabilidad y virtualidad.¹⁹²

He ahí donde entra el proceso de comparación, en la medición que realizo sobre mi distancia con respecto a aquello que no soy, aquello que no me conforma como unidad singular. El problema aquí es que, en nuestros sistemas de comunicación corporales, las individualidades no pueden escapar a su subjetivación a partir de distintas tecnologías del yo que las obligan a identificarse con otros individuos que comparten características subjetivas similares. El género es una de estas tecnologías de subjetivación, la cual ha determinado que sólo puedan existir dos tipos de cuerpos en nuestra sociedad: hombres y mujeres, cisgénero ambos y ligados entre sí a partir de una lógica de carencia y deseo mutuo llamada heterosexualidad.¹⁹³ Esto significa que la conciencia individual no se limita sólo al distanciamiento con otros cuerpos, sino que, al hacerlo, crea también líneas de identificación con otros cuerpos que exceden la presunción de una singularidad pura e inocente, y por ello es que la comparación es necesaria en nuestra vida cotidiana. Se es hombre o se es mujer, independientemente del saberme yo una unidad individual, y esta identificación se basa en códigos particulares que el cuerpo expresa para sí mismo y para los demás.

La incongruencia sucede, entonces, cuando los códigos que mi cuerpo expresa no coinciden con la manera en que yo percibo mi individualidad como cuerpo, lo que en nuestros sistemas de comunicación generizados se traduce en una sensación de no pertenencia o de confusión con respecto a lo que uno es desde la lógica binaria del género. Podemos observar cómo nuestros interlocutores, desde su posición como personas trans, dan cuenta de ello, ya que los sentimientos ocasionados por la incongruencia de género parten de una constante comparación con otras individualidades desde esta lógica binaria. Mirno, por ejemplo, explica cómo siempre había una constante comparación con otras niñas y mujeres antes de su transición, pero sobre todo con su hermana mayor, pues la distancia con ella era casi nula durante su adolescencia:

¹⁹² Véase capítulo 1.

¹⁹³ Véase capítulo 2.

“...creo que con quien más me comparaba era con mi hermana. Con otras chicas era más como ‘¿por qué yo no puedo ser o sentirme cómodo con lo que soy? Los pelos de mi cuerpo, todos los cambios que tengo... y ¿cómo es que se ven ellas tan tranquilas? ¿qué está pasando en sus vidas que es tan diferente a lo que está pasando en la mía?’ Con mi hermana la sentía como mucho más cercana la comparación porque crecimos juntos, nos llevamos poco menos de un año, entonces siempre íbamos como en combo, pero a ella le tocaban las expectativas más pesadas [de género] y a mí era como de ‘mientras no seas como tu hermano, todo está bien’ *ríe*” (Mirno, 2021)

La incongruencia que Mirno sentía estaba íntimamente ligada, entonces, a su comparación con otras personas que lucían similares a él, pero que parecían no sentir lo mismo que él. Se trataba de una incongruencia tan marcada que, incluso, llegaba a ocasionarle problemas para interactuar con su entorno. A propósito de ello, comenta que:

“... era bastante [la incongruencia], o sea, yo era nuevo en la escuela en la que entré. entonces trataba todavía con más fuerzas de **encajar** y pues con quienes encajé eran estas típicas niñas populares de los grupos que se juntaban en el recreo, se sentaban en un circulito a hablar de niños y todo eso... y yo ahí **me sentía como un espía**, como de ‘no debería estar escuchando esto’. (Mirno, 2021)

Mirno había aprendido que, por la similitud de los códigos que su cuerpo expresaba, debería ser y portarse como una niña, pero su identificación y su individualidad no le permitían sentirse bien del todo con ello, algo muy similar a lo que Alda experimentó desde pequeña:

“Bueno, yo desde los 4 años siempre me identifiqué más como chica y me gustaba más la ropa femenina, pero obviamente mi familia pues no... no lo vio bien y tuve que aprender a vivir pues como hombre, ¿no? Pero en realidad... pues siempre supe que yo prefería ser mujer que hombre; me gusta más ser mujer que hombre, eso siempre lo supe.” (Alda, 2022)

Raúl experimentaba una situación muy similar, pues desde pequeño también aprendió por su entorno a actuar y comportarse como los cuerpos con los que compartía códigos similares de expresión e identificación, algo que le impedía

cuestionarse del todo quién era realmente y a pesar de la incongruencia que ya sentía desde entonces. Él creció en Aguascalientes, con una sociedad “muy conservadora” en la que no se tocaban temas LGBT para nada, motivo por el cual, intuye, nunca se había cuestionado ello desde pequeño: “...creo que justo era lo que tampoco me ayudaba a empezar a cuestionarme, era todo el ‘no, tú estás aquí, tú eres niña’”. Esto fue algo que se complicó cuando comenzó a entrar en la pubertad, pues su mismo cuerpo, explica, le hacía sentirse incómodo con como lucía y cómo se identificaba:

“...yo seguía con esto de ser ‘niña’, pero, como digo, siempre he sido muy masculino, incluso mi cuerpo: tenía poco pecho, hacía mucho ejercicio antes, incluso tenía un poco más de músculo que mis compañeras, y siempre me ha gustado vestirme con playeras de fútbol, pantalón de mezclilla... digamos que lo único que tenía era el cabello largo, entonces sí era raro porque no me sentía cómodo por cómo me veía, pero era como de ‘no me voy a arreglar porque, lo que me ponga, me siento raro’ (...) y yo veía a mis compañeras y sí las veía, por ejemplo, bonitas... ellas sí se ven bonitas, lindas, y yo no, yo no me podía ver como ellas, pero tampoco me nacía, porque si lo hacía me sentía incómodo (...) era como de ‘no, porque no me siento bien, **no me siento yo mismo**’”. (Raúl, 2021)

Layla, de igual manera, sufría de estas comparaciones constantes por género desde muy pequeña, las cuales incluso le llegaron a ayudar a corroborar su incongruencia de género; a corroborar que era una niña, no un niño. Al respecto, nos platica una anécdota muy interesante de pequeña en la que pudo notar una identificación o conexión especial con otra niña a partir de una sensación corpórea muy particular:

“...me acuerdo que iba en el kinder, y una vez me acuerdo de una niña, ahí teníamos arenita, y ella se puso así como descalza y abrazándose las piernas y empezó a ponerse arena en los pies, y nos acercamos algunas personas y nos pusimos a ayudarle, a echarle arena en los pies así a... a jugar con ella, y como que dije ‘ay, se ha de sentir rico’ y me identifiqué con la niña, así que yo también me quité los zapatos y los pantalones y me puse así también a cubrirme de arena y también me empezaron a ayudar... entonces se me hizo muy bonita esta experiencia porque, pues no sé, siento que en ese momento yo sentí delicadeza y fragilidad (...) y toda esta conexión como de sensaciones que no sé si considerarlas precisamente

femeninas, pero sí delicadas y bonitas (...) creo que desde ahí yo tenía algunas sensaciones femeninas.” (Layla, 2021)

Al final, todas estas comparaciones abonaban al malestar que nuestros entrevistados sentían antes de aceptarse y comenzar sus respectivos procesos de transición. Malestares a partir de incongruencias que les llevaron a experimentar situaciones límite que, irónicamente, les permitieron establecer los límites suficientes para el reconocimiento y la defensa de su individualidad como personas trans. Mirno, al respecto, nos cuenta cómo es que la incongruencia de género llegó a ser tan intensa ya en la preparatoria que comenzó a tener “ideaciones suicidas” debido a que no podía ver un futuro para sí mismo:

“...a lo largo de la prepa empecé a caer en depresión y yo no sabía a qué se debía (...) y pues llegó un punto en que sí empecé a tener ideaciones suicidas e incluso como un plan (...) Yo ni siquiera hice planes para la universidad, porque yo no creía poder... pues vivir hasta la universidad; cada vez que trataba de pensar en el futuro, no veía nada, porque estaba esta idea de que, si envejecía, iba a ser una señora... era insoportable para mí ese pensamiento, no sabía por qué, pero lo era. (...) Por mucho tiempo lo dudé, dudé incluso si mi identidad transmasculina era fruto de mi misoginia internalizada o si en realidad era un hombre trans... Al final pensé ‘no se sentiría así’, o sea, no se sentiría tan necesaria, tan de vida o muerte.” (Mirno, 2021)

Al igual que Mirno, Layla y Raúl también dicen haber sufrido problemas de salud mental por la incongruencia y sus manifestaciones, los cuales culminaron en la necesidad de buscar ayuda y aceptarse. Para Raúl fue el momento en el que vivió su primer ataque fuerte de ansiedad durante la compra de un vestido para una fiesta en la ciudad donde creció el que le hizo cuestionarse de una vez por todas lo que le estaba sucediendo:

“...recuerdo como poco antes de transicionar que iban a ser los XV de la hermana de una de mis mejores amigas; yo ya estaba en la universidad y fui a Aguascalientes y estaban todas mis amigas de que ‘ay, vamos por los vestidos, a ver cómo nos vamos a vestir’, y a mí me empezó a dar mucha ansiedad, fue como de ‘no, yo no me voy a vestir así... no puedo, no. (...) siempre he tenido mucha ansiedad en mi vida, es como aparte, aunque

supongo que también tiene que ver, pero en general. Pero mi primer ataque de ansiedad así fuerte fue justo con ellas, pensando en qué ponerme para esa ocasión; sí fue como '¡veo todo y no puedo, no puedo, no puedo!', y fue como mucha la ansiedad en ese momento por el simple hecho de buscar vestidos y verlos, fue como de 'no, no puedo hacer esto'." (Raúl, 2021)

Para Layla, se trató del momento en que decidió comenzar a ir con su sexólogo para aliviar todo lo que ya sentía desde tiempo atrás y que aún no podía identificar plenamente:

"...creo que siempre tuve presente ello, pero que lo tuviera ya bien consciente, pues tal vez ya como a mis 18 o 19 años, que yo ya me estaba frustrando, yo ya empezaba a sentir la disforia. Y pues ya, lo empecé a remediar como a los 20, que comencé a ir con mi sexólogo oficialmente, entonces me empecé a dar cuenta que la disforia de género pues ya me estaba causando depresión y otros problemas. Mi papá lo asociaba a que yo era 'bipolar' u otras cosas, pero no, pues no era eso... era algo más delicado..." (Layla, 2021)

A diferencia de lo observado en las anécdotas de layla, Mirno y Raúl, quienes ubican esta situación límite en una etapa muy temprana de sus vidas -prácticamente, durante la universidad-, Alda la ubica mucho tiempo después de haberse graduado, pues la preparatoria y la universidad, comenta, fueron momentos en los que "me olvidé un poco de esa sensación y sólo me dediqué a echar el desmadre". Esta situación llegó, más bien, cuando ya se hallaba casada con una mujer cisgénero a la que quería mucho, pero con la que tuvo que romper la relación para poder enfocarse en sí misma y dejar de esconder lo que realmente era, pues aún se presentaba como hombre frente a las demás personas:

"Entonces yo pues, no sé...también mis años de prepa los disfruté mucho. Cuando regresé acá [a la Ciudad de México] me casé, estuve unos años casada con una chica cis, y también fue muy bonito, pero ahí sí yo ya sentía la presión interna muy fuerte y me decía '¡Alda, ya tienes que... esta vida no es verdadera!'. O sea, a esta chica yo sí la quería mucho y estaba enamorada de ella, pero yo con mi ser ya no estaba contenta; en esos años sí ya la presión era muy fuerte y creo que fue muy como de 'bueno, ya no me quiero meter en más relaciones, tengo que resolver este pedo... tengo

que ver qué pedo conmigo', y pues ya, fue ahí que empecé todo este viaje, **el viaje trans.**" (Alda, 2022)

Aunque algunas podrían parecer más fuertes que otras para quienes estamos leyendo, cada una de estas experiencias poseen una importancia vital para nuestros entrevistados por el hecho de que marcaron un antes y un después en su proceso de aceptación como personas trans. Permitieron que la individualidad de cada una deviniera el elemento primordial en sus vidas, haciendo de su defensa y su protección un objetivo esencial a partir de entonces. Y no se trata de que toda su persona se haya visto reducida al hecho de ser trans de un momento a otro, más bien, se trata de que esta característica específica de ellos como personas ya no podía ser escondida ni ignorada, pues pedía a gritos darse a conocer para su entorno y para sí mismos: expresarse con autenticidad. Al final, el género nos interpela de tantas maneras tan esenciales en nuestro ser que, hasta cierto punto, se vuelve una labor imposible el pretender que todos respondemos a las mismas reglas rígidas y estrictas de la lógica binaria y heteronormada. Alda hace una reflexión muy interesante con respecto a ello y a lo que significa ser trans:

"...me gusta cómo nos hemos apropiado del término 'trans', así a secas, porque implica varias cosas: transitar algo, transformar, transportar, no sé... o sea, siempre es algo que está en movimiento y eso es a mí lo que me gusta. Por eso te digo que el género debería ser algo más donde podamos estar en movimiento, yendo de aquí para allá; si yo me quiero estacionar un rato en el lado femenino, lo puedo hacer, pero igual puedo tener la libertad [de no hacerlo] (...) Cada quien es diferente y vive experiencias diferentes, y pues cada quien se identifica con lo que se quiere identificar." (Alda, 2022)

Lo que se puede observar a partir de estas experiencias narradas es que, para muchas personas trans -si no es que todas-, la incongruencia de género es un elemento constante en sus vidas que las pone en riesgos diversos y que no les permite llevar una vida plena y honesta consigo mismas y con las demás personas. La incongruencia de género crea, de esta manera, un tipo de estrés informático que afecta las líneas de comunicación en el entorno en que se encuentra, pues hay una batalla constante entre el aceptar y utilizar los códigos corporales que expresan una cierta idea de género binaria para encajar en la sociedad y el aceptar que nuestra individualidad como cuerpos generizados no responde a estos lineamientos y que

necesita ser expresada y vivida de manera auténtica. Como veremos a continuación, si se termina optando por la segunda, será necesario aprender a manipular y “descodificar” el género en nuestros cuerpos.

3.3. Descodificando el género: el entorno y sus redes de comunicación entre cuerpos

Como explica Donna Haraway, los cuerpos poseen diversos códigos y elementos en sus diseños que les permiten establecer líneas de comunicación e información con otros cuerpos para mantener el orden del sistema y de su entorno. Es una cuestión cibernética en la que los cuerpos aprenden a leer, transcribir, interpretar y hasta metaforizar otros cuerpos y a sí mismos a partir de los códigos que los conforman. Estos códigos están constituidos de piezas y propiedades que se ensamblan y se remueven a conveniencia y que realmente nunca representan algún tipo de esencialidad para los cuerpos que moldean, pues pueden incluso ser intercambiables y manipulables. No se trata de respetar arquitecturas originales o puras, sino de mantener el orden en las líneas de comunicación del sistema y sus “informáticas de la dominación” como sea necesario, pues cuando hay interferencias en los circuitos de comunicación por problemas de lectura o de interpretación, el estrés puede surgir y provocar daños en el sistema.

El género es una de las tecnologías que forma parte de estas “informáticas de la dominación” de las que Haraway habla: se encarga de crear códigos de comunicación que construyen a los cuerpos de manera tal que mantengan una armonía entre las partes y eviten así la aparición y propagación del estrés informático. Paul B. Preciado explica esto de manera clara cuando describe al género como una “máquina de producción ontológica” que funciona a través de la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado y generizado gracias a una conjunción de prácticas lingüístico-discursivas cargadas de poder y la fabricación prostética -material e imitativa- de los cuerpos. Siguiendo a Preciado, diríamos que todo lo anterior se realiza con el fin de mantener una producción constante de cuerpos que respondan a las nociones ideales de hombre y mujer, binarias por naturaleza y destinadas a complementarse en su carencia mutua. Pero como toda máquina, el fallo se encuentra siempre latente en la forma de cuerpos que no se

terminan de aproximar a la invocación de un “real masculino” y un “real femenino” que no existen más que como ideas.¹⁹⁴

La transgeneridad representa un fallo importante para esta máquina, que, en términos cibernéticos, se traduciría en una fuente de estrés peligrosa para la red de comunicaciones e informaciones del sistema. Todo ello se ve representado en las experiencias narradas de nuestros interlocutores, cuyos procesos de aceptación y autoreconocimiento como personas trans conllevaron la decisión de habitar y combatir el estrés cibernético producido por su identidad de género -esa incongruencia de la que hablábamos en el apartado anterior-, en lugar de seguir cediendo a la armonía buscada por el sistema. Se trató de actos no sólo de supervivencia y de defensa contra aquello que les vulnera, sino también de valentía y de determinación, pues habitar y combatir el estrés no es una práctica sencilla ni siempre rinde los frutos que esperamos. Estamos hablando aquí de una habilidad *cyborg* en los términos que Haraway propuso; una habilidad basada en el aprender a leer, interpretar y reescribir las relaciones de poder y saber que mantienen la producción del sistema, manipulándolas y usándolas a conveniencia y de manera estratégica, todo ello con el fin de mantener la individualidad que nos constituye como cuerpos y como sujetos autónomos. En otras palabras, aprender a decodificar y recodificar los elementos que nos ensamblan como cuerpos legibles e interpretables; aprender a usar el estrés a nuestro favor.

A través de lo narrado por nuestros informantes podemos notar que estos procesos de reconocimiento y aceptación comienzan desde la curiosidad y la reflexión. La manera en que Mirno describe su proceso de reflexión en torno al porqué se sentía tan inadecuado y deprimido nos sirve de ejemplo para constatar lo anterior:

“[hablando sobre las ideas suicidas] No sé exactamente qué pasó, sólo no lo hice. Al final me arrepentí, me senté conmigo mismo y me dije ‘a ver, ¿qué está pasando? ¿Qué es lo que más malestar te causa?’, y pensé ‘que me hablen en femenino’...y dije ‘¡ah, chinga! Esto es nuevo...’, y dije ‘ok, pero ¿por qué?’, y me respondí ‘no sé, pero no quiero que me hablen en femenino’. (Mirno, 2021)

¹⁹⁴ Paul B. Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima, Universidad Complutense de Madrid, España, 2002, pp. 22.25, 82-83.

Pero esta curiosidad y esta necesidad de dar un nombre a lo que se estaba viviendo como personas trans llevó a nuestros informantes a buscar y conectar con otras personas que sentían lo mismo o que ya habían pasado por situaciones similares; como una nueva forma de comparación en la que la vara de medición ya no está representada por los cuerpos hegemónicos y armoniosos del sistema -los cuerpos cisgénero-, sino por aquellos que parecen desviarse de o no querer acatar las normas establecidas. Una nueva forma de comparación que trajo múltiples beneficios para les 4, pues como explica, Alda, “puedes compararte con gente más cercana a tus experiencias, porque si te estás comparando con otras personas, entonces las comparaciones sí salen disparadas; y entonces te das cuenta de que existen miles de formas de ser, no sólo una” (Alda, 2022). Lo que sucede es que se empieza a entrar en contacto con personas cuyas experiencias se acercan más a las realidades que nos constituyen como individuos, con lo que se crean nuevas redes de comunicación entre cuerpos que nos permiten vivirnos sin sentimientos de incongruencia o inadecuación.

Curiosamente, hablando de cibernética y redes de comunicación, el internet ha jugado un papel determinante para el desarrollo de este tipo de relaciones y redes de comunicación en la actualidad, abarcando diversos grupos de personas con la intención o la necesidad de conectar con otros cuerpos y conciencias similares a los suyos, entre los que se encuentran las personas trans. Este fue el caso de Alda y Raúl, quienes gracias a la internet pudieron llegar inclusive a conocer el concepto de lo “trans” y las experiencias de personas alrededor del mundo con vivencias similares a las suyas:

“...yo no conocía a más gente diversa, no tenía referencias realmente, entonces ni siquiera sabía o conocía la palabra ‘trans’ (...) Y bueno, ya después, pues con el internet realmente fue que empecé a conocer más y supe que sí es posible, o sea que mi deseo de ser mujer sí era algo real y que no sólo era yo la única que se sentía así y que sí es posible materializar ese deseo en la realidad.” (Alda, 2022)

“[Hablando sobre lo que le hizo darse cuenta de que es trans] Pues... fue el conocer como a las personas y sus procesos; cómo se sentían con sus cuerpos, cómo se sentían antes y después de transicionar, y fue como... ese sentimiento interior, aunque no lo podía expresar antes, era como de ‘sí sí sentía eso, sí sentía esas cosas ahí’. (...) antes, por ejemplo, utilizaba

mucho Tumblr [una red social], y ahí fue donde encontré también a muchas personas trans que iniciaban su proceso, y fue como de ‘ok, estas personas, según sus experiencias y lo que mencionan y dicen, es parecido a lo que yo siento y están haciendo algo al respecto’... yo no sabía que se podía hacer algo al respecto, y fue como de ‘ah, ok, hay personas como yo que sienten esto y, aparte, se puede hacer algo al respecto’.” (Raúl, 2021)

Pero no sólo eso, como la experiencia de Mirno muestra, el internet también es una herramienta útil para establecer contacto con lugares y personas dedicadas al activismo o a temas afines a lo trans, como es el caso de la Clínica Condesa en la Ciudad de México, una clínica especializada en la atención a personas LGBTQ+ y personas que viven con VIH:

“...en la universidad hice un chingo de investigación. Escondiéndome en mis clases de Métodos cualitativos de investigación, empecé a investigar sobre el tema trans de manera muy específica: ‘en la Ciudad de México, ¿qué es lo que pasa con las personas trans?’ Y así me enteré de la Clínica Condesa... aunque no me atrevía a ir... o sea sabía de su existencia, lo supe por varios años antes de atreverme como tal a ir, y fui... sin saber exactamente qué esperar.” (Mirno, 2021)

Una vez establecidas las nuevas redes de comunicación, el siguiente paso simplemente era cuestión de tiempo: aprender a descodificar los elementos que les hacían sentir incongruentes consigo mismos y con los demás, elementos íntimamente ligados al género y a la manera en que las personas a su alrededor les leían e interpretaban. Básicamente, descodificar otras redes de comunicación que no les ayudaban a crecer ni liberar sus realidades individuales. El caso de Layla ejemplifica esto. Layla, a diferencia de las demás entrevistadas, no empezó a indagar en el tema de lo trans gracias al internet, no obstante, si comparamos el hecho de que su primer acercamiento a ello fue gracias a una plática de su sexólogo a través de la televisión, o sea otro medio de comunicación virtual importante como el internet, su experiencia resulta similar a la de Mirno con la Clínica Condesa o Raúl con Tumblr. Al inicio de la entrevista, cuando se le preguntó cómo es que inició su proceso de aceptación como mujer trans, ella platica que lo primero que su sexólogo le recomendó fue romper relación con aquellas personas que no la trataban como lo que ella es, una mujer:

“...fue que vimos en la tele a David Barrios [su sexólogo] dando una charla y ya, conseguí sus datos y todo, y ya, él me ayudó a aterrizar ya mejor todo lo que me estaba sucediendo (...) me acuerdo que mi sexólogo fue muy drástico en ese aspecto, cuando yo empecé hace más de 10 años a ser trans, me dijo ‘aléjate de todas las personas que no te traten como lo que eres, todos esos son tus detractores, entonces quien no sea capaz de referirse a ti como mujer, aléjate, porque te van a hacer que no puedas evolucionar en tu proceso’... y la verdad es que sí lo hice, con la mayoría de la gente sí lo hice. Sólo conservé a dos amigos que estimo mucho y que sé que me conocieron y que pues yo era su cuate, ¿no? Nos íbamos de peda y ligábamos juntos, hacíamos pendejadas juntos...” (Layla, 2021)

Una experiencia muy similar a la de Alda, quien no fue sino hasta que conoció a otra chica trans abogada, quien ya había transicionado y quien le ayudó a tomar postura y determinación, que se atrevió a comenzar su proceso de transición, su “viaje trans”, como mencionaba anteriormente, pues al hablar sobre el internet y cómo es que le ayudó a conocer mucho sobre el tema trans, también abordó algunas partes oscuras o no tan agradables de ello como el porno, lo que llama “el lado oscuro del mundo trans”, algo que le impedía también atreverse a comenzar su transición:

“...aún dándome cuenta de eso [las virtudes de la internet], pues todavía no me atrevía... o sea fueron muchos años ahí conociendo, pero como conociendo también un poco el lado oscuro del mundo trans; en realidad, no conocía gente real. Y más bien... no sé si conoces a Jessica Marjane, una chica trans que es abogada y está muy movida... a ella la conocí. Ella apenas estaba en el CCH, o sea eso fue hace ya como... 11 años, y a ella le conté cómo me sentía y alguna vez le mostré unas fotos que... pues yo me escondía a veces para tomarme fotos, y me dijo ‘¡oye, no! Ya tienes que ir con el doctor, para que no sé qué y ahí te dicen no sé qué...’. Bueno, me llevó a la UNAM y entonces pues ya, de ahí... simplemente fue como yo aceptar decir cuándo.” (Alda, 2022)

Pero estos procesos de descodificación no resultan siempre del todo sencillos, amenos y/o rápidos; son procesos que pueden conllevar múltiples complicaciones y dificultades que obstaculizan la plena recodificación de nuestros códigos de lectura e interpretación. Y es que hablamos de un trabajo cibernético de *hackeo* que vuelve imposible el desconectarse de las lecturas que las demás personas hacen de uno

como cuerpo. Por ello es que el sexólogo de Layla le recomendó alejarse de aquellos quienes le impedían crecer y aceptarse, pues esto viene acompañado también de una búsqueda por descodificar la interpretación de otros sobre mi cuerpo. Una de las principales complicaciones que suceden con este proceso se encuentra en la descodificación realizada en torno a nuestro círculo más cercano de personas con las que se comparten afectos múltiples: la familia, los amigos, nuestras parejas, etc., ya que éstas son quienes mayores redes de comunicación sostienen con nosotres, por lo que una ruptura o un estrés en las comunicaciones podría considerarse especialmente grave para nuestra propia individualidad.

El caso de Raúl retrata lo expuesto anteriormente, pues la relación con sus papás es tan cercana y llena de afectos que el hecho de no comentarles sobre su ya próxima transición le estaba causando un estrés considerable, sobre todo tomando en cuenta que aún no le platicaba a nadie más:

“Sí, lo primero fue contarle a mis papás, porque estuve en un proceso de no decirle a nadie, pero me estaba poniendo muy mal, entonces dije ‘no, necesito contárselo a alguien’, y, honestamente, la relación con mis papás siempre ha sido muy cercana, entonces aunque ya no viva con ellos, de todas maneras es llamarnos muy seguido e irlos a visitar cada que puedo y así. Entonces pues dije ‘si hay alguien a quien se lo puedo decir pues es a mis papás’, y pues ya, se los conté y, como dije, hubo mucha aceptación de su parte, sobre todo mi mamá, fueron muchas preguntas: ‘¿qué va a pasar?’, y pues supongo que también algo de miedo de cómo iba a reaccionar la gente de fuera, como digo, escuchas muchas cosas... pero era más bien como eso: ‘¿qué vas a hacer?’ (...) Mi papá fue pues como un poco más tranquilo, me dijo ‘mira, si a ti te hace feliz eso...’, y cuando le conté, me dijo ‘pues sí me hace mucho sentido, yo no sabía que existían las personas trans, pero pues como me lo cuentas, la verdad es que me hace mucho sentido por cómo has sido siempre’...” (Raúl, 2021)

Es interesante observar cómo el padre de Raúl ya había leído e interpretado de cierta manera la forma en que su hijo siempre se había expresado y sentido, a pesar de no conocer sobre la existencia de las personas trans, por lo que la confesión y explicación de Raúl sólo llegó a confirmar y darle un nombre a todo ello. De hecho, el generar un circuito cercano de apoyo con las personas con las que se tienen redes de comunicación mucho más afectivas se trata de una estrategia importante

para defender la individualidad. El contarle a sus padres, por ejemplo, ayudó a Raúl a decidirse a platicarlo y exponerse de manera más pública, en gran parte gracias al apoyo que ya recibía por parte de su círculo más cercano, su familia:

“...entonces pues como que ahí hubo mucha aceptación y mucho apoyo, entonces, a partir de ahí, la verdad es que yo ya me sentí más... tranquilo, porque dije ‘bueno, ya con el apoyo de mis papás, ya lo demás ya puedo yo’. De repente se lo dije a personas cercanas y, pues ya, a partir de ahí, cuando ya iba a empezar mi tratamiento, decidí como primero hacer una depuración en Facebook de a quién quería decirle y a quién no y pues ya, hice un post ahí, y pues ahí tenía tanto amigos como primos que ya pues se encargaron de decirle a mis tíos... y si no [lo hacían] mis papás...” (Raúl, 2021)

El caso de Raúl parece ideal, sin embargo, cuando lo contrastamos con las experiencias de Mirno, Alda y Layla, para quienes la descodificación con su familia no fue un proceso tan ameno o sencillo. Para Alda, por ejemplo, el proceso de exponerse con su familia no resultó en la experiencia más agradable posible, pues comenta que ello les tomó “de sorpresa”, lo cual provocó el surgimiento de rupturas en las redes de comunicación que tenía con sus padres hasta recientemente, que ha comenzado poco a poco a reconstruirlas. Cabe rescatar la manera en que ella ve este proceso de ruptura y transformación como una suerte de transición por la que también pasan aquellas personas cisgénero que se encuentran en el círculo más cercano de una persona trans que acaba de “salir del clóset”:

“...también para las personas cis, o sea para la familia y tus amigos, también es una transición. O sea, ellos tampoco pueden de un momento a otro... O sea, igual yo tenía procesando ese pedo toda mi vida en realidad, digamos que 30 años, desde los 4 hasta los 34, que fue que ya inicié mi transición; pues yo tuve todo ese tiempo de procesamiento y a ellos pues... a todo el mundo le agarró de sorpresa, al menos en mi caso. A mi familia, por ejemplo, a mi mamá al principio como que no lo tomó a mal, pero yo creo que a lo mejor pensaba que era algo pasajero, no sé. El chiste es que terminé no viendo a mi familia por 3 años; a mi mamá le tomó 3 años aceptarlo, ¡y a mi papá le tomó 10! Apenas recientemente ha sido que... pues ya me llama hija y me dice Alda, o sea ¡le tomó 10 años! No es tampoco fácil para los demás, ¿no? Y eso es algo que también tenemos que

entender, aunque es difícil, es un proceso difícil, pero la verdad es que sí vale mucho la pena...” (Alda, 2022)

A pesar de ello, Alda dice haber encontrado apoyo y nuevos afectos en las relaciones que comenzó a formar con otras personas trans al momento de “salir del clóset”. Quizás había ruptura de comunicación con una parte muy importante de su vida, pero sabía que podía apoyarse también en otras personas nuevas con las que se van creando nuevas líneas de comunicación en el proceso. Al final, se trata de las herramientas que uno tiene a la mano y las estrategias que se pueden utilizar para emplearlas a nuestro favor:

“La verdad es que ya cuando conoces a una persona [trans] real, y ya ves que también es una persona... humana, no sé, eso te da como más fuerza. Te ves reflejada en la otra persona y, al mismo tiempo, ves el potencial que existe. No sé, para mí ha sido muy importante. Y ya que empecé con mi transición, empecé también a integrarme más con la banda trans, a conocer más gente, y eso ha sido algo de lo que más me ha ayudado. Siempre que me topo con chicas que todavía están en el clóset y me preguntan que cómo lo pueden hacer, porque sí es muy difícil, y justo lo que les digo es que tienen que ir a conocer a las personas, a la gente real, que tienen que conocer a otras personas para tener referentes reales... Más tangibles.” (Alda, 2022)

Al igual que Alda, Layla también tuvo que comenzar a crear nuevas líneas de comunicación con otras personas y lugares en su entorno y por su propia cuenta, pues, como explica, sus padres se hallaban en un momento crítico de divorcio y a ella le tocó vivir el proceso de descubrirse y aceptarse como persona trans por sí sola y por los medios que tenía a su alcance, como el trabajo sexual y los bares de la conocida Zona Rosa, en la Ciudad de México. Todo ello conllevó a que ella empezara a sentir comodidad con la forma en que las personas de ese entorno la trataban y la interpretaban, pues ya comenzaba a ser leída en femenino, a pesar incluso de aún no haber iniciado con tratamientos hormonales o cirugías estéticas como tal:

“...a mis 18 años, o 16..., mis papás se divorciaron. Mi papá se fue a vivir a Zona Rosa y ahí pues yo tenía cerca la Glorieta [de Insurgentes], y, de algún modo, yo empecé a practicar la prostitución y el trabajo sexual a mi manera,

como dios me daba a entender, porque pues yo estaba muy sola, yo me sentía que podía explorar el mundo a mis anchas. O sea no me victimizo, pero sí, el proceso de que mis papás se divorciaran influyó en que yo pudiera descubrirlo más pronto [que es una persona trans], porque pues yo me quedé sola y entonces me puse a conseguir mis cosas sola y me salía a los bares y pude ver diversidad (...) Ya después empecé a tener mis primeros trabajos a mis 18, así ya bien, en los bares, como mesera; empecé a fichar, a bailar, a hacer cosas así locas, y pues a mí me gustaban. En ese entonces no tenía bubis ni nada y todavía podía pasar por andrógina o travesti, no sé... pero pues yo siempre ya me sentía como... (...) era satisfacción con sentirme yo bien conmigo misma, **en ser tratada como lo que yo soy.**" (Layla, 2021)

Es el hecho de sentirse cómodo con la manera en que las personas a nuestro alrededor nos perciben y nos tratan; de ello va la descodificación, de encontrar las maneras en que nuestro entorno nos empiece a percibir como lo que realmente somos y como realmente nos identificamos. Mirno, al igual que les demás, empezó a encontrar maneras distintas en las que pudiera comenzar a exponerse públicamente, pero de manera gradual, pues aún no se sentía plenamente cómodo con ello. Platica, por ejemplo, cómo es que comenzó a manipular el lenguaje cuando se comunicaba con otras personas de tal manera que nunca se asumiera su identidad de género mientras él terminaba de procesar todo lo que le estaba ocurriendo:

"...hacia afuera, yo utilizaba más como un... 'lenguaje neutral', donde ni yo me estaba traicionando a mí mismo ni me estaba sacando del clóset... como un punto medio. Y por mucho años utilicé lenguaje neutral, siempre que podía evitaba el uso de lenguaje con género gramatical. (...) por ejemplo, cuando llegaba a la escuela tarde porque me quedaba dormido, no decía 'perdón, me quedé dormido', sólo decía 'perdón, me dormí', o en casos en los que tenía que utilizar adjetivos que terminaran en 'o' o en 'a', lo hablaba como muy... como que al final dejaba la palabra al aire: 'me quedé dormid...', y pues la gente escucha lo que quiere escuchar. Las personas que me leían en femenino me escuchaban en femenino y las pocas que sabían de mi identidad me escuchaban en masculino. (...) Ya cuando salí del clóset, fue como un punto en el que para mí era súper importante que todas las personas con las que me relacionaba (familia, amigos, parejas, personas

del trabajo, tc.) me hablaran en masculino... Fue muy gradual y al comienzo me pesaba mucho, pero con el tiempo me dejé de pesar tanto, sobre todo cuando empecé a tener ese círculo de amigos trans que era mucho más consciente el uso de pronombres..." (Mirno, 2021)

Como se puede apreciar, para Mirno, como para los demás, era importante hacerse de un circuito de redes de comunicación que le brindara afectos y apoyo en su proceso de inicio de transición. La formación de estas redes de comunicación puede incluso llegar a beneficiar a una persona sin la necesidad de interceder activamente en el proceso. Mirno, por ejemplo, comenta cómo es que gracias a su mejor amiga es que sus padres comenzaron a referirse a él en masculino. Algo muy interesante de la amiga de Mirno es que ella supo de la identidad de género de Mirno más por intuición que por éste haberle dicho algo, pues él todavía no estaba preparado para comentarlo públicamente:

"No le dije a casi nadie... o sea, a la fecha, nunca le dije a mi mejor amiga que soy un hombre trans, como que ella lo cachó en algún punto de la universidad y me empezó a hablar en masculino, pero yo tenía como... no estaba preparado para hablar de esto. Si apenas podía aceptar que era un hombre trans, y en mi cabeza hablarme en masculino, **no tenía los recursos para...** enfrentar una plática con alguien más. (...) De hecho, fue ella quien me ayudó a que mis papás me empezaran a hablar en masculino porque, cuando salí del clóset con ellos les costó mucho al principio porque estaban acostumbrados a que yo era su 'hija', y yo ya llevaba varios meses desde que había salido del clóset y seguían, y yo me enojaba, porque aparte estaba ya en testosterona por primera vez y estaba con el humor así... terrible, como vato adolescente. A ella la invité un fin de semana a mi casa, creo que por mi cumpleaños, y nada más de la inercia de ella hablándome en masculino y mi hermana hablándome en masculino, mis papás cada vez se sentían como más fuera de lugar hablándome en femenino, entonces como por seguir esa dinámica me empezaron a hablar en masculino desde entonces..." (Mirno, 2021)

De hecho, la experiencia de Mirno nos muestra otra manera de abordar todo este proceso complejo de "salir del clóset" o iniciar una "transición social" -concepto que, como investigador, conocí gracias a Mirno- con respecto a su familia y personas

cercanas. Cuando él decidió que comenzaría su tratamiento hormonal en la Clínica Condesa, sabía que era necesario comentárselo a sus padres, pues los cambios físicos comenzarían a notarse tarde o temprano y no tendría cómo esconderlo ya. En su caso, la defensa de su individualidad estaba en primer lugar, era algo que ya había decidido, y aunque sus padres reaccionaran de manera complicada, él ya estaba dispuesto a continuar con su proceso:

“...ahí dije ‘tengo que decirle a mis papás, porque... si empiezo terapia hormonal, o sea se van a dar cuenta a huevo. Vivo con ellos, no es como si pudiera decir que me salió espontáneamente el bigote... me conocen de toda la vida’. Y pues ya, tuve que hablar con ellos... Recuerdo que les dije ‘voy a empezar una terapia hormonal, no les estoy pidiendo permiso, pero me gustaría tener su apoyo. Si no lo tengo, de todos modos lo voy a hacer, pero sí estaría chido tener su apoyo’. Y empecé en chinga (...) Me acuerdo que me peleé con mi mamá el día de la primera inyección porque... le pregunté si me podía acompañar a que me inyectaran en una Similares y se enojó, y yo así de ‘¿qué te pasa?’, y ella ‘es que no pensé que lo fueras a hacer’, y yo así de... ‘no llegué hasta acá por nada, y más tendría que convencerte el hecho de que esté convencido porque sabes que odio las inyecciones, me dan un chingo de miedo, y el hecho de que esté dispuesto a que me inyecten cada mes debería decirte algo...’. Y ya, como que se quedó pensando... al final sí me acompañó, pero toda enojada; ya se le fue pasando con el tiempo.” (Mirno, 2021)

Algo muy similar sucedió con Layla, quien tuvo que enfrentar las complicaciones del estrés en sus redes de comunicación más cercanas cuando comenzó a realizarse cirugías estéticas como parte de su transición, algo que, como comenta, no le fue fácil de aceptar a sus padres al inicio. Al hablar sobre una cirugía específica de la nariz, ella relata cómo es que su padre de alguna manera lo comprendió haciendo referencia a Michael Jackson, a quien escuchaban mucho en su familia y quien es muy conocido por las cirugías estéticas que se realizó a lo largo de su vida. No obstante, el proceso fue más difícil con otras partes del cuerpo cuyos códigos de género son aún más fuertes, como los pechos:

“...a mi papá todavía le costaba un chingo aceptarme en ese aspecto [el ser trans], pero me ayudó, me ayudó al menos con mi nariz; hasta eso como que lo comprendió, dijo ‘ay, pues igual y se quería parecer a Michael

Jackson, ¿no?' *ríe*, porque mi hermano siempre fue muy fan de Michael Jackson, como que siempre Michael Jackson ha estado muy presente en la casa. Ya lo que después me costó más trabajo que aceptara mi familia ya fue cuando me puse los senos..." (Layla, 2021)

Como se puede apreciar en las experiencias comentadas anteriormente, un proceso como el de la descodificación conlleva el desarrollo de una habilidad particular para leer e interpretar tanto a los cuerpos como las relaciones que se forman entre éstos, de tal manera que nos ayude a mantener una unidad congruente en nuestra individualidad. Se trata de aprender a utilizar los códigos que forman las redes de comunicación e información a nuestra ventaja, algo que, siguiendo a Haraway, es característica de todo *cyborg*. Es necesario saber cómo es que nuestro entorno se delimita y a partir de qué elementos forma las líneas de comunicación que le brindan armonía al sistema y que nunca terminan de sujetar a los cuerpos, pues justamente la individualidad siempre se hace presente de alguna manera y a pesar de las múltiples sujeciones. Y una vez descodificadas las líneas de comunicación entre cuerpos, es momento de comenzar a recodificar los elementos que nos conforman como cuerpos; es necesario, pues, empezar a (re)construir cuerpo.

3.4. El cuerpo (re)construido: sobre las herramientas a la mano

Cuando Haraway¹⁹⁵ argumentaba que, para finales del siglo XX, la prótesis había ya devenido categoría fundamental para el conocimiento de nuestro yo más íntimo, lo hacía considerando la manera en que los cuerpos comenzaban a plantearse como medios complejos de comunicación que adquirirían sentido gracias a las partes que los conformaban, por lo que no se limitaban a arquitecturas de diseños "esenciales" o intocables. La prótesis, dice, es semiosis, es decir, creación de significados y de cuerpos, y no tiene como objetivo algún tipo de trascendencia, sino que está ahí para la comunicación que otorga poder. La conciencia deviene *cyborg* cuando aprendemos a leer e interpretar cada uno de nuestros cuerpos de tal manera, es decir, como espacios liminales compuestos de órgano, técnica y texto que se

¹⁹⁵ Donna J. Haraway, *op. cit.*, p. 324. Véase también el capítulo 1, donde se abordó de manera más extensa esta cuestión.

comunican entre sí a través del uso de las partes que les otorgan sentido como unidades particulares.

La prótesis es eso: lo que une a cada cuerpo con su entorno a partir de códigos determinados de lectura e interpretación que hacen sentido para los demás cuerpos y para uno mismo. El problema radica en que la prótesis, siguiendo a Haraway, construye al cuerpo mismo en el momento en que se le añade, por lo que intentar buscar un cuerpo que no esté hecho ya de múltiples prótesis resulta una tarea imposible, ya que sería un cuerpo que no comunicaría nada, ni siquiera su propio sentido. No hay cuerpo, entonces, que no sea ya prótesis de algo y para algo más, razón por la cual la individualidad de un cuerpo nunca termina de cerrarse por completo, dejándole abierto a la posibilidad de ser vulnerado y hasta convertido en prótesis de otro cuerpo más. Desde esta perspectiva, el género funciona precisamente como prótesis de los cuerpos en nuestro sistema de comunicaciones; un tipo de prótesis que puede presentarse de múltiples maneras y con códigos diversos que permiten la comunicación entre partes. El género utiliza partes y aspectos de los cuerpos como medios de comunicación del sentido que el cuerpo tiene para los demás y para sí mismo. Así funciona la lógica de lo binario: aquello que mi cuerpo posee y que se lee e interpreta como masculino es lo mismo que un cuerpo femenino debería carecer para que pueda ser leído e interpretado como tal.¹⁹⁶

Siguiendo esta línea de teorización, no resulta sorprendente el pensar que una mujer cisgénero utilice la cirugía estética de aumento de bustos para comunicarse a sí misma y a las demás personas que es una mujer, más mujer posiblemente que las mujeres con bustos menores en tamaño. De igual manera, un hombre cisgénero que compara constantemente el tamaño de su pene con el de sus amigos o el de actores porno está simplemente asegurándose de ser interpretado por los demás y por sí mismo como un hombre, quizás lo suficientemente hombre como para exceder los 15 centímetros de largo. No debería ser motivo de sorpresa tampoco, entonces, que una persona trans recurra al uso de herramientas médicas como las cirugías o los tratamientos hormonales para comunicarle a los demás y a sí mismos su posición como individuos generizados; al final, todos lo estamos. La diferencia radica aquí en que una persona trans ha aprendido a utilizar estas

¹⁹⁶ Véase capítulo 2.

técnicas y tecnologías de manera reflexiva y a pesar del estrés informático que pueda llegar a ocasionar, pues ya desde el inicio su cuerpo “no debería” hacer uso de dichas tecnologías por no ser del mismo género al que se le asignó al nacer, mientras que la persona cis parece sólo seguir pautas de construcción corporal muchas veces irreflexivas y ligadas a lo que “debería” de expresar su cuerpo ya generizado.

Ahora bien, existe una infinidad de técnicas y herramientas que las personas trans suelen emplear para comunicar a las personas a su alrededor y a sí mismas que están transicionando, que han decidido comenzar a transitar de de un género a otro, en el cual posiblemente permanezcan para todo lo que resta de sus vidas o que, igualmente, bien podría ser un espacio para habitar momentáneamente, en lo que deciden moverse de nuevo. La *Human Rights Campaign Foundation* define la “transición de género” como aquel proceso mediante el cual una persona que se identifica como trans decide cambiar públicamente su presentación de género en sociedad. Generalmente, este proceso puede consistir en dos tipos de transición diferentes:

1) *sociales o de expresión*, las cuales van desde la vestimenta y los ademanes hasta la modulación de la voz y el vocabulario, todo ello con el fin de hallar una mejor manera para expresarse e interactuar con el mundo como realmente se identifican las personas trans; y

2) *fisiológicas*, que incluyen herramientas de tipo médicas como el tratamiento hormonal y las cirugías estéticas y de reasignación de sexo (de hombre a mujer o de mujer a hombre). La página explica que los procesos de transición pueden ser variados y dependen de cada persona individualmente, por lo que pueden haber sujetos que utilicen cada una de estas herramientas o sólo algunas de ellas, todo con base en su identidad y sus aspiraciones.¹⁹⁷

Lo que se busca con un proceso de transición es, entonces, (re)construir cuerpo generizado a partir de las herramientas que se tengan a la mano, lo cual depende de múltiples factores contextuales que desbordan o limitan al individuo en sus capacidades. En México, por ejemplo, el acceso a tratamientos de hormonización es complicado si no se está en la capital del país, la Ciudad de

¹⁹⁷ Human Rights Campaign Foundation, *Template for Gender Transition Guidelines*, hrc.org, 2015, disponible en: https://assets2.hrc.org/files/images/general/Module_4x_Gender_Transition_Guidelines_Template.pdf.

México, donde se ubican las Clínicas Condesa y Condesa-Iztapalapa¹⁹⁸, las cuales facilitan las terapias de hormonización para personas trans de manera gratuita y presupuestada por el gobierno, por lo que la mayoría de las personas trans terminan por acudir a este lugar para comenzar sus transiciones médicas, como Mirno, quien incluso nos platicó su experiencia al conocer el lugar y lo mucho que tardó en animarse a iniciar un tratamiento hormonal:

“fui... sin saber exactamente qué esperar, no sabía ni qué preguntar ni nada, y recuerdo que la primera vez que fui una enfermera así como medio malencarada me dijo ‘¿qué estás buscando?’, y yo de ‘ay, la clínica trans *con gesto de miedo*’, ‘¡aquí no hay una clínica trans! aquí sólo está el módulo de no sé qué...’, y yo así de ‘y ¿qué tengo que hacer?’, ‘no pues tienes que traer un chingo de papeles’, algo así. Me puse a llorar en cuanto salí, fue muy intimidante y fue pues una mala atención. (...) Ya la tercera vez [que fui] fue cuando ya me había graduado de la universidad, o sea que me tardé como 4 años y medio en poder como atreverme a empezar una transición hormonal... Y fui a la clínica, y ahora sí me tocó una enfermera como... muy humana, muy paciente. Y ya, me explicó como todo bien, me dio una lista de papeles y todo y... ni siquiera recuerdo bien cómo fue todo el proceso, pero ella me ayudó un chingo. Y lo hice, y en cuanto tuve de ‘tu primera cita es tal fecha’, dije ‘¡wow! no pensé que llegaría hasta acá’...”
(Mirno, 2021)

Y es que, aunque muchas personas trans no necesariamente tengan planeado hacer uso de terapias o tratamientos hormonales, éstas realmente pueden beneficiarles al (re)construir sus cuerpos desde sus propias realidades individuales, pues les ayudan a desarrollar características fisiológicas que permiten la expresión de su identidad de género de tal forma que sean leídos e interpretados como se identifican realmente con mayor facilidad, tanto por las personas a su alrededor como por sí mismos. Esto puede ayudarles a desarrollar sentimientos de congruencia, pertenencia y plenitud consigo mismos, lo cual aminora aquel estrés

¹⁹⁸ Hasta apenas iniciado octubre de 2021 fue que se dio a conocer la pronta inauguración de la nueva “Unidad de Salud Integral para Personas Trans”, la cual busca ampliar la cobertura de terapia hormonal que ofrecen las clínicas Condesa y Condesa-Iztapalapa, aparte de que será el primer servicio público en el país que incorpore mujeres y hombres trans para atender a la población trans y no binaria. Véase: Redacción, “CDMX tendrá primera clínica para atender a personas trans y no binarias”, *Excelsior*, México, 01 de octubre de 2021, dirección URL: <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/cdmx-tendra-primera-clinica-para-atender-a-personas-trans-y-no-binarias/1474631>.

caracterizado por la incongruencia de género antes de comenzar un proceso de transición. Mirno lo explica con el concepto de “euforia de género”, que sería como un antónimo del concepto clínico de “disforia de género”:

“...creo que hacia la ‘euforia de género’ es como lo más claro, es cuando lo haces... todo este bienestar que te trae, eso no es un invento, o sea es algo muy real y tangible (...) es algo que va más allá, y te das cuenta en eso, en la euforia, porque, cuando se trata de casos de dismorfia, en los que las personas se hacen muchísimas operaciones estéticas y siguen y siguen y siguen... no se crea esta euforia de cuando lo consiguen... no dura el placer de tenerlo y tienen que ir más allá. Pues en las personas trans es muy diferente, cada nuevo cambio que haces hacia tu verdadero ser te trae una euforia que no disminuye, o sea que ahí está y no se diluye, es real... es algo que está ahí y no puedes cambiar, más bien, tienes que continuar hacia allá, hacia esa euforia, hacia ese alivio...” (Mirno, 2021)

Y justo éste fue el caso de nuestros interlocutores, quienes relataron sus experiencias de satisfacción con el uso de esta particular herramienta de transición de género que es el tratamiento hormonal. Alda, por ejemplo, cuenta que, aunque no cree que las terapias hormonales sean base para definir la transición de una persona trans, a ella sí le han llegado a funcionar y sobre todo a satisfacer:

“[Hablando sobre las herramientas que utilizó para su transición médica] Cirugías no. Hormonas sí, porque... mmm, no sé, pues justo, te digo, desde pequeña yo me identificaba más como con lo femenino. Yo me imaginaba que iba de falda y con el uniforme de las chicas a la escuela, entonces, al crecer... mmm como que sí me hacían falta esas características femeninas. Un poco el sentirme bonita, no sé... o sea, sí ha sido importante también para mí esa onda [las hormonas], aunque he tenido etapas en todos estos años en las que he dejado las hormonas y tampoco tengo pedos. Pero sí, digamos que sí me ayudó como a reafirmar mi sentir, como porque me gustan los cambios que las hormonas han traído consigo, me gustan.” (Alda, 2022)

La razón por la que en ocasiones Alda decide no tomar las hormonas, explica, tiene que ver con el hecho de que no le gusta estar medicada todo el tiempo, pues no confía mucho en la medicina occidental, por lo que cuando necesita ingerir algún

otro tipo de píldoras por alguna infección o algo por el estilo, no tiene problema con dejarlas por un tiempo. Este postura con respecto a los medicamentos que se toma o no bien podría considerarse una manifestación de cierta conciencia *cyborg*, pues Alda defiende tanto su individualidad que prefiere no tomar el tratamiento hormonal si ello significa que otras zonas de su cuerpo no sufran daños por el exceso de pastillas, como el estómago. Su individualidad no se reduce, pues, a ser una persona trans, lo cual no significa que no sea una parte esencial de ella como persona:

“Yo no creo que necesites hormonas o cirugías para identificarte como trans, de hecho, yo he conocido durante los últimos 10 años en que he transicionado a mucha gente trans que no usa hormonas ni tiene cirugías. Eso más bien es, como decías, una herramienta que está ahí disponible para que la usemos, aunque también la herramienta nos usa de algún modo, ¿no? (...) Yo he sido siempre de... o sea, no me gusta tomar medicinas, no confío mucho en la medicina occidental. Entonces, a la hora de comenzar mi transición, pues ahí tuve que hacer una concesión, digamos, al mundo médico occidental; como de algún modo darle la razón en ese punto, porque... te digo, a mí sí me gustan los cambios y los efectos (...) Yo, justo, trato de fluir con lo que la vida te va poniendo en frente o lo que te va quitando de frente, entonces... pues tampoco me preocupo mucho cuando he llegado a no estar con las hormonas. (...) por ejemplo, hoy sí dije ‘hoy no me las voy a tomar’ porque he estado tomando antibióticos por lo de la encía [una pequeña infección que me platicó antes de la entrevista] y ahora sí dije ‘ay, no, ahora sí son muchas pastillas’. (...) Luego te arreglan una cosa y te descomponen otra, ¿no? Entonces, como que son tan especializadas que... o sea, como que no ven todo el contexto.” (Alda, 2022)

Las experiencias de Mirno y Raúl nos muestran el nivel de conciencia corporal que una persona trans puede desarrollar por el hecho de estar en un proceso de transición a base de terapia hormonal, en gran parte debido a los cambios fisiológicos que se empiezan a experimentar en el cuerpo. Raúl, por ejemplo, cuenta que los cambios que ha tenido en los 6 años que lleva en transición hormonal no son realmente tantos, pues desde antes de transicionar estaba consciente de que él no

era una persona muy “femenina” de por sí, lo cual no significa que, como Alda, no esté cómodo con lo que ha logrado cambiar:

“...ha sido puro tratamiento hormonal. Empecé en el 20... 15 de marzo de 2015, entonces ya llevo pues 6 años en terapia hormonal (...) Sí, se empezaron a sentir los cambios... pues lo primero que yo sentí fue esto de que crece el clítoris y así, de hecho lo sentí desde el primer día y fue muy molesto, es de las cosas más molestas, porque pues todo te roza, todo te lastima, pero bueno, después se va quitando. Poco a poco fue sobre todo la voz... la voz también fue de lo primero que me empezó a cambiar. El vello... pues yo siempre he tenido mucho vello, entonces tampoco es que haya sido mucho; en la cara también me empezó a salir, pero tampoco es que me salga mucho (...) Y pues sí, un poco por ejemplo los hombros, se me empezaron a ensanchar y así. Tampoco es que yo haya tenido una figura pues, por así decirlo, muy ‘femenina’; siempre he sido como más recto y así, entonces tampoco sentí tanta diferencia. (...) siento que no cambié mucho físicamente, como otras personas, y de repente sí es como ‘ay, me hubiera gustado un poco más de cambio’, pero pues tampoco tenía como tanta expectativa, lo único que yo esperaba era pues la voz, que pues sí la tengo más gruesa, y la barba, que digamos que pues más o menos ahí está. (...) La verdad es que yo me siento bastante cómodo con lo que yo tengo...”
(Raúl, 2021)

Como Raúl, Mirno tampoco tenía muchas expectativas con respecto a los cambios que llegaría a tener, pues sus sentimientos de incongruencia eran tales que ni al espejo podía verse sin sentirse mal, por lo que el simple hecho de estar en hormonas desde hace 6 años también le ha ayudado bastante a desarrollar una mejor relación consigo mismo y con su cuerpo:

“He estado en transición social como 9 años y en transición hormonal como 6, me parece. (...) ...no tenía en realidad expectativas como de qué cambios quería (...) Yo era como de ‘mira, lo que caiga, o sea sólo quiero... ¡Quiero hormonas! *ríe*, no importa si me sale barbita de Shaggy, no me importa... sólo quiero sentirme mejor conmigo, con cómo me veo al espejo... quiero verme al espejo y gustarme’. Me costaba mucho verme al espejo, era como... ‘prefiero no, gracias’, y cada día que pasaba en hormonas se me hacía más fácil verme al espejo, hasta que llegó un punto en que dije como ‘yo sí me daba’ *ríe* (...) ...empezaron a llegar los cambios en chinga...”

empecé como morrito pre-puberto a que se me quebrara la voz, creo que fue de las primeras cosas, así como que se me salían gallos. También empezó a cambiar como mi olor corporal, o sea, como desde cómo huele mi piel... olía diferente antes, no mejor ni peor, sólo como diferente, y una cosa extraña... ¡se me enchinó el cabello! Tenía el cabello lacio, o sea... como de un momento a otro tenía chinos y yo de '¿qué pedo?', hasta mi jefe de mi primer trabajo me comentó un día en el elevador '¿te hiciste base?', y yo 'no', '¡pero eras lacio!', y yo de '¡sí! Estoy igual de confundido...'. Ni idea de por qué pasa, pero o sea, recuerdo que cuando entré a la primera pubertad, también mi cabello era lacio y como que se me onduló un poco, y muy raro... cuando me corté el cabello volví a ser lacio, y después, con la testosterona, se me enchinó, pero un chingo..." (Mirno, 2021)

Las experiencias de Layla con el tratamiento hormonal se suman a la idea de una conciencia corporal muy desarrollada debido a los cambios que las hormonas traen consigo a nivel fisiológico. Ella, como Mirno y Raúl, ahonda un poco más en la descripción de algunos de estos cambios, los cuales, a diferencia de ellos dos, comenzaron mucho más tarde¹⁹⁹:

¹⁹⁹ Ello puede que se deba a la diferencia de hormonas que se utilizan según la identidad de género de la persona que las solicita. Según el portal en línea de la Fundación *Huésped*, Miembro de la Coalición Internacional de Sida, una terapia hormonal cruzada es una forma de adecuar el cuerpo a la identidad y género autopercibidos mediante la administración de hormonas, desarrollando rasgos femeninos o masculinos según se desee, y suprimiendo los del sexo asignado al nacer. La terapia con hormonas, continúa el portal, es un tratamiento progresivo, por lo que sus resultados dependen de muchos factores como la edad, la genética familiar y las características físicas de la persona. A veces, no es suficiente para obtener los cambios deseados, pues hay también rasgos como la altura y las características faciales que pueden no modificarse con las hormonas. Esto significa que, al final, depende del cuerpo de cada persona, ya que algunos cambios comienzan a apreciarse a los primeros tres meses y otros toman hasta dos o tres años para notarse. Incluso, habrán personas que deseen adoptar rasgos clásicamente femeninos o masculinos y habrán otra que, en cambio, prefieran hacer disminuir los rasgos presentes de su sexo de nacimiento para lucir de manera más andrógina. En lo primeros tres meses, por ejemplo, las mujeres trans pueden observar disminución en el deseo sexual y las erecciones espontáneas, así como una leve disminución del tamaño de los testículos, aumento del tamaño y la sensibilidad de las mamas, redistribución de la grasa corporal (menos en el abdomen y más en la cadera), disminución de la masa muscular y piel más suave y menos grasa. Entre los 6 y 12 meses se empieza ya a observar una disminución en el grosor del vello corporal, y todos los cambios llegan a su máxima expresión entre el año y los 3 años de tratamiento. En el caso de los hombres trans, en los primeros 3 meses pueden experimentarse la redistribución de la grasa corporal (menos en la cadera y más en el abdomen), piel grasa y con acné, aumento en el tamaño y molestias en el clítoris, atrofia y sequedad vaginal. Posterior a los 6 meses, comienza el crecimiento de vello corporal y aumento de la masa muscular, así como cambios en la voz y, en algunos individuos, caída del cabello. La menstruación, explica, puede tardar de 3 meses a un año en desaparecer, y tanto el crecimiento del vello corporal como los cambios en la voz llegan a su punto máximo entre los 2 y 3 años de tratamiento. Todas estas diferencias se deben a que las hormonas utilizadas para la transición de mujer a hombre no son las mismas que se utilizan para la transición de hombre a mujer, ya que en el primer caso se utiliza testosterona, mientras que en el segundo se opta por progesterona y estrógenos. De igual manera, algunos cambios pueden ser reversibles, pero

“...empecé con las hormonas, fue lo primero. [Mi sexólogo] Me mandó unos estudios para ver cómo estaba mi cuerpo, a ver qué niveles tenía de ciertas cosas... Estudios, ¿no? Biometría y química sanguínea y esas cosas. Y con base en eso ya me mandó mis primeras hormonas; empezamos con una dosis leve, para ver cómo me sentía, y ya después le aumentamos. Tuve la fortuna de que yo hacía mucho ejercicio en ese entonces, danza aérea, por ejemplo, entonces yo estaba de lujo, o sea físicamente yo estaba lista para recibir cualquier tratamiento, entonces empecé con las pastillas y ya después se sumaron las inyecciones, y empecé ya a desarrollar un poco de pechos y todo eso, pero pues claro que antes de tener los cambios físicos, todo lo que fue internamente -la mente y así- fue lo más difícil. Te cambian algunas sensaciones, o sea dejas de tener erecciones tan fácil, te pones muy sensible, como que lloras muy fácil (...) hasta la iniciativa cuesta más trabajo tener, porque pues cuando tienes la testosterona normalmente muy elevada, pues eres muy impulsivo y muy... así muy impulsiva, más bien, porque sigue siendo mujer, pero con una carga de testosterona alta, algo que le pasa también a las chicas cisgénero, como las que van al gimnasio y se inyectan y pueden desarrollar más músculo y hasta la voz les puede cambiar más grave (...) No, sí tardó, al menos en un mes empiezas a sentir cosas (...) ya a los 6 meses ya tenía yo una chichita crecida, ya la aureola se estaba despellejando y ya estaba creciendo más grande el pezón, entonces sí, ya fue como a los 6 meses de hormonas bien tomadas... inyecciones y todo.” (Layla, 2021)

Como Layla, Mirno también llegó a platicar y reflexionar sobre cambios “neurológicos” que no se esperaba y que no necesariamente se verían como fisiológicos. Su reflexión gira en torno, sobre todo, a la manera en que ciertos estereotipos de género sí pueden suceder con los cambios producidos por los tratamientos hormonales, como veíamos con lo que Layla describía como un aumento de sensibilidad emocional acompañada de una disminución de iniciativa. Cambios neurológicos que le hacían sentir como un “adolescente”, razón por la cual Mirno habla de una “primera pubertad” para diferenciarla de esta suerte de “segunda pubertad” que sería la transición hormonal:

otros no, como el aumento de mamas o el crecimiento -o disminución- del vello corporal. Véase: Fundación Huésped, “Hormonización”, *Fundación Huésped*, 2022, dirección URL: <https://www.huesped.org.ar/informacion/poblacion-trans/hormonizacion/#:~:text=Es%20una%20forma%20de%20ajustar,mediante%20la%20administraci%C3%B3n%20de%20hormonas>.

“Algo que tampoco esperaba son los cambios como neurológicos... de los que nadie decía, más bien lo sabía como por estereotipos, como que los hombres tienen mejor inteligencia espacial o que las mujeres tienen mejor memoria o pueden hacer multitasking, o sea todos esos son como estereotipos... pero sí afectan las hormonas en cómo funcionan algunas estructuras del cerebro. Yo antes era bastante multitasking, o sea podía poner atención a varias cosas; ahora tengo cerebro de pez *ríe*, o sea tengo que hacer una sola cosa, si no no puedo. Empecé a tener mala memoria (...) después como que se estabilizó un poco, ya no tengo tan mala memoria, pero es peor de lo que era antes [de transicionar]. También pues la impulsividad, siempre estaba a la defensiva... supongo que eran las dos cosas: tanto las hormonas me hacían ser como más explosivo, como estaba en un momento de mi transición como más delicado, en el que todo lo sentía súper personal, de todo me sentía atacado, entonces me peleaba con mis papás a cada rato, como adolescente...” (Mirno, 2021)

Estamos hablando de una conciencia corporal que no podría haberse desarrollado de tal manera si no hubiera sido por el proceso de llevar una hormonización constante. La hormonización, de esta forma, juega un papel importante en la (re)construcción del cuerpo de una persona trans, más que nada por la capacidad de producir ciertos códigos corporales que facilitan la lectura del género con el cual la persona se identifica: el crecimiento de busto para las chicas trans, el crecimiento de barba y vello corporal en los chicos trans, etc. Es idea materializándose de una manera particular y con efectos que, como hemos observado en los relatos de nuestros entrevistados, pueden ser vitales para la persona en tratamiento, pues ayudan a mitigar o hasta eliminar por completo el estrés causado por la sensación de incongruencia de género, como explica Raúl al hablar sobre la necesidad de que los tratamientos médicos para personas trans sean públicos y gratuitos:

“Honestamente, siento que para una persona trans puede ser algo de vida o muerte, y muchas veces el no tener acceso a eso [tratamientos hormonales] hace muy difícil el poder seguir. Hay mucha gente que de verdad lo necesita, por ejemplo yo necesité este cambio, necesito mis hormonas, y si yo fuera a un privado, no podría pagar lo que cuestan las hormonas. Yo me inyecto cada mes, las chicas trans, según yo, tienen que tomar pastillas a diario y tienen que tomar muchas cosas, [por lo que] sería más caro. Y sí,

incluso las cirugías, a lo mejor para mí no es urgente, pero sí conozco personas para las que la disforia es una verdad debilitante, que incluso se hacen daño, como con el *binder*²⁰⁰, que se supone que es de lo más seguro que hay, pero aún así te hace daño...” (Raúl, 2021)

Y sí, como comenta Raúl, los tratamientos hormonales no son la única herramienta a la mano que puede funcionar para (re)construir el cuerpo generizado. A diferencia de Mirno, Raúl y Alda, Layla ha hecho uso también de las cirugías estéticas para conseguir los resultados que ha tenido en mente y en idea con respecto a su imagen corporal, para lo cual el solo tratamiento hormonal no resultaba suficiente. Layla platica sobre cada una de las cirugías que se ha realizado a lo largo de su transición, entre las cuales hay muchas que le han causado satisfacción y comodidad, como la rinoplastia o el aumento de glúteos:

“Pues... la primera... digamos que en la secundaria, te digo, yo era muy peleonera, entonces me rompí la nariz peleando con un amigo, y esa operación me la tuvieron que hacer a los 17 años... una cosa así, 16 o 17 (...). entonces, ahí se fue haciendo más chiquita y pues me gustó el resultado porque ya no se veía tan tosca. (...) ...me quedó bonita, como afilada, todavía podría mejorarse más, pero pues creo que ahorita ya me tiene satisfecha... (...) Otra cirugía que también me ha gustado es la de mis

²⁰⁰ Según el diario digital chileno *El Mostrador*, un *binder* es una faja que se utiliza para comprimir los pechos, lo cual provoca un bienestar psicológico entre quienes la usan, principalmente la población trans masculina. Sin embargo, el uso prolongado de un *binder* puede llegar a tener algunos efectos negativos en el cuerpo de la persona, como laceraciones en la piel que devienen infecciones posteriormente o un dolor al respirar, en los senos o por postura, que puede complicarse en disnea. Explica el portal también que, en casos más graves, puede haber fracturas de costillas, infecciones que requieran hospitalización y otras complicaciones que podrían afectar incluso los resultados de una mastectomía si la persona decide realizarla en un futuro. Véase: El Mostrador Braga, “Salud Trans: cómo prevenir los efectos o el dolor del binder en el cuerpo”, *elmostrador*, 27 de diciembre de 2021, Chile, dirección URL: <https://www.elmostrador.cl/braga/2021/12/27/salud-trans-como-prevenir-los-efectos-o-el-dolor-del-binder-en-el-cuerpo/>.

Al respecto, Mirno platicó algunos incidentes y desventajas que ha sufrido por el uso del binder, el cual, no obstante, también le ha propiciado comodidades y satisfacciones: “Fue hasta que recibí mi primer sueldo que me compré un *binder* y... fue la cosa más revolucionaria que había hecho en mi vida hasta ese momento... me lo puse y casi me pongo a llorar, dije ‘¿a dónde se fueron? Qué bueno que se fueron, pero ¿qué onda? Esto es magia negra’. (...) A la fecha, ahorita en pandemia, ya no puedo usar *binder*... cuando tengo que salir y me pongo *binder* siento que no puedo respirar, ¿cómo usaba esto todos los días casi 24 horas al día? No entiendo... Son incómodos, hasta los más cómodos que existen, finalmente, hacen resistencia en tu cuerpo y te dan calor y sudas y es incómodo, o sea, te están comprimiendo la parte del tórax, que es lo que normalmente se mueve más cuando respiramos... Me enseñé a respirar con el estómago, como los que cantan, entonces en vez de inflar el pecho, ínfalas el estómago, y se supone que es una respiración más profunda, pero pues de vez en cuando se necesita hacer la expansión del tórax y me costaba cuando traía binder (...) podía aceptar todas esas incomodidades con tal de estar cómodo con cómo me veía...” (Mirno, 2021).

pompis, esa también me dejó muy satisfecha... creo que para mi tipo de cuerpo está bien. (...) Otra cirugía que sí me ha gustado es la del cabello, traigo algunos injertos que no se me notan (...) porque pues están bien puestos..." (Layla, 2021)

A pesar de esto, Layla también narra algunas experiencias no tan agradables que ha vivido con otras cirugías que se ha realizado, las cuales son importantes de mencionar, ya que, aunque hayan tenido resultados no esperados o insatisfactorios, le han ayudado a desarrollar una conciencia corporal muy reflexiva ligada a su posición individual como mujer trans:

"...me puse los senos *se toca un seno mientras habla*, porque pues me di cuenta que con las hormonas tenía un límite y no crecían lo suficiente que yo quería. Entonces ya fue que me operé y me puse unas bubis un poco grandes, de hecho, creo que el cirujano me las puso más grandes de lo que yo las hubiera querido (...) creo que me las quisiera reducir un poco, porque en este diseño... **¿transhumanista?**, en este diseño **cyborg** que hacemos de nosotras mismas, de repente te das cuenta que en ciertas operaciones no pudiste decidir exactamente lo que hubieras querido o a veces te das cuenta hasta después (...) Y hay cirugías que, si se pudiera poner como en el teclado el ctrl + Z, yo sí les haría *undo*... pero pues no es tan fácil, ¿no? Conforme te haces más grande, va costando más trabajo esas modificaciones porque pues sangras de la cartera y del cuerpo, entonces te cuesta recuperarte *ríe*. (...) Y, aparte, quedar operada de una manera que no querías... es grave porque luego, por lo general, el cuerpo tarda en recuperarse entre 3 y 6 meses o hasta un año para poderle hacer los reajustes otra vez, entonces el ctrl + Z no es tan rápido, tienes que esperarte un tiempo para deshacer lo que hicieron mal y hasta a veces para volver a ahorrar el recurso para hacerlo, y también para que tu salud esté óptima y que no haya un riesgo real al operarte. La mayoría de las cosas que nos operamos las transexuales, por un lado sí son estéticas y funcionales, pero, en teoría, una cirugía estética no tendría por qué tener ningún riesgo porque es cosmética, no tendría que arriesgar tu salud..." (Layla, 2021)

Con Layla, debido a la cercanía en nuestra relación anterior a la entrevista, se platicó un poco más sobre el tema de este trabajo de investigación referente a la teoría de Haraway de los *cyborgs* y el concepto de conciencia *cyborg* que se

propone aquí, por lo que resulta sumamente interesante observarla dialogar con ello a partir de sus propias ideas, como la referencia al transhumanismo (que no fue mencionado anteriormente ni aquí). Como se puede observar, su conciencia corporal con respecto a las cirugías no las reduce al fin último de su individualidad, pues su fin último es el de defender su cuerpo de cualquier riesgo de salud, por lo que si una cirugía estética termina vulnerándola más de lo que la puede ayudar, es mejor dejarla de lado o intentar repararla.

Al final, como podemos observar tanto en el caso de Layla como en el de Alda, Mirno y Raúl, un proceso de transición, independientemente de las herramientas que sean utilizadas para lograrlo, es un asunto de defensa de la individualidad contra el estrés producido por la incongruencia de género. Los tratamientos hormonales y las cirugías estéticas fungen un papel como herramientas o medios de transición precisamente porque están ahí para ayudar a la persona en su proceso de transición y no porque sean considerados fines últimos en cuanto tal. Un proceso en el cual se desarrolla una afinidad reflexiva en torno a lo que se pone y lo que se quita, lo que se agrega y lo que se elimina, haciendo del cuerpo un campo de experimentación constante en el que el yo se extiende hasta donde las herramientas a su alcance se lo permiten. El objetivo de transicionar es el de sentirse bien consigo mismos y con sus cuerpos o, más bien, con los códigos generizados que expresan sus cuerpos, por lo que es decisión individual hasta dónde se llega con la transición y qué códigos son los que se busca modificar.

La genitalidad, por ejemplo -y basándonos en lo comentado por los entrevistados-, no representa un código definitivo ni lo suficientemente importante para la transición de género, contrario a lo que se podría pensar si tomamos en cuenta que, por mucho tiempo, los genitales han sido el código predilecto para mantener las redes de comunicación de cuerpos en torno al sistema sexo/género. Ninguno de nuestros informantes se ha realizado una operación de reasignación de sexo ni probablemente lo llegue a hacer, pues no forma parte vital de su proceso de transición. A diferencia de lo que veíamos al inicio del capítulo 2 con respecto a la transexualidad en los años 50, cuando las personas transexuales tenían como meta principal la reasignación quirúrgica de sexo, lo narrado por cada uno de los entrevistados aquí indica, más bien, una relación satisfactoria con sus genitalidades individuales y de nacimiento, por lo que la modificación de éstos no resulta necesaria.

El caso de Mirno es muy interesante, pues dice estar satisfecho incluso con los cambios que las mismas hormonas han traído en la apariencia de su vulva, pues antes de iniciar su transición, la relación con su genitalidad y, por lo tanto, con su vida sexual no eran las mejores debido a los sentimientos de incongruencia:

“Creo que antes de las hormonas, no tenía casi nada de relación con mi genitalidad... sí me masturbaba, pero lo hacía literalmente por encima de la ropa, o sea, no me gustaba tocarme directamente (...) Pero ya cuando empecé a transicionar y pude tener contacto sexual con otras personas sin que me sintiera mal, era como de ‘mmm, pues vamos a ver qué pedo con esto’, y pues como las hormonas causan hipertrofias en el clítoris y causan muchos cambios visuales y como fisiológicos en toda esa área... Como no tenía mucha relación con mi genitalidad antes, no estoy seguro de qué tanto cambió, o sea sé que cambió bastante, pero no tengo un referente muy claro de cómo lucía al principio, como que más bien, cuando ya estaba en hormonas dije ‘ah, ok... ¡esto es nuevo!’. Y la verdad, pues es uno de los cambios con los que más conforme estoy... me gusta como visualmente cómo se ve como... una vulva en testosterona, o sea con más testosterona, incluso en morras que tienen niveles altos de testosterona, esa es mi *aesthetic* *ríe* (...) aparte de que obviamente mi líbido estaba hasta el cielo cuando empecé con las hormonas, era mucho más fácil simplemente hacerlo... empezar a explorar, ver qué me gustaba... (...) pero pues es bastante buena [mi relación con mis genitales], o sea no he tenido tropiezos en mi vida sexual por eso... excepto el hecho de que, con las hormonas y con el paso del tiempo, se atrofia, pero no sólo crece el clítoris, las paredes interiores de la vagina son más delgadas, ya no lubricas tanto... como si entraras a la menopausia, y pues eso me ha causado algunas molestias, pero fuera de eso, pues voy al ginecólogo, todo chido.” (Mirno, 2021)

Alda, al respecto, elabora toda una reflexión en torno a la necesidad de liberar y aceptar la diversidad de los cuerpos, lo cual va de la mano con su intuición de que todo el universo es una conciencia universal experimentándose a sí misma a través de todas las conciencias humanas posibles, por lo que la diversidad de los cuerpos es imposible de agotar:

“Pues sí y no... O sea, es muy loco, pero el impulso sexual sí es algo muy fuerte, como que parece que es uno de los motivos primarios en la vida y pues, digamos, no todo el sexo tiene que ser genital, pero sí es una parte

importante. Pero también ahí yo creo que esto de categorizar no está chido, porque así como existen hombres muy masculinos o muy femeninos, y mujeres igual, también existe la diversidad de los cuerpos: mujeres con pene, hombres con vulva... Yo siento que eso es también algo que pues debería liberarse, o sea, no hay ningún pedo con que existan hombres con pene o vulva (...) Yo siento que el universo es simplemente una conciencia universal tratando de conocer todas las experiencias posibles a través de las conciencias humanas, en este caso. O sea, todas nuestras conciencias, en el fondo, están conectadas a la conciencia universal y simplemente es una forma de que la conciencia experimente todas las posibilidades posibles que existen por experimentar. Entonces, no podemos decir que algo esté bien o esté mal porque todo forma parte de la misma experiencia, simplemente... o sea, ser hombre con vulva u hombre con pene no es más válido porque simplemente son diferentes, pero no es que una esté mal u otra lo esté...” (Alda, 2022)

Layla y Raúl, aparte de explicar su satisfacción con sus genitalidades, también exponen una conciencia con respecto a los gastos materiales y resultados no deseados que una operación de reasignación de sexo puede conllevar, los cuales, dicen, no valen la pena el arriesgarse. Es preferible conservar los genitales de nacimiento funcionales a intentar modificarlos, pues ello podría terminar en una “involución” de su ser, como plantea Layla, o hay chances de no quedar 100% satisfechos, como argumenta Raúl:

"...lo que es la reasignación de los genitales, nunca me la he querido hacer y nunca la he pensado hacer (...) tampoco quiero eso de que, por ser trans, es también una regla operarte los genitales. Porque mucha gente, en su ignorancia, siempre te preguntan ‘oye, ¿sí te vas a operar allí abajo?’ o ‘¿ya te operaste de abajo?’, o sea te lo preguntan de muchas maneras, como si fuera lo máximo que te puedas operar. (...) La gente así nos ve y no ve que hay tal vez otros detalles más importantes que los genitales; los genitales... sí son importantes y creo que por eso hay que cuidarlos también. Mira, ya con mi cuerpo, lo que ha sido cutáneo, he cometido errores, pero se pueden medio arreglar; en cuanto a lo funcional, creo que no me afecta tanto. Pero en los genitales, esa siempre ha sido una operación a la que le tengo mucho respeto (...) esa no me he aventado a hacerla ni me aventaría nunca a hacerla porque sé que esa operación (...) no me la merezco... ese

sufrimiento no lo debo de tener porque no vale la pena tenerlo, no hay garantía de éxito y voy a perder mis órganos, para los que mi cuerpo fue diseñado. Ya no voy a poder eyacular, ya no voy a poder tener ese estímulo, un orgasmo verdadero (...) En vez de evolucionar, voy a involucionar... (...) la operación de genitales yo no me la haría porque para mí sería un retroceso en mi ser, y sería yo quitándome... posibilidades, sería restarme opciones, calidad de vida, sería restarme... y generarme mucho dolor y lograr menos.” (Layla, 2021)

“Mmm pues... es como de ‘sí me gustaría’ [tener un pene] como en un imaginario *señala arriba de su cabeza*, pero honestamente siento que no... no lo necesito, me gustaría, pero la verdad es que no tengo como gran problema y, por ejemplo, sé que se puede, que hay operaciones para ello, pero pues sé que son riesgosas, caras y pues no queda... no es funcional, ¿sabes? Entonces, me lo pensaría si hubiera algo que fuera... sí, que te dejara algo funcional ahí, pero como aún no -bueno, se pueden poner válvulas y todo, pero es muy complejo, muy complicado, muy caro-, honestamente siento que no vale la pena pasar por todo ese proceso para que al final quede algo que la verdad no quedaría 100% satisfecho. Entonces es como de que sí me gustaría, pero como en un imaginario ideal, en teoría está cool, pero no es tampoco algo que necesite, no me da tanta disforia como a otras personas; por ejemplo, yo no necesito utilizar *packer*²⁰¹ como muchos de mis amigos que tengo, que sí utilizan (...) O sea, mi ‘me gustaría’ es también como me gustaría tener... no sé, un auto o una casa, no sé... pero tampoco es como de ‘me siento mal y no puedo estar si no lo tengo’, pues tampoco.” (Raúl, 2021)

Que la experiencia de Raúl nos sirva de preludio para la conclusión de este apartado. Así como los procesos de transición no tienen una manera específica de ser iniciados o terminados -si es que llegan a concluirse-, la (re)construcción del cuerpo tampoco posee un diseño ni predeterminado ni final que seguir al pie de la letra. Es trabajo de la conciencia individual el determinar hasta qué punto se

²⁰¹ Según el portal en línea gay, lésbico, bi y trans mexicano *Homosensual*, un packer es una especie de pene artificial que se coloca en la ropa interior para simular tener “el paquete”. La función principal del *packer*, menciona, es hacer ver un bulto en la zona de los genitales para parecer un pene. Véase: Oliver Nash, “Los mejores productos para hombres trans”, *Homosensual*, 06 de agosto de 2021, México, dirección URL: <https://www.homosensual.com/lgbt/trans/los-mejores-productos-para-hombres-trans/>.

continúa con el proceso de (re)construcción, así como lo vemos con nuestros entrevistados y sus planes a futuro y expectativas. Raúl y Mirno, por ejemplo, no descartan la idea de realizarse una mastectomía en el futuro, cuando tengan mayor independencia y estabilidad económica, pues la zona del pecho es una parte con la que no se sienten del todo realizados:

“...como digo, eso sí es algo que me gustaría operarme, ahí sí, por ejemplo, no puedo estar sin playera. Me gustaría poder estar sin playera en una playa... sí tengo amigos que pueden hacerlo, pueden quitarse la playera y no tienen problema, pero yo sí no puedo, a mí sí me da como mucha ansiedad y no me gusta. Te digo, con la playera no se me nota, y ahí estoy perfecto, pero pues sí, al momento de nadar o cuando hace más calor, me gustaría sentirme más cómodo y quitarme la playera, y pues no me siento así, porque pues si sí me la quito, sí se nota que es... bueno, que es pecho, y ahí sí me da un poco más de disforia. Y a veces sí soy como muy consciente, si uso playeras más ajustadas, aunque me gustan, o con corte como de chica, siento que se me van a notar...” (Raúl, 2021)

“...sí he pensado en hacerme la mastectomía, pero es muy caro, ahorita no estoy como en una situación económica en la que pueda gastar de jalón eso... o sea, puedo ir juntando, pero me pagan de manera muy errática en mi trabajo, entonces, pues en realidad, ahorita estoy bien con los *binders* que tengo. (...) Creo que soy de los pocos de mi círculo de amigos trans que uso *binder*; de hecho, la mayoría de ellos o ya se hizo la mastectomía o le vale pito y no usa binder, lo cual está chido porque no siento la presión de verme totalmente plano cuando salgo con mis amigos. Siento más esa presión cuando es como con gente que no conozco, lo cual es como contraintuitivo, ¿no? Como ‘¿por qué te importa más la gente que ni conoces, que ni vas a volver a ver? la gente desconocida en la calle’... es tonto, pero es lo que hay. (...) No es algo que me quite el sueño, lo pienso y es como de ‘pues sí, estaría chido, ya no gastaría en *binders*, podría usar playeras con cuellos más abiertos sin que se me vea el *binder*... cosas no muy urgentes.” (Mirno, 2021)

Mirno sabe que las redes de comunicación son importantes, al igual que los códigos, para transmitir el mensaje de que se es una persona trans, es por ello que cuando está con sus amigos -otros chicos trans-, no siente presión para esconder su pecho.

No obstante, esto no sucede con las personas desconocidas “en la calle”, probablemente porque no existe una relación cercana con ellas y las lecturas e interpretaciones que puedan hacer de Mirno tengan mayor variabilidad, provocando una “malgenerización”. Volvemos a la conciencia como la planteaba Bergson: entre más distancia haya para la percepción, mayor será la capacidad virtual de acción y menor será la inmediata. Cuando se crea una relación estrecha con alguien, la distancia entre los cuerpos disminuye, ya no sólo físicamente, sino también en las interpretaciones posibles que se hagan de un cuerpo y sus códigos.

Es por esta misma razón que Layla, de igual manera, contempla el continuar con más cirugías estéticas en un futuro. Al ser ella una modelo y scort, su trabajo está centrado también en su cuerpo como medio de comunicación de su feminidad, por lo que su mantenimiento y hasta “evolución” -como ella menciona- le resultan benéficos, lo cual va más allá del hecho de ser una persona trans:

“...todavía me quisiera arreglar el mentón -reducirlo un poco-, ponerme ácido hialurónico en los labios para que estén gorditos, carnosos, y tal vez un poco más adelante que la edad naturalmente me afile algunas facciones por mi propia biología. (...) que el aspecto sea aún más femenino y tal vez pues también más funcional para mí y la imagen que quiero proyectar y los efectos que quiero causar en mi entorno y en mí misma, incluso cuando me reflejo en un espejo, el realmente gustarme. (...) Hay cirugías que urgen más que otras.” (Layla, 2021)

En fin, la (re)construcción corporal es un proceso que, independientemente de las herramientas que se utilicen, está presente en las personas trans a lo largo de su vida y producto de una incongruencia que resulta de no poder expresarse de manera auténtica frente a los demás sin el riesgo de ser vulneradas por ello. La transición de género representa justo el momento en que se decide comenzar a (re)construirse desde la realidad individual basada, específicamente en estos casos, en la tecnología del género, aunque no deja de lado otro tipo de tecnologías sociales de subjetivación como la raza, la clase, la nacionalidad, etc. Es un proceso que puede nunca terminar, pues el habitar la transición puede ser tan satisfactorio y placentero como el hecho de estar conscientes de las maneras en que (re)construimos cuerpo para defender nuestro territorio primordial, que es nuestra individualidad.

CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación surge de la intuición inicial de que una conciencia *cyborg*, así como la definimos en el primer capítulo, podría ser encontrada en la conciencia corporal de personas trans -transexuales, transgénero y demás- por el hecho de mantener una cercanía específica con tecnologías sociales y culturales que permiten la modificación de sus cuerpos con el fin de alcanzar una sensación de congruencia entre sus identidades de género y su apariencia física. Dentro de todas estas tecnologías, las que llamaban particularmente mi atención eran las tecnologías médicas, pues consideraba que, de todas las tecnologías sociales y culturales que se pueden utilizar para (re)afirmar una identidad de género, éstas ofrecen cambios corporales que van más allá de la ilusión creada por la ropa, el maquillaje o algunas otras herramientas que también pueden ser usadas para estos propósitos.

Intuía que estas tecnologías sociales y culturales, con especial énfasis en las médicas, (re)construyen y modifican los cuerpos trans a partir de un uso gradual y constante en el que la persona se encuentra activamente tomando decisiones sobre lo que le conviene realizar o no en su cuerpo con el fin de alcanzar la tan esperada sensación de congruencia de género, haciendo del proceso un ejercicio reflexivo, introspectivo y autocrítico del cuerpo y de sus límites, sus capacidades y sus potencialidades. De esta manera fue que llegué a considerar la hipótesis de que, al (re)construir y modificar sus cuerpos mediante estas tecnologías del género, particularmente las médicas, las personas trans desarrollan una conciencia corporal constructivista y fluida que termina por obviar la irónica “naturaleza artificial” del género y, por lo tanto, del cuerpo mismo como fenómeno cultural. Y es justo ahí donde intuía la manifestación de una conciencia *cyborg* a partir de y ligada a una conciencia trans.

Se trataba, pues, de una intuición ligada a los procesos de transición de género, los cuales se ven constituidos por múltiples herramientas a la mano que funcionan con el objetivo de materializar la realidad individual de una persona trans con respecto a su identidad de género. Y es que, aunque es cierto que el género afecta y compone a todos los cuerpos sin excepción alguna -independientemente de si se es cisgénero o transgénero-, existe una diferencia importante que es necesario considerar: que, por lo general, la relación que las personas cisgénero tenemos con

nuestras identidades de género, y por lo tanto con nuestros cuerpos, suele estar basada en la sensación de “naturalidad” que la congruencia entre identidad de género y apariencia física conllevan. Una sensación de “naturalidad” que vuelve del cuerpo cisgénero un objeto original y esencial que, aparentemente y contrario a los cuerpos trans, no necesita de tecnologías ni técnicas para modificarlo ni alterarlo, pues ya está “completo” en su esencia, o al menos eso es lo que pensamos. Es decir, en el momento en que las personas cisgénero no necesitamos acceder a este tipo de tecnologías sociales y médicas para obtener esta sensación de congruencia -pues se supone que ya la tenemos desde un inicio-, naturalizamos los efectos del género y sus herramientas, haciendo que, de igual manera, percibamos nuestros cuerpos con una mirada inocente y esencialista, algo que, intuía, no sucede con las personas trans y sus cuerpos.

A partir de los resultados obtenidos gracias a las entrevistas a profundidad con nuestros 4 entrevistados, Alda, Layla, Mirno y Raúl, llego a la conclusión de que esta intuición teórica se confirma, aunque de maneras mucho más diversas y complejas que las que en un principio se tomaron en cuenta. Por ejemplo, a través de las narraciones proporcionadas por nuestros interlocutores se puede observar que el desarrollo de esta conciencia *cyborg* tiene sus indicios en los sentimientos de inconformidad, alienación y no pertenencia que resultan de la falta de congruencia entre la identidad de género y la apariencia corporal que puede vivir una persona trans. Las personas trans experimentan desde pequeñas una sensación de incongruencia entre los códigos generizados que sus cuerpos dan a comunicar a sí mismos y a los demás y la idea que tienen de sí mismos como cuerpos con género. Sentimientos de incongruencia que les llevan a desarrollar una habilidad específica para leer e interpretar los códigos corporales que el género utiliza para manifestarse con el fin de aprender a moverse en un mundo en el que no logran encontrarse por completo, a diferencia de una persona cisgénero, quien -se podría decir- goza, hasta cierto punto, de las ventajas de que su identidad de género sea congruente con respecto a los códigos generizados que su cuerpo expresa cotidianamente.

La afinidad reflexiva *cyborg* parte de esta incongruencia de género, que parece siempre ir acompañada de una dificultad particular para establecer límites certeros que delinear la individualidad de la persona que la sufre, es decir, aquello que la conforma como un cuerpo distinto de los demás y con su propia coherencia; hay una sensación de no pertenecer o de esconder algo cuando se es trans que

impide la realización total de una individualidad corporal. No obstante, y de manera irónica, podemos apreciar que esta carencia de límites certeros desemboca en situaciones límite que pueden orillar a la persona a definir de una vez por todas sus límites como individuo a través de la reflexión y la aceptación de la incongruencia entre su identidad de género y sus cuerpos. Veíamos cómo cada una de estas situaciones, a pesar de sus especificidades importantes, afectó de manera similar a cada una de nuestros entrevistados, llevándoles a la decisión de iniciar sus procesos de transición social, los cuales constan de romper con redes de comunicación que no les permitían florecer como las personas que son hoy en día, a la par de buscar la creación y el mantenimiento de otras redes de comunicación que les brindaran apoyo y seguridad en sus procesos.

Es en este punto en el que podemos observar cómo se pone en juego la supervivencia y la defensa estratégica de la individualidad con la que Haraway describe a los *cyborgs*: los sentimientos de incongruencia que vulneraban a los entrevistados encontraron su obstáculo en los límites establecidos por la aceptación y la reflexión de cada uno en torno a sí mismos y a sus cuerpos, pero esta aceptación pedía, a la vez, redes de apoyo que permitieran la correcta comunicación de sus identidades como personas trans, pues no es suficiente el aceptarse a sí mismos si, aún así, se vive esta realidad individual en secreto o siempre cuidándose de las demás personas. Es así como se inicia todo un proceso de descodificación de los elementos generizados en sus cuerpos que constituyen la manera en que las demás personas les percibían antes de su transición. Se trata, pues, de la preparación estratégica de un entorno seguro y confiable para lo que posteriormente será una (re)codificación de estos elementos mediante la (re)construcción del cuerpo en transición.

Aquí es donde se encuentra el punto esencial de la intuición teórica que comentábamos al inicio de este último apartado: la conciencia *cyborg* puede percibirse en total desarrollo en este proceso específico de (re)construcción corporal que conlleva una transición médica, la cual incluye un arsenal de herramientas múltiples que van desde las terapias hormonales hasta las cirugías estéticas. Si lo que se busca es que el cuerpo exprese la identidad de género que se posee de manera individual, pero que no se logra leer o apreciar por las características del cuerpo anteriores a la transición, se necesita entonces (re)estructurar todos aquellos códigos corporales generizados que impiden la correcta expresión de la identidad de

género que buscamos que sea percibida por nosotres mismos y por las demás personas. Es por ello que la transición médica puede resultar, como mencionaba Raúl, un factor “de vida o muerte” para muchas personas trans, pues brinda algunas herramientas necesarias para producir estos efectos en el cuerpo y sus elementos. La terapia hormonal desempeña un papel protagónico en este sentido, ya que, como observamos en lo narrado por nuestros entrevistades, su uso constante trae consigo efectos psicológicos de bienestar y satisfacción derivados de los cambios físicos producidos en el cuerpo de manera gradual y controlada.

De hecho, ese es uno de los puntos principales para argumentar la existencia de una conciencia *cyborg* ligada a una conciencia trans. El uso de estas herramientas de transición médicas, particularmente los tratamientos y terapias hormonales, producen una concientización del cuerpo que dialoga con el género de manera reflexiva y constante, incluso autocrítica, lo cual demuestra que la relación de una persona trans con el género y con su cuerpo es siempre activa y agencial, y nunca inocente ni mucho menos pasiva. Así como en los años 50 las personas que se identificaban como transexuales dialogaban constantemente con las instituciones médicas para acceder a cirugías de reasignación de sexo, actualmente las personas trans -transgénero, transexuales, etc-. dialogan con todo tipo de herramientas y tecnologías a su alcance de manera estratégica y conscientes de las posibilidades reales de materializar sus deseos y necesidades. Sus transiciones no son inocentes en lo absoluto precisamente porque saben que el género nunca ha sido inocente por cualquier lugar que se le mire, ya que es siempre un ejercicio de (re)construcción del cuerpo en diálogo con las redes de comunicación e información que nos ligan como sistema.

En cada una de las narraciones expuestas aquí encontramos posturas interpeladas por procesos similares de concientización de los límites del cuerpo a partir de la reflexión constante con respecto a las herramientas que se utilizan para darle forma a la realidad material de la identidad de género vivida de manera individual. Esto se puede observar de mejor manera en la relación que cada una de nuestros informantes tiene con respecto a su procesos de transición médica, especialmente hormonal. A pesar de que la decisión de iniciar una terapia hormonal surge de la necesidad de defender una individualidad vulnerada por la lógica cisheteronormada del género, existe una noción estratégica y reflexiva en la manera en que cada una ha decidido continuar con el tratamiento, así como los límites que

se necesitan o quieren poner. La manera en que Mirno, por ejemplo, ha desarrollado una relación de satisfacción con sus genitales gracias a las modificaciones visuales que las hormonas le han producido dan cuenta de ello, estando consciente siempre del proceso constructivo que ocasionó todo ello. Aunque Alda prefiere las cosas “orgánicas” en lugar de lo que ofrece la ciencia moderna occidental -razón por la cual incluso comenta no sentirse tan identificada con el término “*cyborg*”-, su decisión de establecer una “concesión” con el tratamiento hormonal por los efectos que conlleva éste también sirve de ejemplo irónico para lo que una conciencia *cyborg* puede expresar. A la par, las reflexiones de Layla en torno a las cirugías estéticas que se ha realizado y que piensa seguir realizando o la manera en que Raúl describe la mastectomía como un deseo más que “no le quita el sueño” pueden ser consideradas como manifestaciones de una conciencia *cyborg* particularmente ligada a una conciencia trans.

Llegados a este punto, es necesario hacer algunas aclaraciones muy importantes. Lo anterior no significa que las personas cisgénero no estemos en procesos de (re)construcción y diálogo constantes con el género y sus tecnologías de producción de los cuerpos, pues, como ya mencionábamos, el género nos interpela a todas las personas por el simple hecho de sabernos cuerpos. Lo que sucede, más bien, es que, al no pasar por un proceso tal como una transición de género, el cual, a su vez, surge de los sentimientos de alienación creados por una incongruencia de género, se puede considerar que una persona cisgénero tiene menos oportunidades de desvelar la aparente inocencia original del género, con lo que el uso de sus tecnologías y las herramientas que lo producen se lleva a cabo de manera menos estratégica o reflexiva. De esta forma, el carácter constructivo del cuerpo también pasa desapercibido y/o disfrazado, al menos en cuanto a género y sexo se trata. El cuerpo generizado sí se (re)construye, pero no con el mismo grado de conciencia con el que una persona trans lo hace.

Esto tampoco significa que una persona cisgénero no pueda desarrollar una conciencia *cyborg*, como la definimos aquí, pues ésta no depende del ser trans o estar en un proceso de transición. La conciencia *cyborg* surge ahí, donde el cuerpo se sabe (re)construible y donde las propiedades que lo conforman y que le dan sentido e interpretación no resultan originales ni irremplazables, sino estratégicas e intercambiables. Ahí, donde se es consciente de las redes de comunicación e información que nos atraviesan como cuerpos y que mueven el sentido de todo el

sistema del que formamos parte a la vez que creamos. Pero también se produce ahí, donde la individualidad del cuerpo se encuentra en constante vulnerabilidad con respecto a posibles amenazas internas y externas que le obligan a buscar las herramientas necesarias para defenderse y protegerse en su carácter de unidad individual. En términos sociales y culturales, el género no es la única tecnología que vulnera nuestros cuerpos al atravesarnos y constituirnos a partir de ciertas armonías hegemónicas como la cisheteronorma, pero sí que es una tecnología esencial para ello. La raza, por ejemplo, podría ser vista como otra forma de tecnología social y cultural que construye cuerpos a partir de los niveles de melanina que cada cuerpo presenta individualmente. El ejemplo que Donna Haraway propone en su manifiesto *cyborg* lo describe perfecto, pues las mujeres “de color” son una clase de *cyborgs*, en sus palabras, que han aprendido a leer e interpretar las redes de comunicación no sólo del género, sino de la raza y hasta la clase social o económica al convivir en diálogo constante entre categorías sociales hegemónicas que les permiten y obligan a leer e interpretar posicionamientos distintos.

Virtualmente, entonces, cualquier persona tiene el potencial de devenir conciencia *cyborg* por el simple hecho de que estamos atravesados por múltiples tecnologías que nos construyen como cuerpos y que nos otorgan sentido sin volvernos objetos pasivos de sus herramientas. Pensar de otra manera sería traicionar el espíritu irónico del manifiesto *cyborg* de Haraway; sería crear una nueva categoría de diferenciación específica de corte transhumanista entre *cyborgs* y no-*cyborgs*, y esa no es la intención de este trabajo de investigación. De lo que se trata, más bien, es de mostrar cómo la propuesta teórica de Haraway es una descripción compleja de los cuerpos (pos)modernos a partir de la segunda mitad del siglo XXI, por lo cual nos incumbe a todes, independientemente de las categorías sociales y tecnologías múltiples que nos construyan o que utilicemos para construirnos.

Ahora bien, ello no significa que, por el hecho de ser trans, una persona desarrolle una conciencia *cyborg* tal que otro tipo de categorías sociales como la raza también se desvelen como lo que son, tecnologías de construcción del cuerpo. Se podría argumentar que, al establecer este proceso de reflexión con la tecnología del género, otras tecnologías del cuerpo podrían desvelarse con mayor facilidad por efecto de la comparación y la misma reflexión consciente. No obstante, éste no es un tema que tocamos en este trabajo de investigación, por lo que no podríamos

asegurar esto, así que su estudio queda pendiente para otra ocasión (como un posible estudio sobre la conciencia *cyborg* desde la raza o hasta la interseccionalidad, por ejemplo). La decisión de establecer un diálogo tipo entrevista a profundidad con personas trans parte del intento de complejizar esta propuesta teórica a partir de experiencias de (re)construcción corporales que no surjan de una conciencia cisgénero como usualmente suele suceder fuera de los ámbitos específicos de los Estudios Queer o Estudios de Género. Quizás ello nos permita a las personas cisgénero encontrar formas de desvelar la supuesta inocencia original del género y, así, vernos como lo que somos realmente: cuerpos en constante proceso de (re)construcción, como las personas trans. Considero que la propuesta teórica de David Valentine sobre la “no-transexualidad” es un ejemplo interesante de la conciencia *cyborg* que propongo aquí, específicamente ligada al pensar el cuerpo fuera de la norma cisgénero.

En su ensayo de 2012 -10 años antes de este trabajo de investigación-titulado “*Sue E. Generous: Towards a Theory of Non-Transexuality*”, Valentine -un hombre cisgénero gay, como yo-, Valentine elabora una reflexión teórica en torno a una pregunta aparentemente contraintuitiva que nos realiza a las personas cisgénero -incluido él mismo-: “¿por qué una persona cisgénero no *decide* someterse a una operación de reasignación de sexo?”. Valentine busca ahondar en los motivos que nos llevan a las personas cisgénero a experimentar una suerte de horror visceral vuelto teoría cuando una persona trans decide someterse a una cirugía de este tipo, lo cual, concluye, se debe a la sobredeterminación valorizante que los genitales tienen para nuestras identidades como cuerpos cisgénero.²⁰²

Su intención no es que las personas cis comencemos a someternos a cirugías de reasignación de sexo (lo cual sería realmente contraintuitivo), ni tampoco esencializar este tipo de operaciones en las personas trans (al final, como menciona, ninguna práctica corporal está exenta de ser puesta a reflexión y/o crítica), sino el invitarnos a pensarnos como cuerpos generizados desde una perspectiva no esencialista ni pasiva, sino constructiva y de elección. Es decir, ¿las personas cisgénero elegimos no someternos a una operación de reasignación de sexo? Básicamente sí, pues nos sabemos e identificamos como cuerpos cisgénero, pero lo hacemos de manera irreflexiva y desde la perspectiva de que nuestros cuerpos son

²⁰² David Valentine, “Sue E. Generous: Towards a Theory of Non-Transexuality”, *Feminist Studies*, vol. 38, no. 1, 2012, pp. 185-211, dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/23269176>.

“naturales” y no necesitan cambios, razón por la cual la idea de modificarse los genitales puede resultarnos atroz, visceral o imposible.²⁰³

Es por ello que se vuelve tan importante y fructífero el aproximarnos a una perspectiva de lo *cyborg* desde las experiencias de personas trans, pues nuestra cultura siempre nos ha señalado que la diferencia principal que existe entre ellos y las personas cisgénero es que las segundas no necesitamos de la intervención de técnicas ni herramientas tecnológicas para expresar nuestras identidades y estar seguros de quiénes somos. Una gran mentira que se sostiene gracias a la dicotomía “naturaleza/artificialidad” -de la que hablábamos en el primer capítulo en compañía de Haraway, Deleuze y Guattari y Maturana y Varela-, la cual nos permite ignorar y pasar por alto todos los procesos igualmente constructivos y manipulables por los que las personas cis también pasamos para (re)afirmar nuestra congruencia de género, manteniendo intacta, así, la irrefutabilidad incluso de nuestra humanidad ya asegurada. Para las personas trans, sin embargo, estos procesos no pueden ser simplemente ignorados ni escondidos, por lo que la “artificialidad” de sus cuerpos resalta al momento de diferenciarse de nosotros, los “naturales”.

Y aún así, hemos aquí, cuerpos cisgéneros sometidos constantemente a diversos tipos de técnicas de modificación y manipulación corporales que buscan sobredeterminar los códigos generizados que nos constituyen y nos dejan leernos e interpretarnos como tal, pero siempre con el privilegio no-trans de gozar de una supuesta “naturalidad” inocente reflejada en la congruencia de nuestras identidades de género. Es decir, la misma operación de aumento de busto que en una chica trans obviaría la “artificialidad” de su cuerpo, en una chica cis, más bien, “resaltaría sus cualidades originales”, las “perfeccionaría”, independientemente de las consecuencias específicas de género que el someterse a una cirugía estética conlleven. La terapia hormonal a base de testosterona parece socialmente aceptable cuando se trata de un hombre cisgénero adulto, que en su quinta década de vida busca recuperar la virilidad que ha ido perdiendo -pero que siempre tuvo “naturalmente”-, mas no cuando se trata de un hombre trans que busca alcanzar la virilidad que siempre ha sentido carente, pues ahí sí existe el permiso social de señalar la artificialidad del proceso.

²⁰³ *Ídem.*

Lo que hacen estos ejemplos vagos pero importantes es señalar lo que Haraway ya escribía en su manifiesto *cyborg*: que para finales del siglo XX, todos somos *cyborgs* por el simple hecho de que resulta ya imposible pretender que existe algún grado de inocencia natural en nuestros cuerpos; la tecnología que poseemos actualmente ya no lo permite, lo que ha vuelto cada vez más difícil el pensarnos fuera de todas aquellas técnicas de mejoramiento, modificación, embellecimiento y potencialización de nuestros cuerpos y sus capacidades y características fisiológicas. Nos comunicamos a través de ellas y parece que está ya inscrito en nuestra ontología el ser *cyborgs* -aunque, irónicamente, muy probablemente siempre lo ha estado-, pero ¿qué tan conscientes somos de esto? ¿Qué tan conscientes somos del hecho de que nuestros cuerpos, independientemente de sus características fenotípicas, sus genitales o sus niveles de melanina, tienen sentido para nosotros mismos y para las demás personas gracias a todo aquello que nos agregamos, quitamos y/o modificamos?

En fin, el pensar la propuesta teórica de Haraway desde lo trans nos lleva a plantearnos una serie de conclusiones que quizás desde una perspectiva cisgénero no sería tan fácil plantearnos. Que los cuerpos y sus conciencias -y viceversa, las conciencias y sus cuerpos- en nuestros tiempos no pueden pensarse desde una posición en la que el género no ejerza desde un inicio una actividad protagonista ontológica, razón por la cual una incongruencia entre la identidad de género y los códigos generizados del cuerpo de una persona puede conllevar el cuestionamiento de toda su existencia como individuo que se sabe conectado a y leído por los demás cuerpos. El género es parte vital de nuestra ontología y al obviar su carácter constructivo tenemos la posibilidad de, a la par, obviar el carácter constructivo de nuestros cuerpos en general; es decir, si todas las partes que nos constituyen como cuerpos generizados son construibles, ¿Qué hay de mi cuerpo, entonces, que no sea construido/construible? ¿Su “esencia”? ¿Su identidad? ¿Su individualidad, quizás?

Como pudimos observar en las narraciones expuestas en este trabajo de investigación, para las personas trans, el género no puede funcionar de una manera inocente o como algo que simplemente está ahí para ser “visto” pasivamente. El proceso de aceptarse como persona trans, de iniciar una transición social y de (re)construirse como cuerpos con las herramientas que se tengan a la mano inevitablemente resulta en un proceso activo y agencial que rompe con cualquier

ideal de “naturaleza” que el género pueda tener desde una perspectiva binaria o cisheteronormada. O, mejor dicho, el género ya sólo puede ser percibido como “natural” desde una perspectiva constructivista como la que Deleuze y Guattari proponen: como un producto de la producción de una producción sin fin, el cual tiene la capacidad de seguir produciendo, pues esa es su única lógica real: Naturaleza = producción incesante, lo natural = lo maquinal. Es justo por ese motivo por el que Haraway describe a lxs *cyborgs* como criaturas “post-género”, no porque ya no exista el género en ellos, sino porque están conscientes de su “naturaleza artificial” como tecnología de (re)construcción de los cuerpos; conscientes de la ironía imposible de solucionar que trae consigo el que un cuerpo se construya a sí mismo para expresar su individualidad.

Es aquí donde nos topamos con otra importante conclusión a destacar. A pesar de que, siguiendo a Haraway, lo que caracteriza a unx *cyborg* es la falta de sacralidad o desnaturalización de los elementos que componen su cuerpo y los sistemas de comunicación en los que se mueve, sí existe una noción de sacralidad o esencia al menos que, de hecho, contribuye a la generación de esta misma conciencia de la que hablamos, y ésta es la individualidad: el yo. Es cierto, quizás los elementos que nos constituyen como cuerpos puedan ser modificables o intercambiables, pero todo ello gira en torno a ese “sentido interior” de quien se es realmente, a esa noción de identidad que necesita expresarse a través del cuerpo para darle sentido y significado. Hacemos cuerpo para expresar quiénes somos, lo cual no es algo que tenga que ser leído simplemente como metáfora, sino con cierto grado de literalidad.

No obstante, lo anterior no significa que esa “sensación interior” de saber quiénes somos y lo que nos diferencia de lo(s) demás venga dada por alguno destello de naturaleza otorgada tras el nacimiento o por designio divino. Ni siquiera en esta pequeña apertura de sacralidad existe la posibilidad de la inocencia, pues cada una de las tecnologías corporales que nos producen son las mismas que, al momento de interactuar con nuestras subjetividades, crean esa sensación de identidad e individualidad. Es decir, lo que somos como individuos no es más que aquello que podemos ser a partir de las herramientas que tengamos a la mano para entendernos y (re)construirnos, y es nuestro cuerpo el que lo expresa. Es en la conciencia que desarrollemos sobre todas y cada una de las tecnologías que utilizamos a diario para corporalizarnos -entre ellas el género- donde más nos

acercaremos a lo que Haraway pensaba sobre el ser *cyborgs*; Alda, Layla, Mirno y Raúl son un claro ejemplo de ello.

Desde esta perspectiva, no podríamos pensar la capacidad de existencia de una conciencia *cyborg* sin el quebrantamiento de la máscara de inocencia que envuelve a nuestros cuerpos generizados. Si en nuestros sistemas de comunicación los cuerpos sólo pueden ser legibles e interpretables a través del género, pues es éste el que les otorga sentido y armonía, entonces la conciencia *cyborg*, como esfuerzo reflexivo y estratégico por defender la individualidad de un cuerpo que se ve vulnerado desde distintos ámbitos de su existencia, necesita del reconocimiento de la cualidad artificial que constituye al género como tecnología de creación y construcción de los cuerpos, y es en este punto en el que las personas cisgénero tenemos mucho que aprender de las personas trans sin apropiarnos de sus experiencias individuales y sin perder nuestra propia posición como personas cisgénero. Es por ello que me atrevo a finalizar dejando las siguientes preguntas al aire: ¿qué tanto le hacemos a nuestros cuerpos las personas cisgénero para (re)afirmar y darle sentido a nuestra identidad de género? ¿Qué tanto los modificamos o (re)construimos para que las demás personas -y nosotros mismos- nos lean, no sólo como hombres o mujeres, sino como personas cis?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, 2002.
- ARTETA, Itxtaro, "Crímenes de odio: Observatorio LGBT* registra 209 asesinatos desde 2014; este año van 25", *Animal Político*, Ciudad de México, 29 de junio de 2020, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2020/06/asesinatos-lgbt-crimenes-odio-observatorio/>.
- BEAUD, Stéphan, "El uso de la entrevista en las ciencias sociales. En defensa de la 'entrevista etnográfica'", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 54, no. 1, enero-junio de 2018.
- BERGSON, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2013.
- BORRAZ, Marta, "Miquel Missé: 'No hay nada biológico en ser trans, como no hay nada biológico en ser hombre o mujer'", *El Diario*, España, 12 de enero de 2019, dirección URL: https://www.eldiario.es/sociedad/problema-discurso-hegemonico-diciendo-biologico-miquel-misse_128_1754713.html.
- BUNDNIS BERLINER STADTFÜHRER (BBS), "On This Day/6 May 1933: Dorchen Richter killed in Hirschfeld Institute Attack", *berlinguideassociation.com*, 06 de mayo de 2021, dirección URL: <https://berlinguidesassociation.com/on-this-day-6-may-1933-dorchen-richter-killed-in-hirschfeld-institute-attack/>.
- BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.
- BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, California, 1997.
- CLYNES, Manfred E., KLINE, Nathan S., "Cyborgs and Space", *Astronautics*: Septiembre, 1960, pp. 29-33.
- COOK, J. E., "The transgender cyborg: an inexhaustive primer", *medium.com*, 28 de marzo de 2018, dirección URL:

<https://medium.com/@towardsmorning/the-transgender-cyborg-an-inexhaustive-primer-11a0bb8d7344>.

- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, España, 1985.
- DERETIC, Irina, SORGNER, Stefan Lorenz, *From Humanism to Meta-, Post- and transhumanism?*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2016.
- DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Alianza, México, 2011.
- DORAN, Sam, “We are All Chimeras”: Transgender Embodiment as Cyborg Hybridity, *Rag Queen Periodical*, 02 de noviembre de 2016, dirección URL: <https://www.ragqueenperiodical.com/single-post/2016/11/02/-we-are-all-chimeras-transgender-embodiment-as-cyborg-hybridity>.
- EL MOSTRADOR BRAGA, “Salud Trans: cómo prevenir los efectos o el dolor del binder en el cuerpo”, *elmostrador*, 27 de diciembre de 2021, Chile, dirección URL: <https://www.elmostrador.cl/braga/2021/12/27/salud-trans-como-prevenir-los-efectos-o-el-dolor-del-binder-en-el-cuerpo/>.
- FOUCAULT, Michel, “Diálogos sobre el poder” en *Obras Esenciales*, Paidós, Madrid, 1999, pp. 739-750.
- FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, no. 3, julio-septiembre de 1988, pp. 3-20, dirección URL: <https://www.jstor.org/stable/3540551>.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2013.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, Argentina, 2002.
- FUNDACIÓN HUÉSPED, “Hormonización”, *Fundación Huésped*, 2022, dirección URL: <https://www.huesped.org.ar/informacion/poblacion-trans/hormonizacion/#:~:text=Es%20una%20forma%20de%20adecuar,mediante%20la%20administraci%C3%B3n%20de%20hormonas>.
- GARAIZABAL, Cristina, “La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante” en Nieto, José Antonio (comp.), *Transexualidad*,

- transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, TALASA ediciones, Madrid, 1998, pp. 39-62.
- GLAAD, “Glossary of Terms - Transgender”, GLAAD, Estados Unidos, 2021, disponible en: <https://www.glaad.org/reference/transgender>.
 - GOARD, Solvi, “Making and Getting Made: Towards a Cyborg Transfeminism”, *Salvage*, 8 de diciembre de 2017, dirección URL: <https://salvage.zone/in-print/making-and-getting-made-towards-a-cyborg-trans-feminism/>.
 - GUBER, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
 - HARAWAY, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, España, 1995.
 - HAUSMAN, Bernice L., “En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género” en Nieto, José Antonio (comp.) *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, TALASA ediciones, Madrid, 1998, pp. 193-232.
 - HUMAN RIGHTS CAMPAIGN ASSOCIATION, *Template for Gender Transition Guidelines*, hrc.org, 2015, disponible en: https://assets2.hrc.org/files/images/general/Module_4x_Gender_Transition_Guidelines_Template.pdf.
 - INSTITUTO NACIONAL DEL CÁNCER, *Definición de orquiectomía*, Institutos Nacionales de Salud de los EEUU, 2021, dirección URL: <https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionarios/diccionario-cancer/def/orquiectomia>.
 - INSTITUTO NACIONAL DEL CÁNCER, *Definición de penectomía*, Institutos Nacionales de Salud de los EEUU, 2021, dirección URL: <https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionarios/diccionario-cancer/def/orquiectomia>.
 - LAMARRE, Thomas, “Afterword: Humans and Machines”, *INFLexions. A journal for research creation*, no. 5, marzo de 2012, dirección URL: http://www.inflexions.org/n5_lamarrehtml.html.
 - LANE, Riki, “Trans as Bodily Becoming: Rethinking the Biological as Diversity, Not Dichotomy”, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 24, no. 3, julio

- de 2009, pp. 136-157, dirección URL: <https://www.researchgate.net/publication/229574096>.
- LGBTQ+ RESOURCE CENTER, “Gender Pronouns”, Universidad de Wisconsin-Milwaukee, Estados Unidos, 2021, dirección URL: <https://uwm.edu/lgbtrc/support/gender-pronouns/>.
 - MATURANA, Humberto, VARELA, Francisco, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Colección El Mundo de las Ciencias, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
 - MEDLINE PLUS, Mastectomía, Biblioteca Nacional de Medicina de los EE.UU., 2021, dirección URL: <https://medlineplus.gov/spanish/mastectomy.html>.
 - MEGÍA, Carlos, “Christine Jorgensen: la pionera en reasignación de sexo fue un soldado de la Segunda Guerra Mundial”, *El País*, España, 02 de julio de 2020, dirección URL: <https://smoda.elpais.com/moda/actualidad/christine-jorgensen-primera-mujer-t-rans-documental-netflix-disclosure/>.
 - MERRIAM-WEBSTER, *Deadname*, diccionario Merriam-Webster, 2021, dirección URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/deadname>.
 - OBSERVATORIO DE PERSONAS TRANS ASESINADAS, “Actualización TvT TMM. Día de la Memoria Trans 2020”, transrespect.org, Transgender Europe (TGEU), 11 de noviembre de 2020, disponible en: <https://transrespect.org/es/tmm-update-tdor-2020/>.
 - MESTRES NAVAL Francesc, VIVES-REGO Josep, “Precisiones interdisciplinarias y conceptuales de los términos cyborg, clon humano y robot”, *Ludus Vitalis*, vol. XIX, no. 35, pp. 235-238.
 - MOYA, Andrés, “Hombres y cyborgs”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, no. 28, 2007, pp. 227-230.
 - NASH, Oliver, “Los mejores productos para hombres trans”, *Homosensual*, 06 de agosto de 2021, México, dirección URL: <https://www.homosensual.com/lgbt/trans/los-mejores-productos-para-hombres-trans/>.
 - PITTS-TAYLOR, Victoria, “The plastic brain: Neoliberalism and the neuronal self”, *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, SAGE, Universidad de Nueva York, Estados Unidos, 2010, pp.

635-652,

dirección

URL:

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363459309360796>.

- PRECIADO, Paul B., *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Ópera Prima, Universidad Complutense de Madrid, España, 2002.
- PRECIADO, Paul B., *Testo yonqui*, Espasa, España, 2008.
- REDACCIÓN, “CDMX tendrá primera clínica para atender a personas trans y no binarias”, *Excelsior*, México, 01 de octubre de 2021, dirección URL: <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/cdmx-tendra-primera-clinica-para-atender-a-personas-trans-y-no-binarias/1474631>.
- RODRÍGUEZ ALEMÁN, Rosalía, “Análisis antropológico de la transexualidad, entre la realidad cultural y la resistencia social”, *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, nos. 4-5, 2001-2002, pp. 239-248, dirección URL: <https://accedacris.ulpgc.es/handle/10553/3583>.
- ROSE, Nikolas, *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, UNIFE: editorial universitaria, Buenos Aires, 2012.
- SALOMON, Jean-Jacques, “What is technology? The issue of its origins and definitions”, *History and Technology: An International Journal*, pp. 113-156, 1984, dirección URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07341518408581618>.
- STEINMERZ, Katy (2021), “Elliot Page Is Ready for This Moment”, *Time*, dirección URL: <https://time.com/5947032/elliott-page/>.
- STEWART, Eric, ROY, Ariel D., “Subjectification” en Teo T. (editor), *Encyclopedia of Critical Psychology*, Springer, Nueva York, 2014, dirección URL: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4614-5583-7_358.
- STONE, Sandy, “The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto”. 1991, *The Transgender Studies Reader*, editado por Stephen Whittle y Susan Stryker, Taylor and Francis, 2013, pp. 221-235, dirección URL: <https://lasdisidentes.com/2012/08/02/el-imperio-contraataca-un-manifiesto-post-transexual1-por-sandy-stone/>.
- STRYKER, Susan, “Mis palabras a Victor Frankenstein desde el Pueblo de Chamonix: Escenificando la Ira Transgénero”, *Nombres*, no. 19, 2005, pp.

195-218,

dirección

URL:

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2340>.

- STRYKER, Susan, *Transgender History*, Seal Press, Berkeley, 2008.
- TAYLOR, S.J., BOGDAN, R., *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- VENDRELL FERRÉ, Joan, "Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología", *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 19, no. 54, mayo-agosto de 2012, México, pp. 117-138, dirección URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592012000200008&script=sci_abstract.